

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE



BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Důkazy Boží existence u Tomáše Akvinského

Proofs of God's existence in the work of Thomas Aquinas

Tomáš Adamovič

studijní program: Specializace v pedagogice

studijní obor: Tělesná výchova a sport se zaměřením na vzdělávání a základy
společenských věd se zaměřením na vzdělávání

vedoucí práce: Mgr. David Rybák, Ph.D.

Praha 2015

Prohlašuji –

- že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury, které řádně cituji;

- že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného akademického titulu;

- že svoluji k zpřístupnění této práce pro studijní účely;

- že souhlasím, aby byla má práce trvale uložena v databázi Theses.

V Praze dne 8. dubna 2015.

Tomáš Adamovič

Anotace

Předložená bakalářská práce má za cíl vyložit v širších souvislostech problematiku důkazů Boží existence u Tomáše Akvinského. Zaměřuje se nejdříve na uchopení základních pojmů „důkaz“ a „Bůh“, na základě kterých uvádí do filosofie tomistické tradice. Po krátkém zastavení u starších myslitelů se pokouší popsat důkazy čili „cesty“ k nalezení evidence Boží existence obsažené ve spisech Tomáše Akvinského, doplněné kritikou některých autorů. Zvolená metoda práce je kompilace relevantních poznatků ze sekundární literatury a následná analýza primární literatury, místy spojená s komparací.

Klíčová slova

Bůh, existence, Tomáš Akvinský, filosofie, teologie, přirozená teologie

Annotation

The submitted Bachelor Thesis aims at the explanation of proofs of God's existence in the work of Thomas Aquinas in a broader context. First, it is focused on the understanding of the basic terms of "proof" and "God" employed in the introduction of Thomistic tradition into philosophy. After a brief stop with previous theologians, the Thesis attempts to describe the proofs, or "ways", towards finding evidence of God's existence, as contained in the writings of Thomas Aquinas. These descriptions are supplemented with criticism of some of the authors. The chosen approach includes a compilation of relevant knowledge from secondary literature followed by an analysis of primary literature, occasionally combined with comparison.

Keywords

God, existence, Thomas Aquinas, philosophy, theology, natural theology

Obsah

| | |
|---|----|
| Obsah | 4 |
| Úvod..... | 7 |
| 1. Život Tomáše Akvinského | 10 |
| 2. Základy k důkazům Boží existence..... | 14 |
| 3. „Důkaz“ | 16 |
| 3.1. Filosofie a teologie..... | 16 |
| 3.2. Víra a rozum z pohledu Tomáše | 18 |
| 3.3. Pohled církve na důkazy Boží existence..... | 22 |
| 3.4. Principy a cíle dokazování | 23 |
| 3.4.1. Jistota a pravda | 23 |
| 3.4.2. Usuzování..... | 25 |
| 4. „Boží existence“ | 28 |
| 4.1. Ontologie | 28 |
| 4.1.1. Jsoucno | 28 |
| 4.1.2. Akt a potence..... | 29 |
| 4.1.3. Dvě složky jsoucna | 29 |
| 4.1.4. Substance a akcident | 30 |
| 4.1.5. První látka | 32 |
| 4.1.6. Nutnost a nahodilost..... | 33 |
| 4.2. Bůh (a jeho existence)..... | 34 |
| 4.2.1. Bůh z hlediska obecné metafyziky..... | 34 |
| 4.2.2. Bůh podle Sumy proti pohanům (speciální metafyzika)..... | 35 |
| 5. Důkazy Boží existence před Tomášem | 38 |

| | | |
|--------|--|----|
| 5.1. | Jsoucnost nejvyšší bytnosti: Aristoteles | 38 |
| 5.2. | Jsoucnost, nad něž větší nelze myslet: Anselm z Canterbury | 39 |
| 6. | O prokazatelnosti Boží existence vůbec | 41 |
| 6.1. | Je samo sebou zřejmé, že Bůh jest? | 41 |
| 6.2. | Je možno Boží existenci dokázat? | 42 |
| 6.3. | Jak může být Bůh od tvorů poznán? | 43 |
| 7. | Suma proti pohanům: rekonstrukce z Fyziky..... | 45 |
| 7.1. | První cesta..... | 46 |
| 7.1.1. | Základní teze | 46 |
| 7.1.2. | Odpověď na první námitku | 47 |
| 7.1.3. | Odpověď na druhou námitku | 49 |
| 7.2. | Druhá cesta | 50 |
| 7.2.1. | První krok..... | 50 |
| 7.2.2. | Druhý krok | 51 |
| 7.3. | Další cesty..... | 52 |
| 7.4. | Rozpor mezi Aristotelem a křesťanským učením..... | 52 |
| 8. | Suma teologická: Pět cest..... | 54 |
| 8.1. | První cesta: pohyb..... | 54 |
| 8.2. | Druhá cesta: příčinnost | 55 |
| 8.3. | Třetí cesta: nutnost a nahodilost | 57 |
| 8.4. | Čtvrtá cesta: stupně bytí..... | 57 |
| 8.5. | Pátá cesta: řízení věcí..... | 58 |
| 8.6. | Tomášovy vlastní námitky..... | 59 |
| 8.7. | Důkaz Boží existence v Kompendiu teologie..... | 60 |
| 9. | Kritika Tomášových důkazů | 61 |
| 9.1. | David Hume | 61 |

| | |
|--------------------------|----|
| 9.2. Immanuel Kant | 62 |
| 10. Závěr | 64 |
| Seznam literatury | 66 |

K uvedeným poznámkám a citacím:

Veškerá použitá literatura je s bibliografickými údaji uvedena v seznamu literatury na konci práce. V textu ale užívám zkrácených výpisů a nebude-li uvedeno jinak, platí, že zdroj uvedený ve zkráceném výpisu odpovídá zdroji uvedenému v seznamu literatury.

Poznámky v citovaném textu uvedené v [hranatých závorkách] nejsou převzaté, ale doplněné autorem práce pro lepší porozumění textu.

Seznam použitých zkratk:

| | |
|-------|---|
| Met. | Metafyzika (Aristoteles) |
| Phys. | Fyzika (Aristoteles) |
| ScG | Summa contra gentiles – Suma proti pohanům (Tomáš Akvinský) |
| ST | Summa theologiae – Suma teologická (Tomáš Akvinský) |

U Metafyziky a Fyziky uvádíme knihu a kapitolu, u Sumy proti pohanům a Sumy teologické uvádíme část, kapitolu resp. otázku a článek. Za středníkem uvádíme stranu v knize dohledatelnou podle seznamu literatury.

Poznámky pod čarou, které jsou v textu uvedeny tučně, neodkazují pouze na citovanou literaturu, ale doplňují výklad dalším komentářem.

Úvod

Z univerzitní knihovny jsem si v rámci studia jednou vypůjčil knihu s titulem „Úvod k dějinám filosofie“. Jednalo se o dva tiskem vydané rukopisy G. W. F. Hegela, které sloužily jako příprava pro jeho stejnojmenné přednášky. Kniha byla vydána v Praze nakladatelstvím Rovnost – a to roku 1952. Asi jako každá filosofická kniha dané doby byla i tato opatřena patřičným úvodem, který měl čtenáře „vhodně“ uvést do studia knihy tak, aby si její obsah náhodou „mylně“ nevyložil v rozporu se soudobým „pokrokovým“ vědeckým světovým názorem. Neznámý pisatel úvodní statě zde bilancuje přínosy předkládané práce a k samému závěru píše toto: „*Tam, kde by si čtenář pochvaloval Hegelovy výroky (...) je v zápětí vyveden z takové iluze nějakou nehorázností, která dnes působí přímo směšně, jako třeba o bohu...*“¹

Bůh². Jsou úvahy o Bohu nehorázné a směšné? Kdybychom se optali neznámého autora úvodu, řekl by nám, že zajisté jsou. Co kdybychom se ale optali náhodných kolemjdoucích na tramvajové zastávce před budovou naší fakulty? Nejspíš by krčili rameny, hleděli by si rychle dál svého zaměstnání a žádnou jasně zformulovanou odpověď bychom od většiny respondentů nezískali. Byli bychom tedy s to nalézt vůbec někoho, kdo by na toto otázku odpověděl záporně? Odpověď je nasnadě. Stačí se podívat na strukturu naší univerzity a naleznou bychom hned tři fakulty, které již svým posláním musí nutně záporně odpovědět. A sice fakulty, které Boha a Boží působení přímo zkoumají, tj. fakulty teologické. Základním předpokladem každého vědeckého odvětví však je, že existuje (řekli bychom: existuje reálně) předmět jejího zkoumání. Botanik nemůže zkoumat rostliny, pokud by rostliny neexistovaly, historik nemůže zkoumat historické události, pokud by se žádné neudály atd. A tedy ani teologové by nemohli zkoumat Boha a jeho působení, pokud by obojího nebylo. A tak je nutno nejprve ukázat, že nějaký Bůh existuje. („...*dlužno předeslat jako základ celého díla úvaha, kterou se prokáže, že Bůh je. Kdyby Bůh nebyl, tak by se veškerá předpokládaná*

¹ Hegel: Úvod k dějinám filosofie, s. 10.

² Ačkoliv bychom mohli mít důvody proto, abychom slovo „bůh“ psali s malým počátečním písmenem, budeme jej psát s písmenem velkým – jednak vycházíme z křesťanské tradice, dále tím dáváme najevo, že míníme jednoho „Boha“, nikoliv více „bohů“. Srv. kapitola „Boží existence“.

úvaha o božských věcech nutně zhroutila.“³) A tímto se již dostávám k tématu své práce, totiž k důkazům jsočnosti Boží, důkazům Boží existence.

Cílem této práce je vyložit důkazy Boží existence u sv. Tomáše Akvinského a zejména nalézt cestu k jejich hlubšímu nahlédnutí přes zasazení do širší tomistické tradice a některých historických souvislostí. (Podotýkám, že se jedná o důkazy filosofické, nikoliv teologické.) Vizi práce je být takovou, aby ji s užtkem mohli číst i jiní studenti z různých oborů (filosofie, teologie, logiky, historie, umění aj.) a měli možnost tak téma bez hlubší počáteční znalosti celé problematiky v základních bodech obsáhnout. Přínos práce má spočívat právě v ukázání větší šíře a hloubky celé věci, než jaká se může zdát po přečtení několika odstavců z učebnice dějin filosofie – nepředpokládám totiž, že by bylo pro mnohé obtížné nalézt Tomášovy důkazy i s jejich základními myšlenkami kdekoliv, ale soudím, že teprve ono širší uchopení je klíčem k jejich obsáhnutí.

Vzniká přirozeně otázka: proč právě Tomáš Akvinský? Odpovídám, že jsem si tohoto autora vybral z toho důvodu, že se mi jeho filosofické učení jeví i v dnešní době jako asi nejsmysluplnější. Vedle toho mne zaujala hloubka a vzájemné provázání jednotlivých oblastí jeho myšlení, které se mi nejeví jako všední.

Metoda práce spočívá v kompilaci relevantních poznatků ze sekundární literatury a následné analýzy primárních zdrojů, místy spojenou s komparací.

Ve své práci se tedy nejprve budu věnovat základnímu uvedení do problematiky – po stručném Tomášově životopise vymezím, co vlastně hledáme, když hledáme „důkaz“ a „Boží existenci“. Toto vymezení zahrnuje i obsáhlejší vyložení některých poznatků z tomistické filosofie a jiné texty, jejichž smyslem je proniknout hlouběji do dané problematiky a výrazně tak zjednodušit výklad u samotných důkazů. Následovat bude stručné zastavení u významných Tomášových předchůdců zabírajících se důkazy jsočnosti Boží, totiž u Aristotela a Anselma z Canterbury. Tím vznikne kvalitní prostor pro vyložení Tomášových důkazů, doplněný v závěru kritikou od různých autorů.

³ ScG I, 9; s. 40.

Ke konci úvodu bych rád vyjádřil poděkování – a to jak Mgr. D. Rybákovi, Ph.D., za ochotu, vedení, komentování a připomínkování této práce, tak i členům katedry filosofie při Katolické teologické fakultě UK za to, že mi umožnili navštěvovat některé své přednášky, a tak přispěli k rozšíření mé orientace v dané problematice.

1. Život Tomáše Akvinského

V této kapitole ve stručnosti vyložíme základní mezníky života Tomáše Akvinského. Chceme, aby si tak čtenář udělal lepší představu o dobových souvislostech Tomášova myšlení. O základních poznatcích z Tomášova života pojednávají ve svých knihách Josef Pieper a Anthony Kenny, obě se shodným názvem Tomáš Akvinský. Z těchto knih také budeme při psaní této kapitoly vycházet⁴.

Tomáš se narodil nejspíše r. 1225⁵ jako sedmý syn hraběte z Akvina na hradě Roccasecca u Neapole. V době jeho narození dochází k některým významným společenským změnám, které poznamenaly Tomášovo působení. Pokusíme se je přiblížit v několika bodech.

1. Centrem našeho dění je jednolitá kulturní oblast, tzv. „latinská Evropa“, kde hrají klíčovou úlohu katolická církev a Svatá říše římská. Avšak latinská Evropa si čím dál tím více uvědomuje tlak islámu – *„toto křesťanstvo třináctého století je velmi drasticky upozorněno, že představuje pouhý hlouček uprostřed obrovského nekřesťanského světa.“*⁶ Islámská kultura je v mnohém vyspělejší a i myšlení se zdá být pokročilé. Tato „latinská“ Evropa však není ohrožena pouze zvenčí, ale i zevnitř, a to napětím mezi císařem a papežem.⁷

2. Vznikají nové řády, tzv. žebravé, v kontrastu vůči tradičním, „bohatým“, zejména benediktinům. Tyto řády jsou františkáni (vznik 1223) a dominikáni (1216). V době svého vzniku na ně bylo hleděno se značnou podezřívavostí a nedůvěrou pramenící z toho, že by údajně měly pomáhat papeži proti císaři⁸. Vedle toho se příslušníci těchto společenství neuchylovali do klauzury klášterů, ale byli činní ve městech mezi lidmi, a dokonce i na univerzitách (nejvýznamnější univerzita té doby

⁴ Při četbě četných různých pramenů se vzbuzuje podezření, že daní autoři vycházeli se shodného zdroje, jelikož se zdá být kladen důraz na obdobné věci podobným způsobem. Věrohodnost uvedeného co do historičnosti je proto třeba dále chápat kriticky.

⁵ Nejčastěji uváděný rok je 1225, avšak autoři se liší v představě, jak moc je údaj přesný.

⁶ Pieper: Tomáš Akvinský, s. 13.

⁷ Srv. Pieper: Tomáš Akvinský, s. 19

⁸ Srv. Pieper: Tomáš Akvinský, s. 20.

byla v Paříži – uznána papežem 1215⁹), kde získávali jednotlivé katedry (první profesor dominikán je Roland z Kremony¹⁰).

3. Na dosud „platónský“ západ proniká přes Araby rozsáhlé dílo Aristotelovo. Do 12. století byla známa v latinské Evropě částečně Aristotelova logika, zbylé spisy byly náročnou cestou překládány do latiny z arabštiny (přes syrštinu a perštinu)¹¹. Aristotelovo dílo bylo zpočátku přijímáno rozporuplně – na straně jedné bylo církevně zakazováno jako podezřelé (pochází od jinověrců), na straně druhé bylo některými jednotlivci vítáno jako dílo autora, který „je nedůvtipnější ze všech filosofů,“ jak řekl Abelard¹².

Vraťme se ale po této odbočce k Tomášovu životu. Rodinnou vizí bylo, že se Tomáš stane benediktinem a po čase opatem, a proto byl již ve svých pěti letech poslán do školy na opatství v Monte Cassinu. Zde studoval devět let a posléze odešel na novou univerzitu do Neapole, jelikož klášter zabralo vojsko. Zde studuje dalších pět let a jeho první Neapolské období končí r. 1244, kdy coby devatenáctiletý vstupuje do řádu dominikánů. Dominikáni jistě uvítali rozhodnutí nového novice, ne však jeho rodina, která měla zcela jiné představy o Tomášově budoucnosti než jako člena „žebřavého“ řádu. Tuto skutečnost představení řádu znali a snažili se jej dostat mimo vliv příbuzných odesláním do Paříže. Pokus nebyl úspěšný. Tomáš byl při své cestě zajat svými bratry a ti se ho jali věznit, aby ho přesvědčili změnit volbu. Z této doby pochází pověsná historka, jak se jej jeho bratři pokusili zbavit čistoty:

„Taková síla a stálost, s jakou setrval na svém rozhodnutí, rozlítla jeho rodné bratry až k zuřivosti. A když pak utápěli svůj vztek v doušcích vína uprostřed rozesmátých dívek, svolných za peníze k čemukoliv, připadlo jim na mysl: dejme mu do cely jednu z nich. A tak se i stalo. Sotva mladík [Tomáš] odhadl záměr smyslné ženštiny, vytrhl z ohniště hořící poleno a vyhnal ji. Ohořelým dřevem pak nakreslil na stěnu kříž a dlouho se před ním modlil.“¹³

⁹ Kenny: Tomáš Akvinský, s. 15.

¹⁰ Viz Pieper: Tomáš Akvinský, s. 33.

¹¹ Srv. Pieper: Scholastika, s. 83.

¹² Více viz Pieper: Scholastika, s. 79n.

¹³ Tomáš Bahounek v úvodní stati; in: Summa proti pohanům, kniha první, s. 11.

Po roce marného věznění byl rodinou propuštěn, pokračuje do Paříže na univerzitu, kde se r. 1245 setkává se svým učitelem – Albertem Velikým. S tím také později (1248) odchází do Kolína nad Rýnem, kde se na řádové škole věnuje studiu mj. Dionýsia Areopagity¹⁴ a zejména Aristotela. Po čtyřech letech (1252) se vrací již sám do Paříže, aby zde obhajoval dominikánské teze a usiloval o doktorát. Ten získal r. 1256, současně s katedrou teologie¹⁵. Z druhého pařížského období pocházejí komentáře k částem Písma, několik kratších filosofických spisů zpřístupňujících Aristotela a část Sumy proti pohanům.

