

UNIVERZITA KARLOVA  
**Filozofická fakulta**  
Ústav filosofie a religionistiky

# **SUÁREZŮV DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE**

(Suárez's Proof of the Existence of God)

DIPLOMOVÁ PRÁCE V OBORU FILOSOFIE

**David Pavlorek**

**vedoucí práce:** Mgr. Lukáš Novák, Ph.D.

PRAHA 2013

*Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že tato práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného vysokoškolského titulu.*

V Praze dne 16.8.2013

.....  
David Pavlorek

## **Abstrakt**

Cílem předkládané práce je předvést Suárezův důkaz Boží existence jakožto hlavní úkol jeho metafyziky a zároveň ukázat vliv sv. Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota na jeho vlastní systém metafyziky. Jak bude ukázáno, význam tohoto čelního myslitele tzv. druhé scholastiky spočívá v jeho syntéze relativně neslučitelných nauk tomismu a scotismu. Tato práce se proto bude zabývat hlavními problémy předchozí tradice aristotelské metafyziky, zvláště pak analogií jsoucna vzhledem k Bohu a stvořen, teorií kauzality a dalšími souvisejícími otázkami.

## **Klíčová slova**

Suárez – Tomáš Akvinský – Duns Scotus – metafyzika – důkaz Boží existence

## **Abstract of the Paper**

The goal of submitted paper is to show Suárez's proof of the existence of God as the main task of his metaphysics and to show the influence of St. Thomas Aquinas and John Duns Scotus on his own system of metaphysics. As will be shown, the importance of this preeminent thinker of so called second scholasticism is in his synthesis of relatively incompatible doctrines of thomism and scotism. This paper will therefore deal with main problems of preceding tradition of Aristotelian metaphysics, especially with analogy of being as applied to God and creatures, then with theory of causality and other connected questions.

## **Keywords**

Suárez – Thomas Aquinas – Duns Scotus – metaphysics – proof of existence of God

## Obsah

Shrnutí.....	5
Úvod.....	6
1. Struktura Suárezovy metafyziky.....	8
2. Místo důkazu Boží existence v Suárezově metafyzice.....	11
3. Jednota pojmu jsoucna.....	19
4. Dělení jsoucna.....	25
5. Pojmové uchopení Boha ve srovnání s Tomášem a Scotem .....	34
6. Analogie jsoucna.....	42
7. Důkaz existence nestvořeného jsoucna.....	51
8. Aposteriorní důkaz jedinečnosti nestvořeného jsoucna.....	62
9. Apriorní důkaz jedinečnosti nestvořeného jsoucna .....	68
Závěr .....	72
Seznam zkratk užitých v poznámkách .....	75
Prameny a literatura .....	76
1. Prameny .....	76
2. Literatura.....	77

## **Shrnutí**

Tématem této diplomové práce je důkaz Boží existence u vrcholného představitele tzv. druhé scholastiky, jezuitského myslitele Františka Suáreze (1548-1617), a jeho srovnání s jinými scholastickými důkazy, a to především u Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota. Důkaz Boží existence u Suáreze představuje integrální součást metafyziky, a tudíž i předpokládá porozumění celé řadě otázek, jako je povaha metafyziky a jejího předmětu, tedy jsoucna, jeho dělení a jeho nejobecnějších vlastností (tzv. transcendentálií), ale i pojetí kauzality. Všechny tyto otázky jsou proto také předmětem této práce v té míře, v jaké je to nutné pro uchopení samotného důkazu.

Hlavní pramenné východisko představují Suárezovy rozsáhlé *Disputationes Metaphysicae* (Suárez, Francisco, *Opera omnia*, editio nova a Carolo Berton, tomi 25-26, Parisiis: apud Ludovicum Vivès 1861), zejména pak 28. až 30. disputace, kde autor podrobně probírá právě možnosti a způsoby poznání Boha, tedy i důkaz jeho existence. Pro účely komparace tato práce vychází především z obou Tomášových *Sum* a jeho opuscula *De ente et essentia*, u Scota pak z jeho komentáře ke *Čtyřem knihám sentencí* Petra Lombardského (*Ordinatio*), příp. jeho traktátu *De primo principio*.

## Úvod

Středověkou latinskou filosofií lze označit za bytostně křesťanskou a důkazy Boží existence v její tradici zaujímají význačné místo. Není jistě náhodou, že za zakladatele scholastické tradice, kterou charakterizuje její sepletí s výukovými metodami středověkých univerzit prostřednictvím disputační metody zkoumání, bývá často označován člověk, jenž sice s žádnou univerzitou neměl co do činění a u něhož o rozvinuté disputační metodě zdaleka nemůže být řeči, který je však autorem projektu kladoucího si za cíl skloubit dohromady rozumové nahlížení a víru. Řeč je o sv. Anselmu z Canterbury (1033/4-1109), který se za svého působení v opatství Bec rozhodl na naléhání svých bratří sepsat spisy *Monologion* a *Proslogion*, v nichž se pokusil prokázat základní zásady křesťanské věrouky pouze pomocí logických úvah, zejména pak provést důkaz Boží existence.<sup>1</sup> Anselmův projekt „víry, která hledá nahlédnutí pouhým rozumem“ (*fides quarens intellectum a sola ratione*) se postupem času v době vrcholné scholastiky proměnil v konstrukci přirozené vědy, která má bez pomoci zjevených pravd, ale prostřednictvím systematického pojmového aparátu prokázat Boží existenci a veškeré teologické pravdy, které jsme schopni rozumově poznat bez nadpřirozené pomoci.<sup>2</sup>