Tomáš Paříž opouští r. 1259. Po následující roky pobývá na různých místech v Itálii, často v papežských či řádových službách. V této době dokončuje také Sumu proti pohanům. Roku 1265 je odeslán na dva roky do Říma vybudovat řádové učiliště, k tomu Josef Pieper píše: „*Má před sebou pouhých 10 let života. Doposud není sepsán ani jediný z dvanácti komentářů k Aristotelovým spisům. Rovněž ze ‚Summa theologica‘ ani řádek. Právě tyto dva římské roky jsou dobou, kdy s obojím začíná.*“¹⁶

Další Tomášova cesta vede opět do Paříže (1268), kde se účastnil různých učených sporů (např. hájil Aristotela i přes papežský zákaz¹⁷). Roku 1272 však z Paříže odchází zpět do Itálie, autoři se v důvodech odchodu rozcházejí¹⁸.

Následující období je pro Tomáše charakteristické podlomené zdraví – jak tělesné, tak zřejmě i duševní. Kenny k tomu poznamenává: „*Když posléze sloužil mši svatou 6. prosince 1273, měl tajemný zážitek, který někteří historikové vykládají jako vidění, jiní jako duševní kolaps, který znamenal konec jeho vědecké činnosti. Po něm už nikdy nic nenapsal ani nenadiktoval, a když ho sekretář vybízel, aby pokračoval v práci na Sumě*

¹⁴ Dionýsius Areopagita je pokládán za novoplatónského mystika, který neprávem vystupoval s autoritou apoštola. Tomášovo myšlení je jím poznamenáno více, než je ve všeobecném povědomí. Viz Pieper: Scholastika, s. 38n.

¹⁵ Kenny: Tomáš Akvinský, s. 16.

¹⁶ Pieper: Tomáš Akvinský, s. 22.

¹⁷ Srv. Kenny: Tomáš Akvinský, s.27.

¹⁸ Kenny uvádí řádové povinnosti, Pieper vyostřené vztahy na tamní univerzitě. Tomu však Kenny nepřímou odporuje tím, že uvádí, že Pařížská univerzita žádala představitele dominikánského řádu o Tomášův návrat do Paříže. Srv. Kenny: Tomáš Akvinský, s. 30.

[teologické], *odpověděl: „Nemohu, vše, co jsem napsal, mi připadá jako sláma.“*¹⁹
Umírá nedlouho poté, 7. března 1274, ani ne padesátiletý. Svatořečen byl roku 1323.

¹⁹ Kenny: Tomáš Akvinský, s. 35.

2. Základy k důkazům Boží existence

O důkazech Boží existence se říká, že je to jakýsi „vrchol metafyziky“. Že existuje nějaké „vyšší jsoučno“ se filosofové snažili dokázat nebo vyvrátit již v antice²⁰, avšak pravého rozvoje se této problematice dostalo ve scholastice, tedy zjednodušeně řečeno středověké filosofii, s čímž bývají spojena jména Anselma z Canterbury, Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota. Během novověku tato „tradiční“ scholastická filosofie upadala a byla pěstována „pouze“ na univerzitách. Klasici novověké filosofie, jak je známe dnes, byli vlastně „soukromí učenci“²¹, kteří často usilovali o to, aby byly jejich myšlenky na univerzitách vyučovány. Úpadek se tak úplně netýkal zájmu o důkazy Boží existence – připomeňme R. Descarta nebo G. W. Leibnize²² – avšak vstupem D. Huma a I. Kanta na scénu evropského myšlení se zájem upozadil, ba dokonce postupně omezil na některé teologické fakulty. Teprve v posledních několika desetiletích se zájem o metafyziku a důkazy Boží existence opět ukázal, což je přičítáno vlivu analytické filosofie.²³

Důkazy Boží existence jsou různé, dají se podle různých kritérií dělit, my nabízíme následující. Jsou důkazy:

1. *„ontologické (východisko mají v Bohu [v pojmu Boha])*
2. *kosmologické (východisko mají ve zkušenosti se světem – tj. stvořením)*
3. *morální (vycházejí z fenoménu mravnosti nebo svědomí)“²⁴*

Autorem ontologického důkazu je Anselm z Canterbury. Při dokazování vychází z pojmu Boha, tj. že máme jsoučno, nad které větší nelze myslet. K velikosti a dokonalosti zajisté patří i existence, a proto toto jsoučno opravdu existuje. Morální důkaz nalezneme u Immanuela Kanta v Kritice praktického rozumu. Ten připouští existenci Boha na základě existence svědomí a mravního zákona. Jedná-li člověk nezištně mravně, musí to mít svou účelovou příčinu – a tou je Bůh. Kosmologické

²⁰ Srv. Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 11.

²¹ Machula, Filip: Tomismus čtyřiaadvaceti tezí, s. 6.

²² Srv. Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 11.

²³ Viz Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 12.

²⁴ Machula: Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius; in Dokumenty Prvního vatikánského koncilu, s. 34.

důkazy najdeme u Aristotela a povětšinou i u Tomáše Akvinského. Spočívají v tom, že z naší běžné zkušenosti se světem usuzujeme na jeho původce – Boha.

V rámci katolické církve mají mezi důkazy Boží existence právě ty Tomášovy zvláštní místo. Není to dáno jenom jejich potenciální přesvědčivostí, ale i autorem, který se v rámci katolické církve těší velké úctě jako původce dodnes užívaného způsobu myšlení. K tomu píše Störig: „*Konečně r. 1879 byl tomismus povýšen na oficiální filosofii katolické církve. Při novém uspořádání církevního vysokoškolského studia papežovým nařízením z roku 1931 bylo znovu předepsáno, aby se filosofie a spekulativní teologie přednášela podle učení a principů Tomáše Akvinského.*“²⁵

Někdy je také možno setkat se s následujícím tříděním, kdy se rozlišují důkazy²⁶:

1) a priori

2) a posteriori

Při důkazu a priori postupujeme od prvotního, od příčiny, od ontologicky předchůdného, k následnému, k důsledku, k ontologicky druhotnému. Apriorním důkazem je Anselmův důkaz (z pojmu Boha usuzujeme na jeho existenci). Při důkazu a posteriori postupujeme obráceně: z účinku usuzujeme na příčinu. Právě Tomášovy důkazy mají aposteriorní charakter, sám Tomáš se dokonce vymezuje proti důkazu a priori.

²⁵ Störig: Malé dějiny filosofie, s. 200.

²⁶ Srv. Cardal: Bůh ve světle filosofie, s. 31n.

3. „Důkaz“

V této kapitole se pokusíme objasnit, jak se dokazování v teologii liší od dokazování ve filosofii, jaký vztah je tak mezi rozumem a vírou, dále jak se k filosofickým argumentům ve prospěch Boží existence staví katolická církev, co je to vlastně důkaz a na jakém základě má být vystavěn.

3.1. *Filosofie a teologie*

V této části se pokusíme objasnit rozdíl mezi „filosofickým“ a „teologickým“ zkoumáním Boží existence. Hovoří-li se o Bohu, člověk běžně chápající má dojem, že se jedná o oblast výlučně náležící do teologie, nikoliv filosofie. Avšak důkazy Boží existence, o kterých je řeč, pokládáme za čistě filosofické. Považujeme proto za důležité, aby si čtenář tento rozdíl dostatečně uvědomil, čímž chceme předejít nedorozuměním v dalších částech práce.

Již na tomto místě je však potřeba jednoho upřesnění. Ačkoliv mluvíme o „čisté filosofii“, jedná se o filosofii, která má již ze svého scholastického programu za úkol pronikat do tajemství víry a tyto rozumově vykládat. Je známo, že v době scholastiky byla filosofie s teologií prakticky neoddělitelně propojená a byla to právě scholastická filosofie, která „*měla to, co pro víru již bylo nezvratnou pravdou, rozumově odůvodňovat a objasňovat.*“²⁷ Vzdělanost se pěstovala především v kláštorech a na univerzitách (tehdy výlučně křesťanských), většina filosofů byla tvořena duchovními a myšlenkové postupy v sobě často mísily poznatky jak z teologie, tak z filosofie. Přesto však, že se jedná o filosofii takto směřovanou (a tedy „nesvobodnou“, ale „závislou“ na tehdejší výkladu světa), považujeme ji za „čistou“ v tom slova smyslu, že neužívá teologických východisek.

Co mají obě tyto disciplíny společného? Obě mohou zkoumat Boha a tedy i jeho existenci. V čem se tedy liší? Rozdíl bude dobře patrný, vymezíme-li si pojem „teologie“. Teologie je věda, jejímž předmětem je Bůh a jeho působení. Teologie jako

²⁷ Störig: Malé dějiny filosofie, s. 179.

vědecká disciplína je však dvojitá podle toho, z čeho vycházíme. Můžeme buď vycházet z přirozeného rozumu anebo z Božího Zjevení²⁸ (relevatio). Máme tak:²⁹

1) přirozenou teologii (theologia naturalis) coby filosofickou disciplínu

2) nadpřirozenou teologii (theologia supranaturalis) coby teologii v běžném slova smyslu

Jaké je místo přirozené teologie v systému filosofie? Víme, že filosofie se tradičně dělí na tři základní odvětví: epistemologii, metafyziku a etiku.³⁰ Epistemologie zkoumá problematiku poznání, metafyzika problematiku jsoucna a bytí a etika jednání. Nás bude nyní zajímat druhé uvedené: metafyzika.

Metafyzika platí u Aristotela za první filosofii, jelikož se zabývá prvními věcmi vůbec – Bohem a bytím.³¹ Jak tomu ale rozumět? V širším slova smyslu se metafyzika zaobírá věděním o jsoucnech. Základem věděním čehokoliv je poznání z příčin (i malé dítě se ptá: „a proč...?“). Chceme-li se tedy věnovat jsoucnům, ptáme se i po jejich příčině a v posledku po první příčině – totiž po Bohu.³² Vznikne tak uvnitř metafyziky další dělení, totiž na ontologii, zabývající se jsoucnem v užším slova smyslu, a přirozenou teologii, zabývající se první příčinou, tj. Bohem.³³ A v této práci se tedy budeme pohybovat na takto vymezené rovině přirozené teologie.

Oproti tomu stojí v jistém slova smyslu nadpřirozená teologie. Ta zkoumá Boha a jeho působení skrze pravdy pocházející z Božího Zjevení. Zjevení je „člověku srozumitelná řeč Boha, v níž se oznamuje něco, co není poznatelné jiným způsobem,“³⁴ tedy např. rozumem v rámci přirozené teologie. Podle katolické tradice (Tomáš je

²⁸ „Zjevením“ psaným s počátečním velkým písmenem se myslí soubor pramenů nadpřirozené teologie čili Písmo a tradice.

²⁹ Srv. Brugger: Filosofický slovník, s. 446.

³⁰ Toto dělení je nanejvýš hrubé, avšak pro potřeby práce dostatečné. V aristotelsko-tomistické tradici se rozlišuje na prvním místě logika jako nástroj, dále filosofie přírody (i s antropologií), metafyzika coby vrchol a na závěr etika. Srv. Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 28n. Ještě náročnější dělení popisuje Tomáš Machula v úvodní studii ke svému překladu části Tomášova spisu – „Komentář k Boethiově spisu De Trinitate“, česky vydaným pod názvem „Rozdělení a metody vědy“.

³¹ Srv. Brugger: Filosofický slovník, s. 235 a VI Met.; s. 159.

³² Srv. Sousedík: Jsoucnost a bytí, s. 47.

³³ Srv. Machula: Rozdělení a metody vědy podle Tomáše Akvinského; in: Akvinský: Rozdělení a metody vědy, s. 15.

³⁴ Pieper: Scolastika, s. 104.

katolíkem) se rozlišují dva prameny Zjevení: totiž Písmo (Bible) a tradice (zejména spisy raných církevních otců).

Teolog, chtě prokázat nějakou svou tezi, činí tak tradičně ve dvou krocích.³⁵ V prvním kroku najde v Písmu a spisech ty citace, které se k dané problematice nějakým způsobem vztahují. Tato místa v teologických pracích začínají obvykle: „V Listu Římanům se praví...“, „Origenes učí...“ apod. Tomuto kroku se říká „pozitivní“ čili ukazuje, co o dané věci kladně říkají prameny víry. K prokázání složitějších tezí tento krok nestačí, a proto se musí přistoupit k druhému, „spekulativnímu“. V rámci něho se snaží teolog vysvětlit a nějak provázat výstupy z pozitivního kroku pomocí filosofie. Klasická práce pak vypadá tím způsobem, že se nejprve cituje mnoho zdrojů z Písma, následuje mnoho citací církevních otců, z těchto se vyvodí pozitivní závěry, které se pak ve zbytku práce rozebírají spekulativním způsobem ve snaze dokázat kýženou tezi.

Rozdíl je tedy patrný zejména v tom, že zatímco nadpřirozená teologie vychází z předem známých pravd (Písmo, tradice), jejichž původ se dalším zvláštním způsobem nedokazuje, filosofie (v podobě přirozené teologie) z žádných obdobných pevně položených pravd nevychází, dává volnost lidskému úsudku – jak co do poznání, tak co do zpochybnění.

3.2. *Víra a rozum z pohledu Tomáše*

Poté, co jsme od sebe odlišili teologii (víru) a filosofii (rozum), vyvstává otázka o jejich vzájemném vztahu. Nám se třeba tato otázka nemusí jevit jako tak sporná, ale v období scholastiky hledali myslitelé způsoby, jak se s ní vypořádat. V zásadě zde stojí proti sobě dva krajní náhledy na to, jakým postupem lze dospět k pravdě:³⁶

1. Fideismus. K pravdě je možno dospět cestou víry, kterou nejsme s to svým rozumem obsáhnout. Filosofické „pravdy“ nejsou s to být veskrze pravdivými, jelikož nemají tak dokonalé poznání, jako je poznání ze Zjevení. Proto kdo chce poznat pravdu, musí věřit, musí vycházet z iracionálního Božího Zjevení.

³⁵ Srv. Sousedík: úvodní stať in: Šanda: O habituální milosti, s. 19.

³⁶ Srv. Machula: Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius; in Dokumenty Prvního vatikánského koncilu, s. 32.

2. Racionalismus. K pravdě lze dospět na základě rozumu, víra nemusí vést nutně k nepravdě, avšak je třeba, aby byla v souladu s rozumem, neboť „*podle racionalismu je nějaký náboženský systém přijatelný právě tehdy, když je prokazatelný.*“³⁷ V novověku (nikoliv středověku) je to pak právě mj. víra, která „sedí“ na „lavici obžalovaných“ a má se hájit před „soudcem“ rozumem.

Teologové a filosofové v jedné osobě tak stáli před otázkou, nakolik je možno využívat rozumu k poznávání pravdy. Že je možno, dokonce nutno, vycházet z pravdy Zjevení, bylo pro myslitele středověku veskrze samozřejmé – s čistým zde popsáním racionalismem se prakticky nesetkáváme – ale do jaké míry můžeme rozum zapojit? Neznehodnotila by se tak víra? A co když by poznatky rozumu odporovaly poznatkům víry? Vždyť co se např. důkazů Boží existence týče, „*někteří křesťané jsou přesvědčeni o tom, že možnost dokázat Boží existenci by zrušila víru.*“³⁸ Jako asi první se těmto otázkám věnuje Boëthius, říká: „*Pokud to dokážeš, spoj víru s rozumem.*“³⁹ Ten je také někdy titulován za prvního scholastika.

Některým filosofům se připisuje, že se pokusili tento rozpor vyřešit přes teorii dvojí pravdy.⁴⁰ (Uvádí se však také, že se jednalo spíše o prozatímní řešení a že tuto teorii nikdo doopravdy nezastával.) Jednalo se o jednu pravdu rozumu a druhou pravdu víry. Něco tak mohlo být současně pravdivé z hlediska rozumu a nepravdivé z hlediska víry a obráceně. Nesporná výhoda této teorie spočívala v tom, že umožnila prosadit si svou pravdu oběma stranám nezávisle na druhé, čímž by přispěla k neomezujícímu rozvoji dané disciplíny. Zjevná nevýhoda však byla v tom, že jednak umožňovala o pravdě víry prohlásit, že je nepravdivá (což bylo pro mnohé nemyslitelné), a dále že neposkytla odpověď na otázku, které pravdy se tedy máme držet. Pokud pravdy víry, tak proč máme protichůdnou pravdu rozumu?

Oproti této teorii jasněji vyniká Tomášovo mínění (ST I, 16 aj.). Ten totiž tuto dvojí pravdu odmítá a naopak přichází s tím, že je pouze jedna pravda – totiž Boží pravda

³⁷ Machula: Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius; in Dokumenty Prvního vatikánského koncilu, s. 32.

³⁸ Machula: Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius; in Dokumenty Prvního vatikánského koncilu, s. 32.

³⁹ Pieper: Scholastika, s. 31.

⁴⁰ Problematika srv. Brugger: Filosofický slovník, s. 328 a Pieper: Scholastika, s. 96.

(„...přece jedna je pravda Božího rozumu, podle níž se všechny věci jmenují pravdivými.“⁴¹). Pravdivé je jak to, že Kristus za nás zemřel a vstal z mrtvých, tak to že posledním cílem člověka má být blaženost.

Jiná otázka podle něho je, jakým způsobem může být tato pravda projevoována (ScG I, 3). A tento způsob je dvojitý: 1) skrz pravdy rozumu, 2) skrz pravdy víry. Pravdy rozumu pramení z filosofie, pravdy víry z teologie. Pravdou rozumu je tedy podle Tomáše, že Bůh je jeden, že je jediný, věčný apod. – k těmto pravdám jsme s to dojít i bez Božího Zjevení svým přirozeným rozumem. Oproti tomu pravdy víry jsou takové, které známe ze Zjevení a náš rozum není s to je sám od sebe obsáhnout: že Bůh je trojjediný, Kristus je Boží syn apod. Co jsme s to poznat přirozeně (čili pravdy rozumu) je dáno našimi poznávacími schopnostmi (těmito jsou rozum a smysly – platí „nic není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslech“). Těmito jsme sice s to poznat podstatu např. kamene (poznáme smysly) nebo trojúhelníku (rozumem zobecňujeme), ale nikoliv Boha. Tomáš k tomu píše: „*To se nám [poznání] ovšem nestává při Bohu. Máme-li totiž pochopit jeho podstatu, tak toho nemůže lidský intelekt dosáhnout přirozenými schopnostmi, neboť dle způsobu nynějšího života poznávání našeho intelektu počíná od smyslů.*“ A shrnuje: „*Je tedy něco z poznatelných božských věcí lidskému rozumu dostupné, kdežto jiné naprosto přesahují schopnost lidského rozumu.*“⁴²

Co je však podstatné a s čím Tomáš přichází, je to, že si tyto dvojí pravdy vztažené k jedné pravdě navzájem neodporují (ScG I, 7). Jeho slovy: „*Ačkoli pravda křesťanské víry přesahuje schopnosti lidského rozumu, přece se to, co je rozumu přirozeně dáno, nemůže přičít této pravdě.*“⁴³ Uvádí pro to čtyři důvody, které se pokusíme stručně shrnout:

1. Když o něčem uvažujeme jako o jistě pravdivém z hlediska rozumu, nejsme s to připustit, že by to bylo nepravdivé. Stejně tak věříme-li něčemu jako pravdě víry, také nepřipouštíme, že by to mohlo být nepravdivé. Uznáváme-li tyto předpoklady, pak z toho vyplývá, že nejsme s to myslet něco, co by bylo zároveň z jednoho hlediska pravda a z druhého klam.

⁴¹ ST I, 16, 6; s. 168.

⁴² Obě citace: ScG I, 3; s. 31.

⁴³ ScG I, 7; s. 37.

2. Obě pravdy pocházejí od Boha. Pravda rozumu přes přirozenost danou nám Bohem, pravdy víry skrze Zjevení. Kdyby si tyto pravdy odporovaly, odporoval by si Bůh v tom, co nám vlastně chce sdělit (jako učitel svým žákům). To však u Boha myslet nelze.

3. Naše přirozenost má směřovat k Bohu a tak jsme byli stvořeni. Pokud by se závěry přirozeného rozumu přičily pravdám víry, rozum by nám bránil v poznání Boží pravdy, což si nelze představit, že by nás tak Bůh stvořil.

4. Co je přirozené, se nemění. Bůh nechce, aby člověk opouštěl svou přirozenost (rozum) a přijímal za svou přirozenost něco jiného (pravdu víry). Proto ani naše původní přirozenost nesměřuje ke klamu.

Celkově problematiku shrnuje: „...*namítají-li se jakékoli důkazy proti dokladům víry, tak se správně nepostupuje od prvních zřejmých základů vložených do lidské přirozenosti.*“⁴⁴ Čili poněkud hruběji řečeno: kdo se domnívá, že pravdy víry a rozumu jsou v rozporu, nesprávně uvažuje.

Tento Tomášův postoj znamená dvojí závěr: 1) zkoumejme pravdy víry – pomocí teologických metod a 2) zkoumejme pravdy rozumu a v duchu Božtího těmito pravdami prosvětíme a podpoříme pravdy víry („...*a takové užití světské moudrosti nenazýváme míšením vína /teologie/ s vodou /rozumem/, ale spíše proměňováním vody ve víno.*“⁴⁵).

Tento závěr však neznámá, jak upozorňuje Josef Pieper ve svém článku⁴⁶, že by filosofie byla „služka teologie“ (ancillia theologiae). Není to totiž tak, že by byla nucena se podříditi nějakému jinému účelu, než který sama sleduje. Sleduje moudrost, teologie pak sleduje tu samou, ale „vyšší“ moudrost. K tomu Pieper dodává: „*Sice právě Tomáš rozlišil filosofii a teologii. Ale rozlišil je, aby je mohl spojit, a ne oddělit.*“⁴⁷

Tomáš byl přesvědčen, že k mnohým závěrům, které se nám dnes zdají být závěry teologickými, se lze docela dobře dopátrat také rozumem. Když tedy budeme hledat důkazy Boží existence, budeme se pohybovat v oblasti přirozené teologie a hledat

⁴⁴ ScG I, 7; s. 38.

⁴⁵ Citace z Tomášova Komentáře k Božtího spisu „De Trinitate“ 2, 1, ad 5; in Pieper: Scholastika, s. 50.

⁴⁶ Pieper: Vztah filosofie a teologie podle Tomáše Akvinského, in: Teologické texty 92/5 s. 167-170.

⁴⁷ Pieper: Vztah filosofie a teologie podle Tomáše Akvinského, in: Teologické texty 92/5 s. 168.

pravdy rozumu. Tyto pravdy rozumu se nám pak mají stát pevným základem naší víry. Je však ještě jeden podstatný argument, proč se v těchto otázkách obrátit na přirozený rozum – a sice že na základě přirozeného rozumu můžeme argumentovat i jinověrcům, což bychom s Písmem nemohli. Tomášovými slovy: „...vzhledem k tomu, že někteří z nich, jako muslimové a pohané, se s námi neshodují a neuznávají autoritu nějakého Písma, jímž by mohli být usvědčeni; zatímco lze argumentovat proti židům Starým zákonem a proti bludařům Novým zákonem, tito však nepřijímají žádný. Takže je nutno obrátit se k přirozenému rozumu, s nímž musí všichni souhlasit; ve věcech Božích [tj. pravdy víry] je však nedostatečný.“⁴⁸

3.3. Pohled církve na důkazy Boží existence

Která instituce se cítí problematikou důkazů Boží existence nejzřetelněji dotčena je zajisté církev. V naší tradici se jedná předně o církev katolickou. Klademe si tedy otázku: Jak se církev staví k těmto filosofickým (a tedy neteologickým) důkazům Boží existence? Přijímá je? Nebo je odmítá jako nedostatečné, protože nepocházejí ze Zjevení?

Odpověď není obtížná. Už když vezmeme v úvahu, že tuto práci věnujeme katolickému autorovi, který je svými spoluvěrci vyzdvihován, uvědomíme si, že se církev nějakým způsobem filosofických důkazů Boží existence dotýkala pozitivně. Oficiální stanovisko však formuloval až docela nedávno První vatikánský koncil. Zde schválená dogmatická konstituce o katolické víře Dei Filius ze dne 24. dubna 1840 říká: „Jestliže někdo říká, že jeden a pravý Bůh, náš Stvořitel a Pán, nemůže být s jistotou poznán přirozeným světlem lidského rozumu skrze to, co bylo učiněno, anathema sit.“⁴⁹

Jak uvedenému rozumět? Totiž tak, že obsahem katolické víry je to, že Boha lze poznat přirozeným (tj. Bohem nijak mimořádně neosvíceným) lidským rozumem – a to ze stvořených věcí. Uvedený text netvrdí, že lze pouhým rozumem poznat vykupitelské dílo či tajemství Boží Trojice, ale že lze usoudit na vyšší jsoucno, které je původcem stvořeného jsoucna. Kdo by toto popíral, stojí mimo katolickou církev. Ta se tedy

⁴⁸ ScG I, 2; s. 30; upravena velká písmena.

⁴⁹ Dokumenty Prvního vatikánského koncilu, s. 79.

k filosofickým důkazům Boží existence staví kladně a přijímá je. To však neznámá, že nutně bere každý z nich za svůj.

3.4. *Principy a cíle dokazování*

Chceme-li ukázat na Boží existenci pouhým rozumem (tj. neosvíceným nadpřirozeně), musíme se zajisté ptát, pomocí čeho tak dosáhneme. Kýženého dosáhneme pomocí důkazu. Tradiční definice důkazu říká: „*Důkaz je jakýkoli úsudek, kterým dosahujeme pravdivého a jistého závěru.*“⁵⁰ Všimněme si zde dvou momentů: na jaké bázi je činnost založena (tedy na usuzování) a čeho vlastně chceme onou činností dosáhnout (tedy pravdivého a jistého závěru). Tyto dva momenty nyní podrobme bližšímu zkoumání.

3.4.1. Jistota a pravda

Chceme dosáhnout pravdivého a jistého závěru. Tím, že je závěr pravdivý, míníme, že je věc skutečně taková, jak o ní vypovídáme. „*Pravda poznání je shoda rozumu s věcí.*“⁵¹ Nesnažíme se tedy prostě být si jisti v tom, že Bůh existuje, ale snažíme se jednak o tuto jistotu, ale zároveň o to, aby tato jistota byla odrazem pravdivého základu. Tedy abychom si nebyli jisti tím, že nějaká věc se má jedním způsobem a ona se má ve skutečnosti zcela jiným způsobem. Může se nám totiž přirozeně stát, že sice jistého závěru dojdeme, avšak pro nějaký omyl nebude pravdivý. Tohoto omylu se musíme vyvarovat správným úsudkem.

Co je to jistota?⁵² Tomistická tradice rozlišuje ve věci vztahu k vědění čtyři pojmy: neznalost (nescientia)⁵³, pochybnost (dubium), mínění (opinio) a jistotu (certitudo).

Neznalost je nepřítomnost vědění. Dítě je neznalé Pythagorovy věty (je příliš malé), zvíře je neznalé pojmu substance (není s to zobecňovat), žák při ústním zkoušení nezná hlavní město Argentiny (ačkoliv by jej měl znát), prodavač požaduje nesprávnou částku po zákazníkovi (protože ji chybně spočítal).

⁵⁰ Machula: Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius; in Dokumenty Prvního vatikánského koncilu, s. 34.

⁵¹ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 358.

⁵² Celá problematika srv. Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 362n.

⁵³ Pod naše označení „neznalost“ jsme pro zjednodušení shrnuli ve skutečnosti vypočítávané 3 pojmy – totiž neznalost, nevědomí a omyl. Mezi těmito pojmy lze nalézt distinkci, viz literatura.

Pochybnost je stav mysli, kdy se nám vnucují dva protichůdné soudy, a my nemáme názor o tom, který z nich je správný. Soudce neví, zdali obžalovaný daný čin spáchal či nespáchal, zbloudilý turista je bezradný na rozcestí (má na výběr ze dvou cest a netuší, která je ta správná) apod. Rozdíl mezi neznalostí a pochybností tkví v tom, že u pochybnosti máme na výběr z možností, které by mohly být pravdivé a zároveň na základě nám známých podkladů nejsme s to se k žádné z nich s určitostí přiklonit, zatímco u neznalosti třeba ani nevíme, že tyto možnosti připadají v úvahu.

Mínění je naopak stav mysli, kdy se přikloníme k jednomu ze dvou protichůdných tvrzení jako k pravdivému, ale vnitřně nevylučujeme – a dokonce se můžeme obávat –, že by mohlo být pravdivé tvrzení opačné. Toto je případ velké části našich soudů. Podle našeho mínění je nyní Petr v zaměstnání, ale nejsme si jisti – třeba chodí po obchodech. Mínění zakládáme na pravděpodobnosti: Petr je přeci podle naší zkušenosti každý den dopoledne v zaměstnání, je tedy pravděpodobné, že tam bude i dnes.

Jistota je pak „stav pevného souhlasu rozumu, aniž se rozum obává kontradiktorního opaku.“⁵⁴ Je zde tedy úplná absence obavy, že se věci mají jinak. Vidím-li před sebou bílou stěnu, jsem si jistý, že barva stěny je bílá (a ne třeba zelená). Zde se jedná o tzv. jistotu subjektivní (čili vycházíme ze svých pocitů). Subjektivní jistota má mít základ v jistotě objektivní – tj. v samé věci, o které máme jistotu (v našem případě je tím základem skutečně bílá zeď). Co nás však přiměje, abychom o věci pouze nepochybovali, ale měli jistotu? Je to evidentní poznání, evidence, zjevnost. Pochybujeme-li tedy, že stěny naší posluchárny jsou vymalované na bílo či zeleno, zajdeme se do ní podívat a je nám zjevné a evidentní, že stěny jsou bílé. Není pak důvod k pochybování, můžeme mít již jistotu. Na straně druhé je třeba říci, že člověk má svobodu pochybovat stále – nikoho nikdy nepřemluvíme, aby uznal, že stěna je bílá, i když ho před ni postavíme, bude-li z neznámého důvodu (čili jiného, než kupříkladu barvoslepost) skálopevně přesvědčen, že musí pochybovat. Představa takového života bez jistot je však vcelku obtížná.

Během důkazu Boží existence se tedy snažíme ukázat Boží existenci jako objektivní jistotu, abychom si na jejím základě mohli být jisti i subjektivně. Od počáteční

⁵⁴ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 363.

neznalosti, kdy ani neznáme pojem „Bůh“, se v průběhu života dostáváme k pochybnosti („Může Bůh existovat?“), následně k mínění („Bůh nejspíš existuje.“) a v ideálním případě k jistotě („Bůh skutečně existuje.“).

3.4.2. Usuzování

Věci usuzování náleží svým předmětem do oblasti logiky. My zde nechceme vykládat všelikeré logické postupy⁵⁵, ale chceme ukázat samá východiska usuzování. Je zřejmé, že budou-li dva lidé vést polemiku o nějaké věci, a přitom budou mít zcela rozdílná východiska, nemohou se shodnout na jednom důkazním postupu. Základní bází pro naše úvahy je pole rozumu, jak zřetelně říká Tomáš (oproti např. argumentaci Písmem).⁵⁶ Z čeho však mohou vycházet ti, kteří argumentují rozumem? Na tuto otázku se odpovídá jednoduše: z principů. („*Lidský rozum dospívá k jistotě závěrů prostřednictvím důkazu, převedením na první principy.*“⁵⁷)

Co to jsou principy?⁵⁸ Jsou to věty, jejichž pravdivost se považuje za evidentní všem rozumným bytostem. V eukleidovské geometrii např. platí princip, že mezi dvěma body lze vést přímku, a každý, kdo se takovou geometrií zabývá, tento princip musí uznat. Podobně se uznávají principy i v tomistické filosofické tradici. Pokusíme se nyní tyto principy nastínit:

1. Princip sporu (*principium contradiccionis*).⁵⁹ První a zcela nedokazatelný princip je princip sporu. Tento princip říká, že „*totéž nemůže v témže ohledu současně být i nebyt; je nemožné, aby totéž současně bylo a nebylo.*“⁶⁰ Tedy předmět X nemůže mít zároveň vlastnost A i nonA, nemůže být něco jsoucno a zároveň ne-jsoucno. Za první princip se uvádí z toho důvodu, že všechny ostatní principy lze pomocí sporu nějakým způsobem dokázat.

⁵⁵ Ke studiu logiky vřele doporučujeme publikaci: Novák, Dvořák: Úvod do logiky aristotelské tradice.

⁵⁶ Srv. ScG I, 2.

⁵⁷ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 369.

⁵⁸ Celá problematika srv: Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 109n aj.

⁵⁹ Srv. Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 350.

⁶⁰ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 350 a 351.

2. Princip totožnosti (principium identitatis).⁶¹ Princip totožnosti popírá, že by jedna věc byla odlišná od té samé věci. Máme-li nějakou numericky jednu („tuto“) věc A, pak je to numericky jednotná věc, jako A.

3. Princip o vyloučení třetího (principium exclusi tertii).⁶² Princip o vyloučení třetího popírá možnost, že by mezi A a non A byl ještě třetí člen. Neboli říká, že každá věc buď je, nebo není.

4. Princip dostatečného důvodu. Tento princip říká: „*Nic není bez dostatečného důvodu.*“⁶³ Tento dostatečný důvod je vyjádřen esencí či existencí. Každá věc je nějaká – a je nějaká právě pro svou esenci či existenci. Popření tohoto principu by znamenalo prohlásit o nějaké věci, že je zároveň taková, ale současně taková není (protože nemáme důvod, abychom něco takového prohlásili).

5. Princip kauzality. Tento princip říká: „*Všechno co vzniká, má příčinu od sebe reálně odlišnou: nic není příčinou sebe sama.*“⁶⁴ Aby mohlo jsoucno vzniknout, musí nejdříve nebýt. Pakliže není, nemůže být samo sobě příčinou. (Jiný případ je případ Boha – ten je jsoucno existující samo od sebe, nemá příčinu své existence, on jí je svou esencí.)

6. Princip účelnosti. Tento princip říká: „*Každý činitel je činný pro nějaký cíl.*“⁶⁵ Činitel působí pohyb a pohyb je vždy změna z jednoho stavu k druhému. Tento druhý stav je tedy cílem, ke kterému činitel působí. Kdyby tento cíl nebyl, nemohl by k němu ani být pohyb a pohyb by vůbec nemohl být.

Postup, kudy jsme na základě rozumu s to dojít důkazu, pak vypadá následně: principy → medium (prostředek mezi dokazovanou tezí a principy, např. jiná teze vyplývající z principů) → dokazovaná teze.

Při studiu textů můžeme zjistit, že dokazování může nejobvykleji probíhat dvěma možnými způsoby:

⁶¹ Srv. Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 351.

⁶² Srv. Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 351.

⁶³ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 425.

⁶⁴ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 424.

⁶⁵ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 441.

1. v uvádění premis, ze kterých tvrzení vyplývá;
2. ve vyvracení negace tvrzení sporem (vyvozování rozporu z negace tvrzení).⁶⁶

V prvním (jednodušším) případě autor důkazu uvede premisy, ze kterých vychází a ukáže správný vztah logického vyplývání mezi premisami a závěrem. Druhý uvedený krok v textech obvykle nenajdeme, autoři předpokládají takovou úroveň znalosti logiky, že se vztahem vyplývání blíže nezabývají. Které problematice se ale věnují podstatně více, je oblast tzv. verifikace premis. Autoři se v ní snaží dokázat, že jimi předkládané premisy (které jsou často vnímány jako sporné), jsou pravdivé. Ve druhém (složitějším) případě autoři ke své hájené tezi zformulují negaci a snaží se dokázat, že tato negace je nepravdivá. Dokážou-li, že jsou všechna jiná řešení problému, než to, které navrhnou sami, nepravdivá, nepřímo tak dokážou svoji tezi.

⁶⁶ Srv. Novák, Dvořák: Úvod do logiky aristotelské tradice, s. 141.

4. „Boží existence“

V této kapitole se pokusíme objasnit, co rozumíme u Tomáše pojmy „Bůh“ a „existence“ a jaký je mezi těmito pojmy vztah. Abychom dosáhli kýženého, je třeba nejprve učinit malý exkurz od tomistické ontologie.

4.1. *Ontologie*

Ontologie je nauka o jsoucnu. Tomášova (a později tomistická) ontologie vychází hlavně z Aristotelovy *Metafyziky*, avšak nikoliv čistě v původním podání, ale v pozměněné a poupravené formě, dnes nazývané „aristotelsko-tomistická“. O tomto pojetí ontologie výborně pojednávají publikace „Jsoucno a bytí“ a příslušné kapitoly z knihy „Základy aristotelsko-tomistické filosofie“, ze kterých budeme v této části vycházet (viz seznam literatury). Na základě literatury se nyní pokusíme objasnit, co je to jsoucno, co rozumíme pojmy akt a potence, esence a existence, substance a akcident, první a druhá látka a nutnost a nahodilost.

4.1.1. Jsoucno

Co je to jsoucno? Je to vše to, co jakýmkoliv způsobem je. Tato kniha, já, stůl, u kterého sedím, a dokonce i jeho tvar a barva. Za jsoucno dokonce považujeme i to, nač myslím – jsem umělec a mám v hlavě představu krásné sochy, kterou vyrobím – i ta socha je jsoucí (v mé mysli) a tedy jsoucno.

Zaměříme se podrobněji na onen stůl, u kterého sedím, a na sochu, která je v mé hlavě a kterou mohu vyrobit. Co mají tato jsoucna společného? Takových rysů by se našlo jistě více, ale pro nás je podstatný jeden – existence. Stůl i socha existují. Ovšem položme si další otázku – existují stejným způsobem? Tušíme totiž, že se asi „míra existence“ poněkud liší. Stůl by existoval, i kdybych na něj nemyslel, kdežto socha existuje pouze v závislosti na našem myšlení. Zdá se tedy, že stůl a socha neexistují stejným způsobem. Docházíme tak k rozlišení jsoucen na:

- 1) reálná jsoucna (ens reale): existují nezávisle na našem myšlení a vnímání
- 2) pomyslná jsoucna (ens rationis): jejich existence závisí na našem myšlení

Asi není obtížné usoudit, že stůl by spadal mezi jsoucna reálná, zatímco socha mezi pomyslná.

4.1.2. Akt a potence

Pro další výklad je důležité se alespoň stručně seznámit s pojmy „akt“ a „potence“.

Pojmy se pokusíme nejprve vysvětlit na příkladu naší sochy. Sochař, který vytvořit sochu, si pošle pro kamenný kvádr. Následně uvažuje nad možnostmi, co s kvádrem udělá. Může vysochat člověka, koně, Hydru aj. A pohledme – všechny tyto tvary jsou v kameni „ukryty“ – jsou tzv. „v potenci“, jsou možné. V potenci je jak člověk, tak kůň, tak Hydra. A na sochaři pak je, aby daný tvar z potence „vytáhl“ do tzv. aktu. Než sochař započne svou práci, má kámen možnost (potenci) být člověkem, koněm i Hydrou, ale ani jedním v daném okamžiku není. Je totiž aktuálně kvádrem. Teprve poté, co umělec vysochá člověka, přestane být kámen aktuálně kvádrem a potence člověka se uvede do aktu.

Být v (pasivní) potenci tedy znamená být v možnosti, zatímco být v aktu (tj. být aktuálně, být v aktivní potenci) znamená být v zrealizované možnosti. Potence se definuje jako „*schopnost přijmout akt, je to ‚možnost‘, jejímž výsledkem je akt.*“⁶⁷ Akt je pak stav, kdy je potence uplatněna, zpřítomněna bytím (aktivní potence).

4.1.3. Dvě složky jsoucna

Každé jsoucno obsahuje dvě složky. Jednak tu, která vymezuje to, co dané jsoucno jest, a pak tu, která první složku uskutečňuje. Vzhledem ke každé věci tak můžeme položit dvě otázky: co věc je a zda věc je.⁶⁸ Odpověď na první otázku se nazývá esence (česky také bytnost⁶⁹), druhá otázka se týká existence (bytí).

Co je to tedy esence? Je to úplná odpověď na otázku „co věc je“, úplné vystižení daného jsoucna, vyjma otázky existence. „*Esence se definuje jako to, skrze co věc je tím, čím je; jako to, skrze co je specifikována.*“⁷⁰ Pokusme se uvést příklad: Petr je člověk, vysoký 178 cm, tmavovlasý, hnědooký, stár 46 let. (Nezáleží nyní na tom, zdali takový Petr skutečně existuje, ale snažíme se jej vystihnout takového, kdyby skutečně existoval.) Avšak – položme si otázku: vystihli jsme takto Petra skutečně úplně? Jistě ne

⁶⁷ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 352.

⁶⁸ Sr. Sousedík: Jsoucno a bytí, s. 44.

⁶⁹ Brugger: Filosofický slovník, s. 86.

⁷⁰ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 335.

– nepopsali jsme zdaleka všechny jeho fyzické rysy, vůbec jsme se jím nezabývali z hlediska psychologie atd. Vystihli jsme tedy jeho esenci? Nikoliv. A dokonce docházíme k tomu, že vystihnout individuální esenci jsoucna (tj. tohoto jednoho jsoucna – Petra) není možné. Nejsme totiž s to plně „proniknout“ žádné individuální jsoucno, naše schopnosti jsou k tomu nepostačující. Přece však nějak rozumíme obsahu slov, kterými se běžně dorozumíváme. To, k čemu dovedeme lidským rozumem proniknout, se nazývá „obecná esence“ (oproti „individuální esenci“). Tj. sice nejsme s to plně vystihnout esenci Petra, ale jsem s to vystihnout esenci člověka (živočich rozumný). Abychom vystihli individuální esenci Petra, musíme něco přidat k obecné esenci člověka – a sice tzv. „individuální rozdíl“ (petrovitost). Platí zde tedy rovnice: individuální esence Petra = esence člověka + individuální rozdíl (specifická petrovitost).

Co je však druhá složka jsoucna – tedy existence? Existence (bytí) je složka věci, která působí, že věc aktuálně je. Je to dokonalost, skrz kterou stojí věc mimo nicotu.

Jak jsou ve jsoucnu tyto složky spojeny? „*Tomáš je přesvědčen, že jsou spojeny jako potence a akt: esence je složka potenciální, neboť může být i nebýt. Existence je akt, díky němuž esence spíš je, než aby nebyla.*“⁷¹ Všimněme si zde jedné podstatné a překvapivé věci: není to zas tolik esence, která určuje, jak věc je. Esence totiž sama o sobě nemůže nic – musí přijmout v nějaké formě akt bytí (actus essendi), a teprve skrze tento akt má nějakou dokonalost. Tato dokonalost je pak omezena právě esencí.

Na základě našich nových znalostí můžeme zpřesnit vymezení jsoucna – je to esence mající akt bytí.

4.1.4. Substance a akcident

Zahledíme-li se na věci okolo nás, zjistíme, že je můžeme pozorovat ze dvou úhlů pohledu. První pohled jako by říkal: hledím na stále jednu věc. A druhý zase: hledím sice na jednu věc, ale vnímám, že se mění. Oba způsoby nazírání mají své opodstatnění, ale každý překvapivě sleduje něco jiného. Co sleduje onen první pohled? Sleduje věci – že jsou, že vznikají, zanikají. Ale již se nezaobírá tím, jak se věc mění mezi vznikem a

⁷¹ Sousedík: Jsoucno a bytí, s. 46.

zánikem. Onen první pohled sleduje to, čemu říkáme substance, ten druhý zas sleduje jednotlivé akcidenty.

Vezměme si za příklad dřevěné prkno. Vznikne – a je z něho substance. A substancí zůstává a trvá, než zanikne např. spálením. Ale jaká je jeho barva? Zpočátku sice přírodní, ale posléze se mění (nátěrem laku) na zelenou. A o něco později na červenou. Co je to ta zelenost a červenost? Jsou to substance? Ne. Jsou to akcidenty, jelikož nenahmatám zelenost a červenost samu o sobě, ale vždy pouze na nějakém nositeli – v našem případě na prkně.

Co je to tedy substance (česky postata)? Je to jsoucno, které existuje samo v sobě. Kniha, prkno, člověk, zvíře, ale i nehmotná jsoucna – tedy i andělé. Oproti tomu akcident (česky případek) je jsoucno, které může existovat pouze v jiném. Červenost, zelenost, ale i třeba tvar lahve, moudrost, chlad – všechna tato jsoucna existují pouze ve spojení s nějakou substancí.

Je zřejmé, že se substance bez akcidentů neobejde. Prkno vždy bude mít nějakou barvu, rozlehlost (tvar), teplotu, umístění v čase a prostoru. Nicméně všechny tyto vlastnosti jsou akcidenty právě proto, že je prkno může měnit a nezmění se přitom nic na samotné prknovitosti. Může mít libovolnou barvu či teplotu, ale prknem bude stále. „*Akcidentem může být zkrátka vše, čehož vlivem se jedna substance může nějak proměňovat.*“⁷²

Vzniká zde však otázka: odkud se zde akcidenty berou a jak to souvisí s konkrétní substancí? Prkno změní svůj akcident zelenosti na červenost. Jak to – odkud se tam ona červenost vzala? Kde se bere schopnost prkna být červené? (V běžné rovině uvažování se nám to může zdát jako směšná otázka – přeci stačí vzít barvu se štětcem a prkno přetřít – my se však pohybujeme v rovině metafyziky a tato odpověď nás neuspokojí.) Odpověď je překvapivě snadná – totiž že schopnost prkna být červené (což je akcident) se bere v prkně (tj. substancí) samém. Prkno totiž má v potenci být červené, zelené, žluté, modré atd. Člověk s barvou zde figuruje „pouze“ coby účinná příčina přechodu potence (červenosti) do aktu a zároveň přechodu zelenosti z aktu do potence.

⁷² Sousedík: Jsoucno a bytí, s. 9.

Tento přechod akcidentu z potence do aktu a obráceně se nazývá „malá změna“. Při malé změně „*měníci se věc zůstává tím, čím je,*“⁷³ čili substance se nemění (nevzniká a nezaniká), mění se však akcidenty. Nositelem těchto malých změn je právě substance, z jejíž potence vstupují do aktu a zase zanikají různé akcidenty.

4.1.5. První látka

Když rozumíme pojmu substance, dále rozumíme, jak akcident vychází ze substance (tj. jako akt z potence) a víme, že se takovému procesu změny akcidentu říká „malá změna“, je třeba si položit otázku, jak a odkud vzniká sama substance.

Vezměme opět naše červené prkno a zničme jej – vhodíme do ohně. Vidíme, že po spálení něco zbylo, ale jistě to není prkno, jsou to černé uhlíky a popel. Došlo tedy k zániku jedné substance, ale též ke vzniku jiné substance – totiž uhlíků. Tomuto pohybu, kdy vzniká či zaniká celá substance, se říká „velká změna“. Co ale také vidíme? Že ačkoliv byla původní substance kompletně přeměněna a zanikla, zřejmě část z ní je obsažena i v nové substanci. To, co bylo obsaženo ve staré substanci a co je i v nové, co tvoří jakýsi „přechodník“, se nazývá „první látka“ (materia prima).

Co je to tedy první látka? Je to látka, do které zanikají staré substance a ze které vznikají substance nové, čili jedná se o nositelku velkých změn. Hlavními vlastnostmi této látky jsou za prvé: schopnost stát se jakoukoliv substancí; a za druhé: neschopnost být v aktu sama o sobě. Jak uvedenému rozumět? První látku je nutno chápat jako tzv. čirou potenci. Je to „možnost všech možností“, která není „zakalena“ nějakým jakýmkoliv aktem. Jelikož je „možností všech možností“, mohou z ní vycházet jakékoliv substance. Ale jelikož je „čirou“ možností, bez aktu, žádnou substanci sama o sobě netvoří.

Jaký je ale vztah substance a první látky? Řekli jsme, že první látka není s to být v aktu sama o sobě, tudíž nemůže sama o sobě tvořit substance (což jsou jsoucná existující samy v sobě). Zároveň jsme ale řekli, že je nositelkou velkých změn substancí. Odpověď je taková, že aby nám z první látky vznikla substance, musíme jí dát nějakou formu a tím „zkalit“ její „čirost“. Tato forma se nazývá „substanciální

⁷³ Sousedík: Jsoucno a bytí, s. 7, upraven slovosled.

forma“. Jedná se jakýsi typ aktu bytí, který působí, že z čiré potence vzniká substance. Platí tedy rovnice: substance = první látka + substanciální forma. Podíváme-li se na věc s odstupem, zjistíme, že „vztah první látky a substanciální formy je tedy podobný jako vztah substance (druhé látky) a akcidentální formy.“⁷⁴

K této problematice Tomáš píše: „*Hmota [tj. látka] však jest jsoucnem v uskutečnění skrze tvar [substanciální formu]. Tudiž složené z hmoty a tvaru přestává býti v uskutečnění tím, že se tvar oddělí od hmoty.*“⁷⁵

4.1.6. Nutnost a nahodilost

K vysvětlení pojmů „nutnost“ a „nahodilost“ využijeme tzv. „teorii možných světů“. Autorem této teorie je Saul Kripke⁷⁶, který sice není současníkem Tomáše, ale na jeho teorii lze dobře uvedené pojmy vysvětlit. Ve svém článku⁷⁷ pracuje s označením „možný svět“. Za možný svět se zde myslí „náš“ aktuální svět a dále řada alternativ, které jsme s to myslet (tj. bez kontradikcí). Např. v jednom možném světě má Petr vlasy hnědé, v druhém fialové a ve třetím třeba Petr není vůbec.

O čem lze tedy vypovídat jako o „nutném“? Nutná vlastnost je taková, která se s daným individuem pojí ve všech možných světech, ve kterých existuje – nutné individuum je pak takové, které existuje ve všech možných světech. Jinými slovy: „*formule ,A‘ je ve světě ,H‘ nutně pravdivá právě tehdy, když je pravdivá ve všech [možných] světech ,H‘, které jsou možnými alternativami vůči [aktuálnímu] světu ,H‘.*“⁷⁸ Za nutné můžeme označit např. to, že člověk má tělo.

Co je tedy „nahodilé“? Nahodilá vlastnost je taková, která se s daným individuem pojí v tomto aktuálním možném světě, ale existuje jiný možný svět, kde se s oním individuem nepojí – nahodilé individuum je tedy takové, které sice v aktuálním možném světě existuje, ale je jiný možný svět, ve kterém není. Např. já, bílá barva papíru, budova kde se nacházím apod.

⁷⁴ Sousedík: Jsoucno a bytí, s. 11.

⁷⁵ ST I, 50, 5

⁷⁶ Narozen roku 1940, teorie publikována r. 1963.

⁷⁷ Kripke: Sémantické úvahy o modální logice.

⁷⁸ Kripke: Sémantické úvahy o modální logice, s. 156, upraveno.

4.2. *Bůh (a jeho existence)*

Ač k tomu svou prací směřujeme, v této kapitole se nesnažíme ukázat, že Bůh opravdu existuje, ale jaký je. Tj. co je vůbec to, jehož existenci se snažíme dokázat. Nejprve kýžené myšlenky stručně vyjádříme na základě předešlého výkladu a literatury (tj. vyjdeme z poznatků obecné metafyziky), a poté budeme postupovat systematicky podle Tomášovy Sumy proti pohanům (tj. budeme pohlížet spíše z hlediska speciální metafyziky). Tato druhá část je spíše rozšiřujícího charakteru, je možno ji při studiu přeskočit, avšak doutváří celkový dojem kýženého.

4.2.1. Bůh z hlediska obecné metafyziky

Bohem tedy rozumíme nějaké jsoucno, a to jsoucno nezávislé na našem myšlení, tedy jsoucno reálné. Od jiných reálných jsoucn se ale liší svou příčinou. Zatímco většinu jsoucn považujeme za jsoucna stvořená a tedy s nějakou vnější příčinou, Boha považujeme za jsoucno nestvořené, bez příčiny v obvyklém slova smyslu („*jsoucno, jež je samo od sebe*“⁷⁹).

Základní charakteristika Boha, ze které budeme vycházet, je ta, že je to nutné jsoucno. Tj. jsoucno, které existuje nutně, není nahodilé a neexistuje možný svět, ve kterém by neexistovalo.

Uvedli jsme, že každé jsoucno má dvě složky: esenci a akt bytí (existenci). Co je charakteristické pro nahodilé jsoucno? To, že má esenci, ale nemusí mít nutně existenci. My se však zabýváme nutným jsoucnem. Aby jsoucno bylo nutné, musí mít vždy jak esenci, tak i existenci. Existenci však nemá „obvyklým“ způsobem, tj. jako nahodilý akt bytí, ale jiným způsobem – totiž takovým, aby ji nemohlo za žádných okolností ztratit. Má existenci přímo jako neoddělitelnou součást své esence – přesněji – Boží esence je bytí. „*Je to absolutně nutné bytí samo.*“⁸⁰ „*Bůh [dokonce] není formálně dělitelný na esenci a existenci, zatímco ve stvořených věcech je rozdíl mezi esencí a existencí dokonce reálný.*“⁸¹

⁷⁹ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 446.

⁸⁰ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 446.

⁸¹ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 465.

Budeme-li se tedy v následujících částech zabývat důkazem Boží existence, rozumíme tím důkaz existence jsoucná, které má za esenci bytí. („*Bůh tedy nemá bytnost, která by nebyla jeho bytím,*“⁸² říká Tomáš.) Říkáme, že Bůh je tzv. subsistující (tj. existující samo o sobě) bytí.

Tím však naše charakteristika Boha nekončí. Vraťme se nyní k úvahám o první látce. Jak se liší první látka od Boha? Odpověď zní, že naprosto zásadně – první látka nemá bytí, je to čirá potence, zatímco Bůh má bytí nutně, esenciálně. Pokračujme v úvaze dále: je-li první látka čirá potence, co ji zdokonalí do podoby substance? Přeci bytí skrze substanciální formu, které se má k první látce jako akt k potenci. („*Každému jsoucnu prostřednictvím jeho esence uděluje dokonalost akt jeho existence.*“⁸³) Tato substance není dokonalá, je však působením bytí dokonalejší než první látka. Vzniká tak přirozeně otázka: ale co Bůh, který má bytí dokonalé, tj. který je bytím? Odpověď je taková, že je-li první látka čirá potence, je Bůh čirý akt (actus purus). A jako čirý akt je také nejvýše dokonalý, má největší (tj. neoddělitelnou) míru „zdokonalujícího“ bytí a není v něm žádná (pasivní) potence.

Joseph Gredt k tomu píše: „*Naprosto nekonečný akt neboli čirý akt musí v sobě zahrnovat neomezeně každou dokonalost. Pokud by mu totiž nějaká dokonalost chyběla nebo pokud by měl nějakou dokonalost v omezené míře, pak by již nebyl naprosto nekonečným aktem. Ten je tedy souhrnem všech dokonalostí bez hranic, je naprostou dokonalostí.*“⁸⁴

4.2.2. Bůh podle Sumy proti pohanům (speciální metafyzika)

Tomáš v Sumě proti pohanům postupuje tak, že nejprve dokáže Boží existenci (kapitola 13), a pak vypočítává, jaký Bůh vlastně na základě rozumové úvahy dále je (tento výčet zahrnuje prakticky zbylé kapitoly knihy). My zde velmi zjednodušeně přiblížíme některé tyto Tomášovy charakteristiky ze Sumy proti pohanům.

1. Bůh je věčný (ScG I, 15). Čas se projevuje změnou (v aristotelsko-tomistické filosofii je čas dán pohybem, což je proces od jednoho jsoucná k druhému a tudíž

⁸² ScG I, 22; s. 66.

⁸³ Sousedík: Jsoucná a bytí, s. 46.

⁸⁴ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 458.

změna; „čas je to, čím počítáme pohyb“⁸⁵) a Bůh je neměnitelný – v tom slova smyslu, že nepodléhá žádným změnám. Nemůže podléhat velkým změnám, jelikož je jeho existence svou vlastní esencí – a tudíž nemůže vznikat a zanikat. Kdyby byl okamžik, kdyby Bůh neměl svou existenci, nenáležela by jeho esenci (což ale náleží). Nemůže také podléhat malým změnám, jelikož je čirý akt. Nadto nemohl mít počátek, jelikož je první příčinou (jak Tomáš dokazuje v důkazech existence).

2. Bůh není hmota (ScG I, 17). Jelikož je Bůh čirý akt a není v něm žádná pasivní (tj. jiná než aktivní) potence, nemůže být hmotou. Hmota totiž má vždy nějakou pasivní potenci – např. dělit se, měnit barvu, tvar apod. Bůh tedy také není tělem (ScG I, 20).

3. V Bohu není žádná složenina čili je jednoduchý (ScG I, 18). Důvodů je mnoho, zestručněme je v tvrzení, že nelze nalézt hledisko, podle kterého by byl Bůh dělitelný. Není možné jej dělit na hmotu a části, esenci a bytí, první látku + substanciální formu, substanci a akcidenty. Ve všech těchto případech nacházíme kontradikce.

4. Bůh je jeden (ScG I, 42). Kdyby totiž bylo více Bohů, museli by se od sebe nějakým způsobem lišit. „Ale není totiž možné, aby byla nějaká dvě nejvyšší dobra.“⁸⁶ Jsou-li dvě individua, která mají naprosto shodné vlastnosti, a tedy není nic, v čem by se lišili, nemůže se jednat o dvě individua, nýbrž o jedno.

5. Boží rozumění je jeho bytností (ScG I, 45) čili Bůh poznává poznáním sebe, on je poznáním. Poznání se totiž děje zdokonalováním poznávajícího, nepřechází od poznané věci k poznávajícímu. Bůh je nanejvýš dokonalý, tudíž jiné věci poznává poznáním sebe.

6. V Bohu je svoboda vůle (ScG I, 88). V porovnání se zvířetem, které je nesvodné a jedná na základě pudů, je člověk svobodný. Může se rozhodnout, zdali půjde chůzí či poběží. Toto rozhodnutí vychází z rozumu. Bůh však má dokonalejší intelekt než je lidský rozum, a proto je zajisté svobodný. Svoboda však neznamena chtít cokoli, ale spíše chtít dobro. Jelikož je Bůh nanejvýše dokonalý, je nanejvýše dobrý a ani nemůže chtít zlo (ScG I, 95).

⁸⁵ Machula: Filosofie přírody, s. 73.

⁸⁶ ScG I, 42; s. 91.

Na závěr této části si uvědomme jednu věc: ačkoliv je Tomáš katolík a snaží se obhájit „křesťanského“ Boha, při úvahách o Bohu na půdě filosofie jsme nedošli k tomu, že by Bůh např. měl tři osoby (Otec, Syn a Duch svatý), že by Bůh stál nějakým zvláštním způsobem o člověka, natož že by mu sliboval vzkříšení a život věčný. To vše je záležitostí až křesťanské věrouky.

5. Důkazy Boží existence před Tomášem

V této kapitole se pokusíme nastínit dva myšlenkové postupy o důkazech Boží existence z doby předcházející Tomášovi. První Aristotelův, na který Tomáš navazuje, druhý Anselmův, vůči kterému se naopak vymezuje.

5.1. *Jsoucnost nejvyšší bytnosti: Aristoteles*

Aristoteles ze Stageiry (384-322 př. Kr.) ačkoliv byl žák Platonův, vytváří postupně filosofický systém od Platóna odlišný. Během svého života byl učitelem Alexandra Velikého, založil v Athénách svou školu Lykeion a před koncem života uprchl z Athén, kde mu hrozil trest smrti. My zde nyní stručně představíme úvahy obsažené v 12. knize jeho *Metafyziky*.

Aristoteles rozlišuje tři podstaty.⁸⁷ První dvě jsou smysly vnímatelné a pohybují se (živá a neživá tělesa), třetí je nepomíjející a nehybná podstata. Tuto „třetí podstatu“ Aristoteles posléze nazývá „nejvyšší bytností“, tedy Bohem. Avšak není smysly vnímatelná, a proto se musíme ptát, jak k její existenci došel.

Vychází se zde z předpokladu, že pohyb (tedy změna – viz první cesta ze *Sumy* proti pohanům) a s ním spojený čas zde byl vždy (tím se liší od Tomášova katolického pojetí). Pohyb působí pohybující, který se ale sám pohybuje. Tento pohybující nemůže být v potenci, ale musí být v aktu (jinak by jistě nemohl pohybovat). Do tohoto aktu musí být uveden, třeba jiným jsoucnem v aktu atd. Musíme tak v posledku narazit na jsoucno, které je nepomíjející v aktu. („*Musí tedy být takový počátek, jehož podstatou je skutečnost* [=akt bytí, bytí samo].“⁸⁸) Aristoteles tak dochází k závěru, že musí být nejdřív skutečnost (akt bytí), a teprve potom možnost (potence). Tato „skutečnost“ je neměnná, věčná, je to Bůh.

Jeho slovy: „*Proto je také něco, co pohybuje. Ježto však pohybované a pohybující zároveň je středem* [myslí se střední člen v řadě pohybovaných], *je tedy něco, co*

⁸⁷ XII Met. I.

⁸⁸ XII Met. VI.; s. 287.

pohybuje, aniž je pohybováno, a co je věčné, podstata [bytnost] a skutečnost [bytí] zároveň. „⁸⁹

Nutno ještě podotknout, že Aristoteles se k „vyššímu jsoucnu“ neodkazuje pouze v *Metafyzice*, ale též ve *Fyzice*, odkud jeho „cesty“ přebírá Tomáš do své *Sumy* proti pohanům. Už z toho je zřejmé, že Tomáš (ač má některé výhrady proti Aristotelovým kosmologickým východiskům) Aristotelovy postupy přijímá.

5.2. *Jsoucnu, nad něž větší nelze myslet: Anselm z Canterbury*

Anselm z Canterbury⁹⁰ (1033-1109) byl benediktin původem z Itálie. Postupně se stal převorem a opatem v opatství Bec (Francie), následně po svém příteli Lafrancovi arcibiskupem v Canterbury. Po dobu svého episkopátu vedl spory se světskou mocí, které vyústily i v jeho odchod do exilu. Jeho myšlení bývá shrnováno větou: „věřím, abych pochopil“.

Jak ukazuje bakalářská práce Marty Jarošové⁹¹, Anselm ve svých spisech popisuje více důkazů Boží existence, než pouze onen jeden nejznámější – totiž ontologický (název „ontologický“ sám Anselm nepoužíval, vznikl až později). Ve svém *Monologionu* nejprve uvádí zřejmě tři aposteriorní důkazy⁹², a teprve až v *Proslogionu* přichází s věhlasným „jsoucnem, nad něž větší nelze myslet“. My se však pro naše potřeby spokojíme s výkladem tohoto „polemického“ apriorního ontologického důkazu.

Důkaz je založen na této úvaze⁹³: Věříme, že Bůh je něco, nad co větší nelze myslet. Dále, každý je pod touto formulací s to něco nahlédnout ve své mysli. Je však třeba rozlišovat nahlédnutí věci ve své mysli (kdy je nahlédnuté v mysli – tedy existuje pomyslně) a ve skutečnosti (kdy nahlédnuté existuje reálně). Každý tedy může nahlížet Boha jako pomyslně existujícího.

Máme-li Boha v nahlédnutí jako pomyslně existujícího, jsme s to jej ale myslet i jako reálně existujícího. (Podobně jako když si umím představit jistý pokoj vymalovaný,

⁸⁹ XII Met. VII; s. 289.

⁹⁰ Srv. Karfíková: úvodní stať in: *Fides quaerens intellectum*, s. 4n.

⁹¹ Jarošová: *Důkazy boží existence Anselma z Canterbury*.

⁹² Jarošová: *Důkazy boží existence Anselma z Canterbury*, s. 11n.

⁹³ Srv. Anselm z Canterbury: *Proslogion* in: *Fides quaerens intellectum*, s. 35n.

ačkoliv není, jsem s to myslet, že by reálně mohl být vymalovaný.) Nicméně „*je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího*“⁹⁴ – totiž něco mající existenci. A to je rozpor. Proto to, nad co nic většího nelze myslet – tedy Bůh –, musí existovat i reálně, čímž Anselm dokazuje Boží existenci. De Libera k tomu dodává: „*Existující myslitelné maximum nelze myslet jako nejsoucí.*“⁹⁵

Tomáš tento Anselmův důkaz nepřijímá, ale dokonce odmítá. Jeho hlavní výtku směřuje na neoprávněné posuzování Boha jako poznatelného nahlédnutím. Více o tomto odmítnutí uvedeme v následující kapitole.

⁹⁴ Anselm z Canterbury: Proslogion in: Fides quaerens intellectum, s. 35.

⁹⁵ De Libera: Středověká filosofie, s. 303.

6. O prokazatelnosti Boží existence vůbec

V této kapitole se pokusíme vyložit Tomášovy názory ohledně možnosti dokazování Boží existence. Chceme tak odpovědět na otázky, zdali je vůbec potřebné Boha dokazovat, zdali je to možné – a pokud ano, tak jak; zdali toto dokazování neodporuje křesťanské víře a jak může být Bůh od tvorů poznán.

Tomáš se této problematice věnuje na začátku první knihy Sumy proti pohanům (kap. 4 –12) a v otázkách 2 a 12 první části Sumy teologické. My si tyto okruhy rozdělíme do několika podkapitol.

6.1. *Je samo sebou zřejmé, že Bůh jest?*

Takto zní nadpis článku ze Sumy teologické.⁹⁶ Tomáš je toho mínění, že není samo sebou zřejmé, že Bůh jest, a proto je třeba jeho existenci nějak doložit.

Abychom jeho mínění porozuměli, je třeba si vyložit, co znamená, že je něco samo sebou zřejmé. Samozřejmost je dána tím, že výpověď se nutně vztahuje k vypovídánému pravdivě čili že vypovídáný pojem je součástí vypovídáného. Máme větu: „Člověk je živočich.“ Je tato výpověď samozřejmá? Je, ale nemusí nám to být zřejmé – podle toho zdali víme, co je „člověk“ a „živočich“. Tak rozlišujeme dvojí podobu samozřejmosti: pro nás a o sobě. Že člověk je živočich je samozřejmé o sobě, nám se to stane samozřejmé v okamžiku, kdy pochopíme, že „člověk“ je z definice „živočich rozumný“.

Máme-li pak tvrzení „Bůh je“, Tomáš říká, že je sice pravdivost samozřejmá o sobě, ale nikoliv pro nás, protože neznáme Boha. Nepoznáváme ho vzhledem jako existujícího. Tímto také argumentuje proti ontologickému důkazu Boží existence – totiž že jsme s to poznat ideu Boha z jeho pojmu, ale nikoliv jeho existenci. Tomáš dokonce upozorňuje, že věta „Bůh je“ je pravdivá, protože vyjadřuje Boží esenci (čili bytí), podobně jako věta „člověk je člověk“.⁹⁷ Nicméně stále to nejsme s to vědět samozřejmě. Věta, že „Bůh je“ „není nám sama sebou zřejmá, nýbrž potřebuje být dokázána tím, co jest nám

⁹⁶ ST I, 2, 1; s. 15.

⁹⁷ Srv. ScG I, 10 a 11; s. 41-42.

více známo vzhledem k nám a méně známo podle přirozenosti, totiž účinky.“⁹⁸ Tomáš také upozorňuje, že kdyby byla Boží existence samozřejmá (pro nás), nemohl by nikdo myslit opak (podobně jako nejsme s to myslet kružnici, která by nebyla kulatá) – dokládá však, že Boží neexistenci je možno myslet.⁹⁹

6.2. Je možno Boží existenci dokázat?

Tomáš soudí, že Boží existenci je možno dokázat. Rozlišuje dva důkazní postupy, které bychom dnes nazvali jako apriorní a aposteriorní.¹⁰⁰ K aposteriornímu způsobu se staví s odstupem, ale prosazuje aposteriorní důkaz. Vychází totiž z příčiny a účinku, kdy z pozorovatelných účinků je možno vyvodit nějakou smysly nepozorovatelnou příčinu, byť ne nejzřejměji, avšak u příčiny ani nemusíme vědět, že je skutečně příčinou nějakého účinku.

Zajímavá je však námitka, kterou Tomáš uvažuje proti možnosti dokázat Boží existenci¹⁰¹: totiž že Bůh je poznatelný z víry – je to článek víry, jak říká, a proto nemůže být poznán. Jelikož je-li něco článkem víry, zřejmě to nemůže být poznáno. Na to Tomáš odpovídá překvapivě tak, že „*jsoucnost Boží a jiné takové, co může být známo o Bohu z přirozeného rozumu ... nejsou články víry, nýbrž jdou před články.*“¹⁰² Jinými slovy nepřipouští to, že by Boží existence byla poznatelná pouze vírou, ale protože je poznatelná i rozumem, jedná se o tzv. preambuli víry¹⁰³. Tedy o tu pravdu, která je poznatelná rozumem a pomáhá nám v přijetí rozumem nepoznatelných článků víry.

Vzniká však otázka, jak může zároveň být i nebýt Boží existence článkem víry. Na tuto otázku Tomáš odpovídá jednoduše: ne všichni lidé jsou s to z různých důvodů dojít k poznání Boha rozumem, a proto je moudré jim tuto pravdu předložit jako pravdu víry.¹⁰⁴

⁹⁸ ST I, 2, 1; s. 16.

⁹⁹ Vychází z Aristotela IV. Met.; dále cituje žalm 52, resp. 53; srv. ST I, 2, 1; s. 15

¹⁰⁰ Srv. ST I, 2, 2; s. 17.

¹⁰¹ Srv. ST I, 2, 2; s. 17 a ScG I, 12; s. 43n.

¹⁰² ST I, 2, 2; s. 17.

¹⁰³ Pojem “preamble“ pochází z latinského znění textu.

¹⁰⁴ Srv. ScG I, 4; s. 32n.

6.3. *Jak může být Bůh od tvorů poznán?*

Uvedli jsme Tomášovo mínění, že přímo nepoznáváme nazíráním Boha jako existujícího. Jinak řečeno nepoznáváme Boha takového, jaký je, oproti tomu jako poznáváme (čili nazíráme¹⁰⁵) tuto knihu, tento stůl či tohoto člověka. Kdybychom jej totiž takového nazírali, nemuseli bychom se vůbec v této práci věnovat dokazování jeho existence, která by tím byla evidentní. Nyní se toto téma pokusíme přiblížit blíže, ale zároveň vyzýváme i použití některých poznatků z teologie, čímž chceme mj. ilustrovat tehdejší provázanost těchto disciplín (filosofie je zde i jako nástroj k osvětlení provázanosti pravd víry).¹⁰⁶

Proč nemůžeme nyní Boha s jeho bytností nazírat? Tomáš má pro tuto otázku jednoduchou odpověď¹⁰⁷: protože jsoucna od sebe odlišná poznáváme rozumem skrze smysly. Rozum sice je s to smyslové vjemy nějakým způsobem vyhodnotit, ale není s to je bez nich uchopit. Nemohu tedy poznat ten a ten tvar nebýt zraku či hmatu, nemohu posoudit mluvené slovo nebýt sluchu atd. Rozum je sice s to provádět různé operace jako abstrakce aj., nicméně bez základních vjemů se neobejde. A Bůh (jak bylo jinde prokázáno) nemá tělo. Tudíž nemáme jak jej přímo poznávat nazíráním. Naše smysly jsou zde doslova bezmocné. Bezmocný není rozum – ale v tom smyslu, že z účinků smyslově vnímatelných může usoudit na Boha, a to pomocí důkazů jeho existence, nikoliv nazíráním.¹⁰⁸

Jak tedy můžeme nahlédnout Boha? Rozum sice je s to poznávat skrz zobecňování i cosi nehmotného, ale poznání Boha je mimo jeho přirozenost.¹⁰⁹ Jedinou možností je rozum vybavit něčím, co mu umožní poznávat jsoucna, která člověka přesahují, nějak mimopřirozeně nebo dokonce nadpřirozeně¹¹⁰. A zde již počínáme hledat cesty spolu s teologií. Této výbavě se podle Tomáše může člověku dostat a nazývá se „světlo

¹⁰⁵ Termínem „nazírání“ míníme poznávání přímo, nikoliv pomocí něčeho zprostředkujícího. Viz poznámka č. 28 in Šanda: O habituální milosti, s. 74.

¹⁰⁶ Pro celou podkapitulu budeme vycházet z ST I, otázky 12; s. 85-106.

¹⁰⁷ Srv. ST I, 12, 11 a 3; s. 101n a 89n.

¹⁰⁸ Srv. ST I, 12, 12; 103n.

¹⁰⁹ Srv. ST I, 12, 4; 90n.

¹¹⁰ Za „mimopřirozené“ se označuje to, co neodpovídá přirozenosti daného jsoucna (např. pro člověka je mimopřirozené létat, ne tak pro ptáky), za „nadpřirozené“ se označuje to, co není přirozené pro žádné stvořené jsoucno. Srv. poznámka 29 in Šanda: O habituální milosti, s. 77.

slávy“. Jedná se o zvláštní nadpřirozený dar člověku (akcident kvality) od Boha, pomocí kterého je člověk s to přímo nazírat Boha.¹¹¹ Toto „světlo slávy“ je člověk s to podle tradiční nauky církve získat, zemře-li ve stavu milosti.¹¹²

Možnost dosažení stavu nazírání Boha je podle Tomáše dána i tím, že podle víry jsme s to dosáhnout stavu nejvyšší blaženosti. Tato blaženost pak musí spočívat právě v tomto nazírání Boha. Spočívala-li by totiž v něčem jiném, nebyla by to nejvyšší blaženost, protože za nejvyšší dobro se považuje Bůh.¹¹³ Bůh tedy může být od člověka nazírán, ale nikoliv pouhým přirozeným rozumem, nýbrž rozumem vybaveným nadpřirozenými poznávacími schopnostmi.

¹¹¹ Srv. ST I, 12, 5; s. 93.

¹¹² Srv. celý traktát Šanda: O habituální milosti.

¹¹³ Srv. ST I, 12, 1; s. 86.

7. Suma proti pohanům: rekonstrukce z Fyziky

Suma proti pohanům vznikala za Tomášova pobytu v Paříži a byla dokončena v Itálii, tedy někdy po roce 1259, a je tak starší než Suma teologická. Suma má čtyři díly – postupně se věnuje Bohu, stvořenému, etice a křesťanským tajemstvím.¹¹⁴ Jak však název napovídá, nejedná se o práci, jejímž hlavním cílem je upevnit ve víře křesťanstvo, ale dát misionářům do rukou nástroj, jak intelektuálně zapůsobit na jinověrce, zejména na muslimy¹¹⁵. Jedná se tedy hlavně o jakousi příručku sloužící misionářům, nikoliv polemický text adresovaný pohanům. Jako taková příručka pak nevyhází hlavně ze Zjevení, ale z přirozeného rozumu. V oblasti arabského světa „vládl“ Aristoteles, i proto je většina postupů vedena za pomoci jeho myšlení a v sumě najdeme mnohé odkazy na Aristotelovy spisy.

Důkazy Boží existence nalezneme v začátku prvního dílu, v kapitole 13. Jedná se vlastně nikoliv o Tomášovy vlastní postupy, ale o kompilaci z různých autorů. Tomáš zde rekonstruuje dvě cesty k závěru, že Bůh existuje, které přebírá z Aristotelovy Fyziky. O těchto cestách, které se zde pokusíme popsat a zestručnit, však dlužno říci, že jsou „*dlouhé a nesnadné*“¹¹⁶, zejména v porovnání s důkazy ze Sumy teologické. Pro větší přehled proto budeme text co nejvíce členit do podkapitol. Vedle těchto nalezneme okrajově v téže kapitole další tři důkazy: dva převzaté z Metafyziky (z první příčiny a nejvyšší pravdivosti) a jeden od Jana z Damašku (z řízení věcí).

¹¹⁴ Srv. Kenny: Tomáš Akvinský, s. 19.

¹¹⁵ Muslimové jakoby Tomáše činili neklidným - na jejich adresu se nevyjadřuje příliš lichotivě: „Avšak ti, kdo zaváděli mezi lidmi falešná náboženství, postupovali opačnou cestou, jak je patrné u Mohameda, který zmátl národy sliby tělesných rozkoší, k jejichž touze dráždí tělesná žádostivost. Zavedl také příkázání shodná s tím, co slíbil, a zcela povolil uzdu tělesné žádostivosti, kterou tělesní lidé ochotně poslouchají. Nepodal také žádné důkazy pravdivosti, kromě takových, které každý rozumný člověk obvykle musí poznat přirozeným důmyslem; ba dokonce to pravdivé, čemu učil, také promíchal s různými bajkami a nejklamnějšími poučkami.“ ScG I, 6; s. 37.

¹¹⁶ Kenny: Tomáš Akvinský, s. 20.

7.1. První cesta

7.1.1. Základní teze

První cesta¹¹⁷ je založena na pohybu a Bůh je zde vnímán jako nehybný hybatel. My dnes pohybem rozumíme většinou přemístění, nicméně je třeba vyjasnit, že Aristoteles a posléze Tomáš chápali pohyb širěji. Když mluví o pohybu, myslí tím změnu čili přechod z potence do aktu.¹¹⁸ Základní druhy změn jsou změna malá (akcidentální) a velká (substanciální) čili vznik/zánik substance. Mezi akcidentální změny řadíme právě místní pohyb (tedy pohyb v dnešním slova smyslu), dále např. alternaci (změna akcidentu kvality) či zvětšování a zmenšování (změna akcidentu rozlehlosti)¹¹⁹. Machula upozorňuje, že změna je „*postupné přecházení z potence do aktu*“¹²⁰ čili nejedná se o jakousi náhlost. Jsme tak s to rozlišit 3 fáze věci:¹²¹ 1) věc je pouze v potenci – ještě se nemění; 2) věc je částečně v potenci a částečně v aktu – tedy se mění, uskutečňuje se, přechází od jednoho k druhému; 3) věc je plně v aktu.

Základní struktura důkazu je pak takováto:

1. „*Vše, co se pohybuje, je pohybováno druhým.*
2. *Onen pohybující se buď pohybuje, nebo nikoli.*
3. *Jestliže se nepohybuje, tak tedy máme tvrzení, že je nutno mít nějakého nehybného hybatele, a jeho nazýváme Bohem.*
4. *Pokud se však pohybující pohybuje, tak tedy je pohybován opět jiným pohybujícím*“¹²² – viz 2.

Tato základní struktura se zdá být docela jednoduchá, avšak je nutno uvedená tvrzení verifikovat a odpovědět na myslitelné námitky. Nyní klademe dva okruhy otázek:

1. Je tomu skutečně tak, že vše, co se pohybuje, je pohybováno druhým? Není možné, aby se něco pohybovalo samo ze sebe?

¹¹⁷ Celá argumentace srv. ScG I, 13; s. 45n

¹¹⁸ Problematika pohybu srv. Machula: Filosofie přírody, s. 54n.

¹¹⁹ Viz V Phys. I; s. 128.

¹²⁰ Machula: Filosofie přírody, s. 57.

¹²¹ VI Phys. IV; s. 153n ve znění Machula: Filosofie přírody, s. 55.

¹²² ScG I, 13; s. 45.

2. Není možné, abychom se vyhnuli nehybnému hybateli tím, že budeme postupovat do nekonečna v řadě pohybujících se hybatelů? Čili že pohybovaným pohybuje pohybující, který je pohybován jiným pohybujícím a ten zase jiným pohybujícím atd. Nemohli by tito pohybující být propojeni v kruhu (tedy že poslední hybatel je pohybován opět prvním pohybujícím)?

7.1.2. Odpověď na první námitku

Autor pochopitelně stojí na svém a neoprávněnost první námitky se snaží dokázat třemi argumenty. Obhajovaná teze zní: „*Vše, co se pohybuje, je hýbáno druhým.*“¹²³

7.1.2.1. První argument

Vycházíme z toho, že pokud se něco pohybuje, může to mít pouze dvě možnosti toho, kde je zdroj pohybu. První možnost je, že zdrojem pohybu je nějaký vnější hybatel, což ladí s Tomášovým důkazem. Druhá možnost je ta, že pohybovaný má základ svého pohybu v sobě – kdyby se tato možnost ukázala jako možná, důkaz by měl vadu.

Tomáš vezme pohyb takového a rozdělí jej na části, jelikož vychází z aristotelovského „*každý pohyb je dělen podle pohybů částí pohybovaného*“¹²⁴. Nyní uvažuje následovně: pohyb je dán pohybem částí onoho pohybovaného. Bez oné pohybující se části by pohyb neprobíhal. Kdyby tato byla v klidu, byl by v klidu i celek. Tu by bylo zřejmé, že pohyb tohoto celku je závislý na pohybu této jedné části a tudíž nevychází z celku, nýbrž z části. Avšak co když je ona část v pohybu – sama ze sebe? S touto možností polemizuje účinněji Aristoteles, když píše: „*U toho, co není pohybováno něčím, není vůbec nutné, že by ve svém pohybu ustalo proto, že jiné jest v klidu; ale je-li něco v klidu proto, že jiné ustalo ve svém pohybu, musí nutně být pohybováno něčím.*“¹²⁵ Čili poukazuje na skutečnost, že část se nikdy nepohybuje sama ze sebe, ba kvůli celku.

Asi jako první příklad takového celku nás napadne člověk. Aristoteles uvádí na různých místech dva důvody, proč se člověk (resp. bytost oduševnělá) nemůže

¹²³ ScG I, 13, s. 45.

¹²⁴ Poznámka Antonína Kříže č. 658 k VI Phys. IV; s. 336.

¹²⁵ VII Phys. I; s.173.

pohybovat sám od sebe. První¹²⁶, že kdyby tomu tak bylo, bylo by v moci člověka svůj pohyb zastavit, což nepozorujeme (nemyslíme pohyb výlučně místní). Druhý¹²⁷, že by beztak u místního pohybu bylo třeba rozlišit pohybované a pohybujícího. Oním pohybovaným by bylo tělo, pohybující by byla duše, podobně jako lodník řídí loď – je původcem jejího pohybu, ač ho nevidíme.

7.1.2.2. Druhý argument

Druhý argument tkví ve výčtu možností místního pohybu a jejich postupnému vyloučení. K jeho vysvětlení však ještě potřebujeme ozřejmit Aristotelovy pojmy pohybu přirozeného a protipřirozeného¹²⁸. Protipřirozeně se pohybuje něco tehdy, když se pohyb odvíjí od něčeho jiného, než od své přirozenosti. Např. zdvihnu-li kámen ze země, ten se pohybuje protipřirozeně. Přirozený pohyb kamene by analogicky byl pád dolů.

Tomáš nejprve vyloučí protipřirozený a nahodilý pohyb (nahodilé se pohybuje v závislosti na celku) a zbude mu tak pohyb přirozený. Tento může být buď na základě oduševnělého (živé substance), nebo tíhy a lehkosti¹²⁹. Oduševnělé se pak pohybuje v závislosti na duši a neoduševnělé na základě odstranění brzdící překážky a v závislosti na své přirozenosti (kterou ale mají výlučně skrze bytí). Tedy dochází k závěru, že u žádných z možností není možný pohyb sám ze sebe.

7.1.2.3. Třetí argument

Třetí argument vychází z potence a aktu. Základní myšlenka zní, že nic, co je v potenci, nemůže samo sebe dostat do aktu – a tudíž vždy je k pohybu (přechodu z potence do aktu) třeba vnější hybatel. Představme si různé možnosti barvy prkna: bělost a modrost. V aktu je nyní bělost, má bytí. Kdyby modrost „chtěla“ být v aktu, nemohla by to učinit už jenom proto, že by aktuálně nebyla. Co by pak mohlo učinit prkno modrým? Jistě kdeco, ale jistě ne ona modrost, která aktuálně není.

¹²⁶ VIII Phys. IV; s. 200.

¹²⁷ VIII Phys. IV; s. 199.

¹²⁸ Srv. VIII Phys. IV; s. 199.

¹²⁹ Zde je třeba udělat drobné vysvětlení. Tomáš žil v představě své doby, a sice že všechna tělesa se skládají různým poměrem ze 4 živlů: vody, země, vzduchu a ohně. Podle poměrného zastoupení pak také mají „hustotu“ čili mají tendenci za určitých podmínek spíše klesat (těžké), nebo stoupat (lehké). Srv. Sousedík: Jsoucnost a bytí, s. 25.

Z těchto tří uvedených argumentů se nám zdá onen třetí nejpřesvědčivější.

7.1.3. Odpověď na druhou námitku

Druhou námitku Tomáš vyvrací opět třemi argumenty. Jeho teze zní: „*U hýbajících a pohybovaných nelze postupovat do nekonečna.*“¹³⁰

7.1.3.1. První argument

První argument spočívá v poukázání na důsledek, kdyby uvedená teze neplatila. Tělesa by se musela pohybovat nekonečně, resp. přinejmenším jedno by se muselo pohybovat nekonečně, které by pak pohybovalo jinými, ale i to by muselo být pohybováno zase jiným. Zdá se nám, že by musela tak být dvě nekonečná tělesa, která by se navzájem pohybovala. Aby byla nekonečná, musela by mít bytí za součást esence, což není možné, aby byla dvě taková tělesa. Tudíž jsou konečná. Pakliže jsou konečná, nemohou se pohybovat nekonečně.

7.1.3.2. Druhý argument

Druhý argument vychází z následující představy: máme pohybovaného „A“, ten je pohybován nějakým hybatelem „B“, ten zase jiným hybatelem „C“. Pokud poslední jmenovaný C ustane ve své činnosti, zjevně se nebudou pohybovat ani A a B. Tedy bez tohoto „prvního“ pohybujícího pohyb dalších pohybujících není možný. Avšak tento „první“ je rovněž pohybován, a proto není „první“, nýbrž „střední“. Měli bychom tak nekonečně dlouhou řadu těchto středních hybatelů bez prvního hybatele, který by je byl s to rozhábat, čili pohyb by bez prvního hybatele nebyl možný. (A tento musí být nehybný, neboť pak by byl opět středním.)

7.1.3.3. Třetí argument

Třetí argument je nám jeví jako nepřesně vyložený a spekulativní. Uvažuje se v něm z pozice prvního hybatele, který má nějaký účel, ke kterému věci pohybuje. Tyto věci se pak stávají nástrojem k dosažení cíle a jejich pohyb pozorujeme. Kdyby tento hybatel nebyl, ani by nepohyboval těmito nástroji (což ale pozorujeme), a proto musí být.

¹³⁰ ScG I, 13; s. 47.

7.2. *Druhá cesta*

Poté co Tomáš vyložil první cestu, ihned počíná vykládat druhou cestu¹³¹. Ta je rovněž založena na hledání prvního nehybného hybatele. Oproti první je více spekulativní. Podle našeho mínění je v tomto důkazu příliš „možného“ na to, aby se došlo evidence.

Tomáš začíná druhou cestu u obhajoby tvrzení, že vše, co se hýbe, je pohybováno. Pohyb postupně rozdělí na pohyb pohybovaného případečný (nahodilý) a o sobě a ukazuje, že tyto nemohou být základem pohybu. Tím pak musí být hybatel nehybný.

7.2.1. První krok

Obhajoba teze, že vše, co se hýbe, je pohybováno.

7.2.1.1. První argument

První argument spočívá v úvaze o možnosti a nahodilosti. Že dané tvrzení platí v některých případech je podle něho nesporné, klade si však otázku, zdali tvrzení platí ve všech případech (tedy nutně) anebo pouze v některých případech (tedy nahodile). Co by znamenalo, kdyby tvrzení platilo nahodile? Že totiž existují pohybované věci, které nejsou pohybovány jinými – dokonce je možný svět, kde by se toto dalo říci o všech věcech. To však je v rozporu s naší zkušeností, kdy je nám zjevné, že nějaký hybatel zapříčiní pohyb druhého, který by se jinak nepohnul. Buď je tak možno připustit, že se žádné věci nepohybují, nebo je třeba říci, že se věci nemohu tak mít. Že by se věci nepohybovaly, se však jeví jako vyloučené, už kvůli jejich vzniku. A proto je třeba uznat, že vše, co se hýbe, je pohybováno něčím nutně.

7.2.1.2. Druhý argument

Druhý argument předkládá nejprve hypotézu, kterou však posléze vyvrací a ukazuje, že kdyby se věci měly podle ní, vznikl by spor. Totiž představme si dvě jsoucna, která jsou spojena v jednom jiném. Tomáš uvádí za příklad Sokrata, u kterého je spojeno bílé a hudební. Mohlo by se zdát, že tato dvě jsoucna jsou spolu spojena nutně. Kdybychom však jedno z nich našli bez druhého (Platón hudební, nebílý), mohlo by se zdát, že i

¹³¹ Celá argumentace srv. ScG I, 13; s. 48.

druhé můžeme nalézt bez prvního. Stejně by se mohlo zdát, že můžeme nalézt hybatele bez pohybovaného a pohybovaného bez hybatele.

V čem je tato hypotéza mylná, Tomáš ukazuje dále. Kdyby byl pohybovaný sám o sobě zároveň pohybujícím, musel by se pohybovat tímž způsobem pohybu, kterým se on sám pohybuje. Čili uzdravující se by byl sám ze sebe uzdravován, učící se by sám sebe učil atd. To se však považuje za nemožné, „*neboť je nutné, aby ten, kdo učí, měl vědění, kdežto ten, kdo se učí, aby je nutně neměl, takže stejný by stejně měl a neměl, což je nemožné.*“¹³² Nebo by se pak mohl pohybovat jiným způsobem pohybu – a byl by sám sobě prvním hybatelem.

7.2.2. Druhý krok

To, co nazýváme druhým krokem, plynule navazuje na první. Pokračujeme v započaté spekulaci o hybateli, který pohybuje sám sebou jiným způsobem, než se pohybuje o sobě. Tento hybatel buď může být sám nehybný, čímž by se vyřešily mnohé nesnáze a prokázalo by se kýžené, nebo se pohybuje. Vezměme tedy, že se pohybuje. Jako takový se tedy může pohybovat buď způsoby již probranými a vyvrácenými (čili o sobě), nebo tak, že jedna jeho část je pohybovaná a druhá pohybující. Takové rozvržení, udává Tomáš, odpovídá živočichům, kdy duše hýbe tělem.

Mohlo by se tedy zdát, že je to tedy živočich ten, co se hýbe a není pohybován. Avšak ani živočich se nepohybuje čistě ze sebe, ale nahodile. Jeho „hybatelem“ je totiž strávený pokrm nebo nadechnutý vzduch. Vedle toho jsou živočichové „porušitelní“ – tělo se nepohybuje samo od sebe, duše bez těla by ničím nepohnula. Živočich nadto není věčný, aby byl s to se věčně pohybovat. Tomáš dále uvažuje nad možností, že by byl jakýsi hybatel, který by zajišťoval neustálou existenci nějakého živočicha. Tento by však sám nemohl být živočichem, ani by tuto funkci nesplnili všichni živočichové najednou (nejsou všichni současně). Takovým hybatelem by mohl být pouze někdo, kdo se pohybuje věčně – tedy Bůh.

Tomášovými slovy: „*Z toho se dá poznat, že nic pohybujícího se samo sebou nepohybuje se jednou provždy, pohybuje-li se to samo sebou nebo případečně. ... Zbývá*

¹³² ScG I, 13; s. 48.

*tedy, že první hybatel, pohybující sebou samým, je pohybován hybatelem, jenž se nepohybuje [vůbec, tedy] ani o sobě, ani případečně.*¹³³

7.3. Další cesty

V uvedené kapitole najdeme prakticky výčtem další tři cesty¹³⁴. Těmto se však budeme věnovat pouze zběžně, jelikož i z Tomášova textu je zřejmé, že jsou v této sumě chápány jako vedlejší.

Třetí důkaz odpovídá Aristotelovu důkazu první účinné příčiny, jak je popsán v *Metafyzice*¹³⁵. Totiž že má-li vše svou příčinu, je nutno dojít k první příčině, tedy k Bohu. Tento postup je použit později zejména v *Sumě teologické*.

Čtvrtý důkaz vychází rovněž z *Aristotelovy Metafyziky*¹³⁶. Totiž že co je více pravdivé, je více jsoucí. Ze dvou klamů je jeden víc jsoucí než druhý, totiž ten, který je klamem méně. Tak se můžeme dostat k tomu, co je nejvíce pravdivé a zároveň nejvíce jsoucí – k Bohu.

Poslední důkaz pochází od Jana z Damašku. Tento vychází z řádu světa (tj. že rozdílné podstaty se zde „neminou“), ze kterého usuzuje na někoho, kdo řád řídí – na Boha.

7.4. Rozpor mezi Aristotelem a křesťanským učením

V závěru třinácté kapitoly¹³⁷ píše Tomáš o odchylnosti Aristotelových předpokladů od křesťanského učení. Nechce tím Aristotela znevážit, ale spíš upozornit čtenáře na to, co je zjevně k Aristotelovu odkazu přidat, aby to odpovídalo křesťanské pravdě – kterou pochopitelně Aristoteles nemůže znát. Nejpodstatnější rozpor je v otázce věčnosti světa. Zatímco Aristoteles vychází z předpokladu věčnosti světa (čili svět zde vždy byl a nevznikl), Tomáš prosazuje stvoření světa z nicoty. (Je-li jsoucno, musí být dříve nejsoucno; je-li svět, musí nejdříve nebýt.) A hned také poznamenává, jaké to má

¹³³ ScG I, 13; s. 50.

¹³⁴ ScG I, 13; s. 51n.

¹³⁵ Odkazuje II Met. II.

¹³⁶ Odkazuje II Met. I a IV Met. IV.

¹³⁷ ScG I, 13; s. 51.

důsledky pro důkazy Boží existence – totiž že uznáme-li stvoření, nutně musíme uznat i toho, kdo stvořil. Z toho pramení i možná nenápadný rozdíl mezi Aristotelem a Tomášem v usuzování, který důkaz je nejzákladnější. Zatímco Aristoteles se obšírně věnuje důkazům z pohybu a ty jsou pro něho zřejmě „nejhlubší“, v tradici tomismu to jsou nejspíš právě důkazy z první příčiny¹³⁸, ač bývá důkaz z pohybu uváděn na prvním místě.

¹³⁸ Srv. ST I, 2, 2; s. 17.

8. Suma teologická: Pět cest

V této kapitole se pokusíme vyložit Tomášovy důkazy popsané v Sumě teologické. Ta vzniká jako Tomášovo vrcholné dílo v posledních devíti letech jeho života. Má tři díly (kdy se druhý dělí na první a druhou část) a takto kopíruje svým obsahem Sumu proti pohanům. Rozdíl však tkví v tom, že Suma teologická je určena jako učební text pro studenty katolické teologie, a proto Tomáš vychází daleko více ze Zjevení. První díl vzniká v rozmezí let 1265-67 v Římě¹³⁹, další při pobytu v Paříži 1268-27 a poslední, nedokončený, v posledním roce jeho života v Itálii.

Pohlédneme-li do Sumy teologické po přečtení Sumy proti pohanům, nemůže nám neutkvět myšlenka, že zde Tomáš důkazy Boží existence poněkud odbyl. Jednoduché vysvětlení, proč tomu tak je, nabízí Roman Cardal – totiž že v době vzniku Sumy byla mentalita tak křesťanská a ateismus tak zanedbatelný, že Tomáš ani sám necítil potřebu zaobírat se podrobně něčím, co v křesťanském světě nikdo nezpochybňuje.¹⁴⁰ Proto také nejspíš nenajdeme v Sumě teologické žádné podrobné vysvětlení, jak by to dnes člověk mohl očekávat. Na straně druhé je třeba říci, že zdejší důkazy jsou v porovnání se Sumou proti pohanům daleko přehlednější a snazší na pochopení, čímž se ztrácí velký prostor pro námitky.

Důkazy¹⁴¹ zde Tomáš uvádí v prvním díle, otázce druhé, článku třetím. Jeho postup je takový, že nejprve uvede dva důvody, proč lze soudit, že není Bůh. Následuje protikladná záminka¹⁴² a Tomášových pět cest k prokázání, že Bůh je.

8.1. První cesta: pohyb

První cesta je vedena, stejně jako předešlé popsané, přes pohyb (čili změnu). Jedná se o jakési shrnutí Tomášových poznatků k této problematice, a proto ji nebudeme

¹³⁹ Srv. Kenny: Tomáš Akvinský, s. 26 a Pieper: Tomáš Akvinský, s. 22.

¹⁴⁰ Srv. Cardal: Bůh ve světle filosofie, s. 50.

¹⁴¹ Zdroj všech důkazů ST I, 2, 3; s. 18n.

¹⁴² Tomáš cituje biblickou knihu Exodus, kdy Bůh na Mojžíšovu otázku po Božím jméně odpovídá „Já jsem ten, který jsem.“ (Ex 3, 14) Podle mnohých výkladů však nelze toto Boží sdělení vnímat tím způsobem jako „Já jsem ten, který jsem nutně – ten, který má za svou esenci bytí.“ Otázka je, do jaké míry bere Tomáš mylně tento výklad za svůj a do jaké míry jej uvádí pouze jako příhodnou záminku pro úvahu o Boží existenci.

podrobně rozebírat. Postup lze vyjádřit takto: Vše pohybované je pohybováno někým. Z potence do aktu se však pohybované může dostat pouze skrze jiného, který již v témže aktu je – jako dřevo se stane teplé působením ohně, nikoliv sebe sama. Tento pohybovaný je dále pohybován jiným, ten zase jiným. Tak však nelze jít do nekonečna, protože bychom neobjevili původ pohybu a bez toho by pohyb nemohl být. Proto je první pohybující, od jiného nepohybovaný, tedy Bůh.

Na tomto místě však chceme probrat jednu zdánlivou nesrovnalost¹⁴³. Změna (pohyb) je přechod od jednoho k druhému, ze stavu potence do stavu aktu. Je tedy třeba, abychom měli jak předmět před změnou, tak během ní i po ní. Toto se nebude jevit problematické u akcidentální změny, ale u substanciální. Vzniká-li např. nový člověk, vzniká z něčeho, co není. Tedy před jsoucnem (cílovým stavem) je vlastně nic. A jak z „nic“ může něco vzniknout? Jak to může být předmět před změnou, když není? Odpověď na tuto otázku tkví v popření toho, že předmět před změnou by nebyl v žádné podobě. Je v podobě privace (odnětí) v první látce. Je zde jako tzv. objektivní potence, jako „*pouze možná esence*“¹⁴⁴. Moudrost nějakého reálně existujícího člověka je v něm v podobě subjektivní potence (základ je substance), zatímco před jeho narozením je pouze v objektivní potenci (zatím není nositel této potence substancí).

8.2. *Druhá cesta: příčinnost*

Druhá cesta vychází z principu kauzality. Tedy že vše, co vzniká, má mimo sebe příčinu svého vzniku. Na tomto místě je nejprve vhodné vyložit, co je příčina. Jedná se o „*pozitivní princip, z něhož něco reálně pochází jako na něm závislé v bytí.*“¹⁴⁵ Jedná se tedy o vztah závislosti vzniklého (čili účinku) na příčině, která dává bytí (bez kterého by vzniklé nebylo). Příčina musí nutně předcházet účinek. Takových příčin se tradičně vyjmenovávají čtyři: materiální (causa materialis), formální (c. formalis), cílová (c. finalis) a účinná (c. efficiens).¹⁴⁶ V tomto důkazu se budeme opírat o účinnou příčinu, tedy takovou, která činí z potence akt. Např. ohříváme-li vodu nad ohněm, oheň je účinnou příčinnou teplé vody. (Zatímco účelovou p. je teplota ohně, kterému se teplota

¹⁴³ Srv. Cardal: Bůh ve světle filosofie, s. 63n.

¹⁴⁴ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 353.

¹⁴⁵ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 420.

¹⁴⁶ Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 422.

vody blíží jako k svému cíli; formální p. je akcidentální forma ohřívající se vody; materiální p. je voda sama.)

Že věci vznikají, je nám zjevné. Vše vzniklé má svou účinnou příčinu. Tato příčina předchází účinek, protože jinak by byl účinek dříve, než příčina a ta by pak neměla co nového působit. Nicméně tato příčina má také svou příčinu a takto jsme s to příčiny seřadit jako po sobě jdoucí (oheň ohřívá vodu, jelikož byl zapálen sirkami, protože člověk měl pohnutku,...). Budeme-li postupovat ke stále dřívějším příčinám, dospějeme k první příčině bez jiné příčiny, totiž k Bohu. Těchto prvních příčin nemůže být více, protože první příčina musí existovat nutně, musí mít za esenci existenci – a takové jsoucno může být pouze jedno.

Můžeme namítnout, že může něco vzniknout, aniž by to mělo příčinu od sebe odlišnou. Pak se musíme ale ptát, kde toto jsoucno vzalo bytí. Možnosti připadají v úvahu dvě: bytí nevzalo odnikud a bytí vzalo ze sebe. V případě první možnosti by pak jsoucno bytí nemělo a aktuálně by neexistovalo. Ve druhém případě by to znamenalo, že dané jsoucno má bytí nutně, je tedy Bohem. Kdyby totiž bytí nemělo nutně, existovalo by pouze nahodile – a pak bychom se museli ptát, jak se z potence dostalo do aktu.

Dále může někdo namítnout, že tyto příčiny nemusejí být uspořádány podřazeně a nadřazeně, ale v kruhu. Tedy A by působilo B, B by působilo C, to zase A. V tom je však tato nesnáz: totiž že A by pak bylo příčinnou samo sobě, tedy nikoliv od sebe odlišnou. Stejně tak bychom se museli ptát, odkud se „vlilo“ počáteční bytí do A, resp. B a C, které si pak navzájem předávají.

Nejzásadnější historická námitka je však tzv. nihilistická¹⁴⁷. Spočívá v popření principu kauzality, totiž připouští vznik něčeho bez příčiny. Více o ni bude řeč u Humovy kritiky.

¹⁴⁷ Označení srv. Cardal: Bůh ve světle filosofie, s. 75.

8.3. *Třetí cesta: nutnost a nahodilost*

Třetí cesta vychází z kontingence čili nahodilosti. Pozorujeme, že vše kolem nás je konečné – jsoucna vznikají a zanikají (ať již lidé se rodí či umírají nebo hory se vrásní či zvětrávají). Je tedy zřejmé, že se jedná o jsoucna nahodilá, nikoliv nutná – mohou být i nebýt. Pakliže mohou nebýt, někdy nebyla, jinak by byla věčná. (Já nyní jsem, ale před sto lety jsem nebyl.) Jsme tak s to dojít do okamžiku, kdy nebylo nic. Jak by tedy ale tato jsoucna mohla vzniknout (když je pozorujeme, tak je nám zjevné, že nějaká existují)? Odkud mohou vzít bytí? Jedině od něčeho, co existuje věčně, co má bytí coby esenci. Takové jsoucno je Bůh.

Proti tomuto lze namítnout, že nahodilé jsoucno před svým zánikem zapříčiní vznik dalšího nahodilého jsoucna, takže „*ontologický kolaps do nicoty by nepostihl skutečnost v její celistvosti, ale pouze její komponenty*“¹⁴⁸. Kdybychom toto připustili, jednak bychom se dostali do obtíží podobných těm u druhé cesty, ale postavili bychom se zároveň před otázku, jak je možné, aby součet trvání jednotlivých nahodilých jsoucnen dal dohromady věčnost. Podle našeho mínění to možné není.

8.4. *Čtvrtá cesta: stupně bytí*

Čtvrtá cesta vychází zřetelně z aristotelského: čím více pravdivé, tím více jsoucí¹⁴⁹. Jak tomu rozumět? Tomáš přebírá názor, že jsoucna lze hierarchicky uspořádat podle míry dokonalosti. Podobně totiž, jak jsme s to uspořádat např. předměty podle jejich teploty, kdy máme předměty chladné, vlažné, teplé a pak jeden nejteplejší, pod kterým si Tomáš představoval oheň, od kterého teplo vychází, tak stejně jsme s to seřadit jsoucna podle míry pravdivosti, dobrosti a dokonalosti v bytí.

Zde musíme ještě učinit malou odbočku k tomu, co se zde míní pravdou a dobrem, jelikož se zde užívají jinak než v běžném hovoru. Oba pojmy patří k tzv. transcendentáliím¹⁵⁰, tedy vlastnostem, které lze vypovídat o každém jsoucnu. Transcendentální pravda spočívá v poznatelnosti věci rozumem takovým způsobem,

¹⁴⁸ Cardal: Bůh ve světle filosofie, s. 80.

¹⁴⁹ Srv. II. Met. I.; s. 66.

¹⁵⁰ Srv. Gredt: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, s. 340n.

jakým jest, tedy pravdivě. Transcendentální dobro spočívá v žádostivosti tohoto jsoucna – to je žádostivo, jinak by bylo pouze v potenci. Kdo jej uvedl do aktu, musel je nějakým způsobem žádat.

Základem dokonalosti je míra bytí. První látka je čirá potence, podle míry bytí se utváří různě dokonalá jsoucna. Tato různá dokonalost se pak odráží i do pravdivosti a dobrosti. Co je více dokonalé, to je více pravdivé (více to odpovídá jsoucímu – bytí) a více dobré (větší míra bytí je více chtěna). Tak je rostlina dokonalejší než kámen, zvíře zase než rostlina, oproti zvířeti člověk atd. K tomu Roman Cardal: „*Každá věc totiž existuje jinak než věci ostatní, a dokonce jedna věc v sobě uskutečňuje více možností ve srovnání s věcí jinou a v tomto smyslu existuje více. Například člověk oproti psu uskutečňuje možnost rozumového poznání, a proto je něčím víc (existuje ,více‘) než pes, jehož jsoucnost je chudší o schopnost rozumu.*“¹⁵¹

Tomášův argument tedy spočívá v tom, že máme-li různě dobrá, pravdivá a dokonalá jsoucna, musí se tyto vlastnosti vztahovat k něčemu nejvíce dobrému, pravdivému, dokonalému. Kdyby tomu totiž tak nebylo, nebyli bychom s to seřadit tato jsoucna, což ale jsme. Toto nejdokonalejší je Bůh.

8.5. Pátá cesta: řízení věcí

Pátá cesta vchází jednak z principu účelnosti, dále z pozorování přírodních zákonů. Každý činitel sleduje svým jednáním nějaký cíl. Tyto cíle různých jsoucnen jsou samy o sobě zcela odlišné, a tedy nelze dost dobře myslet, že by různá jsoucna měla stejný cíl. Strom usiluje o vzrůst, zvíře o naplnění pudů, člověk o blaženost. Pozorujeme však zajímavý úkaz: přes mnohost cílů svět funguje, a to dokonce tak, že je zde život. Jak je to možné? Vychází to z přirozenosti jednotlivých částí? A pokud ano, kde se ona přirozenost vzala? A Tomáš usuzuje, že tento řád, toto sladění všech jsoucnen do fungujícího celku, zajišťuje nejvyšší intelekt – tedy Bůh.

Tomáš sám se zaměřuje pouze na přírodu (tedy ne na člověka). Vychází z pozorování, že příroda je sama o sobě s to fungovat – její jednotlivé části se navzájem doplňují, ale aniž by si toho byly vědomy, jelikož nemají poznávací schopnosti. Jak je

¹⁵¹ Cardal: Bůh ve světle filosofie, s. 88.

možné, že vesmírná tělesa se chovají přesně tak a tak a že se nejedná o jedno těleso, ale o všechna? (Kdyby se jednalo o jednotlivá tělesa, byla by to zjevná nahodilost, ale fyzikálními zákony se řídí všechna.) Tomáš tvrdí, že tyto nepoznávající jsoucna řídí něco, co poznává dokonale – a to je Bůh. Ten řídí věci, podobně jako lučištník řídí šíp, který vystřelil.

Zdá se nám, že tyto dva poslední uvedené důkazy jsou našemu dnešnímu myšlení zřetelněji cizejší, než tomu mohlo být za Tomášových dob, což přičítáme to odlišnému pojetí kosmologie.

8.6. *Tomášovy vlastní námitky*

Pro úplnost ještě stručně vyložíme námitky, které sám Tomáš klade jako argumenty proti Boží existenci.

První námitka spočívá v existenci zla. Spočívá ve východisku, že zlo a dobro jsou dva protichůdné protiklady¹⁵². Existoval-li by pak Bůh jako nejvyšší dobro, nebylo by možné, aby existovalo vůbec nějaké zlo. Neboť máme-li něco nanejvýš dobrého, nepřipouští to možnost vůbec něčeho zlého. Ježto však zlo pozorujeme, zdá se, že Bůh není. Tomáš na tuto námitku odpovídá přebráním myšlenky sv. Augustina, totiž že zlo je privace dobra (odnětí něčeho, co by však mělo být). A přidává vysvětlení, proč Bůh zlo připouští – totiž z toho důvodu, aby bylo také dobro (nepozorovali-li bychom zlo, nebyli bychom s to pozorovat dobro). Tomášovými slovy: „*Náleží to tedy k nekonečné Boží dobrotě, aby dopustila zla a z nich vyvodila dobra.*“¹⁵³

Připouštíme, že toto vysvětlení není zcela přesvědčivé a rádi bychom navrhli vlastní úvahu, proč uvedený argument proti Boží existenci není věrohodný. Souhlasíme s tím, že zlo je privace dobra. Avšak domníváme se, že dobro a zlo se vztahuje k jednotlivinám, nikoliv k celku jako takovému (tj. že jsme s to říci „to a to je spíše dobré“, ale nejsme s to říci „svět je spíše zlý“, jelikož celek je tvořen částmi). Lze si podle našeho mínění představit existenci i ne zcela dobrého v případě, že existuje zcela

¹⁵² Podle toho, jak o nich Tomáš mluví, soudíme, že se jedná o protiklady kontrární. Čili že je možno, aby bylo současně dobro i zlo (např. v různém poměru). Pokud by však jeden protiklad zcela převážil nad druhým, vyloučil by jej (čili v případě převahy dobra by zlo nebylo zastoupeno vůbec).

¹⁵³ ST I, 2, 3; s. 20.

dobré, podobně jako je zřejmě možno najít bod ve vesmíru, který je absolutně chladný, ale přitom jsou i místa, která jsou teplá.

Druhá námitka se nám zdá jako nehodnověrná a spočívá v úvaze, že je možné, aby se fungování přírody i myšlení vysvětlilo i jinak než Boží existencí. Tomáš argumentuje, že k řízení přírody i orientaci vůle je potřeba vyššího činitele, aby byl zachován řád.

8.7. *Důkaz Boží existence v Kompendiu teologie*

Zdá se nám vhodné na tomto místě zmínit i jiné Tomášovo dílo – totiž Kompendium teologie. Jedná se o kompendium, tedy o stručný výtah podstatného z obsahu odpovídajícímu Sumě teologické, kteréžto oba spisy vznikaly přibližně ve stejnou dobu¹⁵⁴. Tomáš zde popisuje důkaz z pohybu v krátké třetí kapitole¹⁵⁵, převzatý z jeho již popsaných prací. Celé kompendium je určeno pro čtenáře nenáročné, kteří nemají mnoho času na studia sum, a proto i formulace jsou zde o poznání přístupnější. Taková se nám zdá i část formulace z 3. kapitoly, kterou pro zajímavost uvedeme. Důkaznímu postupu popsanému v Kompendiu se však nebudeme, vzhledem k tomu, že je spíše převzatý, dále věnovat. Ilustrativní text zní: „... *Pak by ale nekonečně mnoho všech hybatelů a pohybovaných bylo jen nástroji. Avšak i lidem nevdělaným je k smíchu tvrzení, že jsou nástroje pohybovány bez nějakého hlavního činitele. Bylo by to tvrzení podobné tomu, že k výrobě truhly nebo postele stačí pila nebo sekera bez práce truhláře.*“¹⁵⁶

¹⁵⁴ Srv. Machula: úvodní studie in: Tomáš Akvinský: Kompendium teologie, s. 12.

¹⁵⁵ Většina kapitol z Kompendia teologie má rozsah odpovídající několika odstavcům textu, 3. kapitola tak není výjimkou.

¹⁵⁶ Tomáš Akvinský: Kompendium teologie, s. 51.

9. Kritika Tomášových důkazů

V této kapitole se pokusíme nastínit kritiku, která Tomášovy důkazy Boží existence zasahuje. Dotkneme se zde dvou kritiků, totiž Davida Huma a Immanuela Kanta.

9.1. David Hume

David Hume (1711–1776) se svou námitkou přichází spolu s uplatňováním sensualismu, tj. poznáváme pouze to, co poznáváme smysly. Jeho nejzásadnější námitka (Cardalem označena jako „nihilistická“) tkví v popření principu kauzality. Nám se podle jeho mínění sice zdá, že jedna věc zapříčiní jinou, ale když proces reflektujeme, zjistíme, že pozorujeme „pouze“ jakousi pravidelnost v následnosti těchto dvou jevů. „*Vnímání mi neustále ukazuje následnost, nikdy příčinnost. Nikde se nenajde vjem opravňující pojem nutného kauzálního spojení.*“¹⁵⁷ Přistoupíme-li na sensualismus, nezdá se tato námitka jako absurdní. My totiž skutečně vidíme pouze dva po sobě jsoucí jevy – např. že jedna kulečnicková koule narazí do druhé a ta se pohne – ale nejsme s to „vidět“, že se druhá koule pohne právě jako účinek nárazu oné první. Že jsou tyto jevy propojeny kauzálně, zjistíme až z rozumové reflexe, což je podle Huma pouhá iluze bez reálného protějšku¹⁵⁸. Co to ale znamená pro důkazy Boží existence? Totiž že nejsme-li s to ukázat, že jevy mají příčinu, nemůžeme se ani dobrat první příčiny, tedy Boha. Kritici této Humovy námitky poukazují na neoprávněnou redukci lidských poznávacích mohutností pouze na smysly.

Vedle popření principu kauzality přichází Hume ještě s jinou námitkou, která však svým způsobem počítá s principem kauzality jako s platným¹⁵⁹. My obvykle říkáme, že svět tvoří celek. Tento celek se skládá z částí. A můžeme docela dobře najít příčinu té či oné části. (Např. na mém stole leží kniha – protože jsem ji tam položil.) Podle Huma je pak neoprávněné poté, co jsme našli příčiny těchto jednotlivých částí, požadovat ještě udání příčiny celku. Proč ji hledat, když již známe příčiny částí? Takovou situaci vystihuje Stanislav Sousedík: „*Představme si, že na našem stole jsou právě tři*

¹⁵⁷ Störig: Malé dějiny filosofie, s. 271; upraveno.

¹⁵⁸ Srv. Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 117.

¹⁵⁹ Popsána včetně odpovědi in Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 138n.

předměty, klíče, brýle a šálek černé kávy. Na otázku, jaká je příčina jejich přítomnosti na stole, odpovíme podle pravdy například, že ‚klíče jsem tam položil já, brýle tam zapomněl při své návštěvě můj přítel a šálek kávy mi přinesla manželka.‘ Kdyby se nás někdo dále ptal, proč jsou tam všechny tři předměty jako celek, pak bychom – poté, co jsme vysvětlili, proč je tam každý jednotlivý předmět zvlášť – považovali spolu s Humem takovou otázku asi skutečně za ‚velmi nerozumnou‘. “¹⁶⁰

Odpověď tkví v rozlišení celků na tzv. „přírodní“ a „umělé“. Umělé celky jsou ty, které si v mysli pospojujeme podle nějakého kritéria nezávisle na tom, jak se k sobě mají reálně. Tedy uvedený příklad klíčů, brýlí a šálku je jednoznačně umělým celkem (podle kritéria „předměty na stole“). Oproti tomu přírodní celky jsou pospojovány nezávisle na našem myšlení. Takovým případem může být lidské tělo (s částmi hlava, ruka, trup,...), ale právě i svět. My pak z Humovy argumentace pozorujeme, že se zaobírá pouze pomyslně spojenými celky, tedy umělými, u kterých asi skutečně nikdo neočekává hledání příčiny. Zcela stranou tak nechává celky přírodní, kde bychom naopak uvedení příčiny vyžadovali.

9.2. Immanuel Kant

Zvláštní námitku¹⁶¹ jiného charakteru předkládá Immanuel Kant (1724-1804) ve své Kritice čistého rozumu. Je známo, že Kant pokládá poznání Boha za nemožné, ptáme se však, na co při kritice důkazů jeho existence naráží, i když bere v úvahu (pouze metodicky) východiska jeho zastánců.

Docela příznivě akceptuje důkaz z nutnosti a nahodilosti, až dochází k závěru, že existuje absolutně nutná bytost. Do tohoto okamžiku se vcelku shoduje s vyloženým pojetím a zastáncům tohoto důkazu by se mohlo zdát, že je tím věc u zdárného konce. Ne tak Kantovi. Ten totiž přichází s touto námitkou: zjistili jsme sice existenci nějaké nutné bytosti, avšak to nevypovídá nic o tom, že tato bytost je Bůh. „*To, že je jsoucno nutné, neznamená totiž podle Kanta ještě, že musí mít všechny dokonalosti.*“¹⁶² Nemá-li

¹⁶⁰ Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 142.

¹⁶¹ Popsána včetně odpovědi in Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 148n.

¹⁶² Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení, s. 151.

jsoucno všechny dokonalosti, je nějak omezené a nemůže být Bohem. Nyní se nabízejí dvě cesty, jak tvrzení, že s nutností se pojí dokonalost, prokázat.

První cesta, kterou se vydává Kant, je pokus o prokázání teze jemu bližším způsobem – totiž pomocí pojmů a priori. To se však ukazuje jako nemožné, jelikož pojmy a priori jsou zde jen stěží pevně uchopitelné. (Máme-li „nutné jsoucno“, může se sice jednat o „nejreálnější jsoucno“, ale proč by tomu zrovna tak mělo být?) Sice by to bylo možné přes ontologický důkaz, ale pak by byl tento aposteriorní důkaz zbytečný, a hlavně Kant ontologický důkaz na jiném místě odmítá. Z toho Kant usuzuje, že není možné identitu nutného jsoucna a Boha prokázat. Druhá cesta, kterou je však možno se vydat a kterou Kant přehlíží, je přes zkoumání tohoto nutného jsoucna cestou aposteriorní. A právě touto cestou se vydávají zastánci kosmologického důkazu.

10. Závěr

Jsou úvahy o Bohu nehorázné a směšné? Takto jsem pokládal otázku v úvodu ke své práci. Domnívám se, že nikoliv. A ve své práci jsem se také pokusil tuto odpověď podpořit. Hledali jsme důkaz – tedy úsudek vedoucí nás k jistému poznání. Důkaz nikoliv vycházející z Božího Zjevení, ale z přirozeného rozumu na základě samozřejmých principů. K poznání čeho měl onen důkaz vést? K poznání nutného jsoucna, čirého aktu bez jakékoliv potence, Boha.

Toto hledání důkazů nás zavedlo k hlavnímu tématu této práce – totiž k těmto důkazům popsaných před mnoha staletími dominikánem Tomášem Akvinským. Takto nalezené „cesty“ jsem se pokusil popsat, vysvětlit je, uvést jejich hlavní obtíže a navrhnout možné způsoby řešení. Zmíněné argumenty ve prospěch Boží existence se někomu mohou zdát věrohodné, někomu ne. Do druhé skupiny jistě patří David Hume a Immanuel Kant, jejichž kritiky jsme se ke konci práce dotkli.

Během psaní této práce jsem si uvědomil několik poznatků. Řekne-li se Tomáš Akvinský, mnohému absolventu střední školy se vybaví jediné: pět důkazů Boží existence. Domnívám se, že neprávem, a to ze dvou důvodů. Za prvé se mi po sepsání této práce jeví skutečnost tak, že Tomáš na těchto pět důkazů nepřišel a ani to netvrdí¹⁶³ – z velké části je přebírá od Aristotela či od jiných a jeho pět cest je do jisté míry „pouze“ jakási kompilace, byť vytříbená (čímž zde myslím stručná a výstižná) a vhodně zasazená do díla. Za druhé však proto, že vidím opomíjení dalších velmi zajímavých a možná i z Tomášova hlediska podstatnějších přínosů jeho osoby.

Co se týká dvou obsáhlých důkazů v Sumě proti pohanům, souhlasím s Kennym, totiž že jsou „*dlouhé a nesnadné*“¹⁶⁴ a k tomu navíc dodáváme krkolomné. Co se týká pěti důkazů ze Sumy teologické, některé se mi zdají být vcelku přesvědčivé, jiné méně v tom smyslu, že nemám pocit, že bych na jejich základě byl skutečně s to dojít k evidenci.

¹⁶³ K tomuto poznamenejme, že hrdost na autorství spisů a myšlenek ve středověku nebyla taková „osobní“, jako to často vnímáme dnes. Středověkým autorům šlo spíše o to, aby objevili nebo předali pravdu, ne aby měli co nejvíce článků v impaktovaných časopisech či aby se o nich učily generace po jejich smrti.

¹⁶⁴ Kenny: Tomáš Akvinský, s. 20.

Všímám si také, že Tomáš, ačkoliv nepochybuji o vysoké úrovni jeho celoživotní práce, místy dokresluje jemu známé poznatky tak, aby lépe zapadly do jeho výkladu.

Práci je jistě možno vytknout přespřílišnou orientaci na novotomismus, avšak domnívám se, že je vhodné vyložit problematiku z hlediska toho směru ze dvou důvodů: jednak že uvedený směr vychází z Tomáše Akvinského, který je také námětem této práce, a dále proto, aby mohla být věc snadno konfrontována se směrem jiným a mohly se snáze formulovat různé otázky. Mně samotnému přicházejí na mysl tyto:

1. Tvrdí se, že Bůh je nejvýše dokonalý, čirý akt, bez jakékoliv potence. Jak je to s přítomností zla v Bohu (čili proč je Bůh dokonalé dobro a ne dokonalé zlo)?
2. Člověk je živočich rozumný, ale rozum nemá dokonalý, nýbrž omezený. Je tedy pro člověka skutečně možné dokázat Boží existenci na základě rozumu „neomylně“?

Těmito otázkami také končím svou práci.

Seznam literatury

AKVINSKÝ, Tomáš. *Rozdělení a metody vědy: komentář k Boethiovu spisu „De trinitate“, q. 5-6.* 1. vydání. Praha: Krystal, 2005. 135 s. ISBN 80-85929-73-2. Překlad a úvodní studie Tomáš Machula. Bilingvní.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Kompendium teologie.* 1. vydání. Praha: Krystal, 2010. 295 s. ISBN 978-80-87183-25-0.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa proti pohanům. Kniha první.* 1. vydání. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1993. 337 s.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského. Část první.* 1. vydání. Olomouc: Krystal, 1937. 1041 s.

ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion.* in: *Fides quaerens intellectum.* 1. vydání. Praha: Kalich, 1990. 269 s. ISBN 80-7017-156-1. Přeložila Lenka Karfíková. Bilingvní.

ARISTOTELÉS. *Fyzika.* 2. vydání. Praha: Petr Rezek, 2010. 365 s. ISBN 80-86027-31-7. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž.

ARISTOTELÉS. *Metafyzika.* 3. vydání. Praha: Petr Rezek, 2008. 482 s. ISBN 80-86027-27-9. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž.

BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník.* 1. vydání. Praha: Naše vojsko, 1994. 640 s. ISBN 80-206-0409-X.

CARDAL, Roman. *Bůh ve světle filosofie.* 1. vydání. Praha: Krystal, 2001. 238 s. ISBN 80-85929-49-X.

GREDT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie.* 1. vydání. Praha: Krystal, 2009. 583 s. ISBN 978-80-87183-09-0.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Úvod k dějinám filosofie.* 1. vydání. Praha: Rovnost, 1952. 67 s.

JAROŠOVÁ, Marta. *Důkazy boží existence Anselma z Canterbury.* Plzeň, 2013. Bakalářská práce. Západočeská univerzita v Plzni, fakulta filosofická. [citováno 24. 3. 2015] Volně dostupné z: <http://hdl.handle.net/11025/8811>.

KATOLICKÁ CÍRKEV. *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu: pracovní překlad.* 1. vydání. Praha: Krystal, 2006. 98 s. ISBN 80-85929-85-6.

KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*. Praha: Oikoymenh, 1993. 107 s. ISBN 80-85241-25-0.

KRIPKE, Saul. *Sémantické úvahy o modální logice*. [online] 1963. [citováno 9. 3. 2015] Přeložil Petr Hromek. Volně dostupné z: <http://www1.osu.cz/~hromek/download/semanticke.uvahy.pdf>.

LIBERA, Alain de. *Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2001. 551 s. ISBN 80-7298-026-2.

MACHULA, Tomáš a Štěpán Martin FILIP. *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*. 1. vydání. Praha: Krystal, 2010. ISBN 978-80-87183-28-1.

MACHULA, Tomáš. *Filosofie přírody*. 1. vydání. Praha: Krystal, 2007. 109 s. ISBN 978-80-87183-00-7.

NOVÁK, Lukáš a Petr DVOŘÁK. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. 2. vydání. Praha: Krystal, 2011. 217 s. ISBN 978-80-87183-33-5.

PIEPER, Josef. *Scholastika: Osobnosti a náměty středověké filosofie*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1993. 148 s. ISBN 80-7021-131-8.

PIEPER, Josef. *Tomáš Akvinský*. 2. vydání, ve Vyšehradu 1. Praha: Vyšehrad, 1997. 159 s. ISBN 80-7021-224-1.

PIEPER, Josef. Vztah filosofie a teologie podle Tomáše Akvinského. in: *Teologické texty*. Roč. 1992, č. 5, s. 167-170.

SOUSEDÍK, Stanislav. *Jsoucnost a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. 1. vydání. Praha: Česká křesťanská akademie, 1992. 107 s. ISBN 80-900615-8-3.

SOUSEDÍK, Stanislav. *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2014. 176 s. ISBN 978-80-7429-433-4.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 8. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 653 s. ISBN 978-80-7195-206-0.

ŠANDA, Vojtěch. *O habituální milosti*. 1. samostatné vydání. Olomouc: Refugium, 2014. 131 s. ISBN 978-80-7412-184-5. Překlad a úvodní stať Stanislav Sousedík a kol.