Argumenty z *Proslogia*, které jsou díky Kantovi označovány též jako ontologický důkaz Boží existence<sup>3</sup> a které vlastně vycházejí pouze z otázky správného porozumění Anselmově definici Boha jakožto „toho, nad co nelze nic většího myslet“ (*id quod maius cogitari nequit*) a z předpokladu reálné existence jako určité predikovatelné dokonalosti, na niž z uvedené definice musíme usoudit jako Bohu náležící, připadaly většině autorů vrcholné scholastiky jako ne zcela dostačující. Anselmova argumentace bývá v rámci scholastického rozlišování charakterizována jako důkaz *propter quid* (kvůli čemu), tj. takový důkaz, který usuzuje z příčiny na účinek; v tomto smyslu tedy z pojmu, který charakterizuje Boha, usuzujeme na existenci. Čelní představitelé vrcholné scholastiky, mezi nimi zejména sv. Tomáš Akvinský (1225-1274) a bl. Jan Duns Scotus (1265/6-1308), naopak svoje cesty k prokázání Boží existence podnikli prostřednictvím důkazů *quia* (protože), jež usuzují

---

<sup>1</sup> Srov. Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, Prooemium, in: Týž, *Fides quarens intellectum*, str. 24-27.

<sup>2</sup> Je třeba poznamenat, že se v rámci scholastiky objevili i myslitelé, kteří odmítali teologii jako vědu a možnost vědeckého prokázání Boží existence, mezi nimi zejména Vilém z Ockhamu (1288-1348).

<sup>3</sup> Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 592/B 620.

z účinku na příčinu, tedy z existence stvořených věcí na Stvořitele.<sup>4</sup> Jednalo se tedy o kauzální argumenty směřující od účinku směrem k prvotní příčině; Kantem jsou tyto argumenty označovány jako kosmologické.<sup>5</sup>

Metafyzické systémy, jejichž původními autory byli právě *doctor angelicus* či též *communis* Tomáš Akvinský a *doctor subtilis* Jan Duns Scotus, se postupně rozvíjely a na jejich základě vznikly filosofické směry *tomismus* a *scotismus*, jejichž nositeli byly řeholní řády jejich původců, tj. v případě tomismu dominikáni a scotismu františkáni. Tyto filosofické školy pak na několik století opanovaly akademické prostředí. Teprve v souvislosti s rozmachem Tovaryšstva Ježíšova se na evropských univerzitách na přelomu 16. a 17. století začal výrazněji prosazovat i třetí směr spojený se jménem španělského jezuity Františka Suáreze (1548-1617), čelního představitele období, které bývá v dějinách filosofie označováno též jako druhá scholastika. Ačkoli jezuité byli podle svých předpisů vázáni držet se ve filosofii Aristotelova díla a v teologii Tomášova díla, je přesto patrné, že Suárez nebyl ve vztahu k těmto autoritám nekritickým myslitelem a že Scotův vliv na suarezianismus rozhodně nebyl o nic menší. Jezuitský směr proto představuje i jakousi syntézu, která přímo vyvěrá z předchozích scholastických nauk.

Právě metafyzická koncepce poznání Boží existence u tohoto myslitele bude předmětem této práce. Nejprve si ukážeme, jaký je charakter Suárezovy metafyziky a jaké místo v jejím rámci zaujímá důkaz Boží existence. Poté se pokusíme porozumět základním předpokladům pro provedení takového důkazu, tedy se seznámíme se Suárezovým pojetím jsoucná, s jeho následným dělením (*divisio*) a pokusíme se porozumět problematice jeho vypovídání vzhledem k podřazeným pojmům. Zároveň se budeme zabývat tím, jak se pojmově definuje Bůh, máje na paměti dogmatické charakteristiky Boha jakožto naprosto jednoduché, nejvyšší a prvotní příčiny všech věcí. Teprve poté přistoupíme k rozboru samotného důkazu. Paralelně přitom budeme sledovat Tomášovu i Scotovu nauku o daných tématech, abychom pak v závěru mohli shrnout vzájemné shody a rozpory uvedených tří dominantních scholastických směrů.

---

<sup>4</sup> Uvedené rozlišování je vlastně Aristotelovým dělením argumentů na *ὅτι* (*quia*) a *διότι* (*propter quid*). – Srov. Aristotelés, *Analytica Posteriora* I., 78a.

<sup>5</sup> Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 604/B 632.

## 1. Struktura Suárezovy metafyziky

*Doctor eximius* neboli „význačný doktor“, jak bývá František Suárez také nazýván, svůj systém metafyziky vyčerpávajícím způsobem shrnul do rozsáhlého dvousvazkového díla složeného z celkem 54 různě dlouhých disputací a nazvaného příznačně *Disputationes metaphysicae* (*Metafyzické disputace*, DM). Jedná se o dílo v rámci scholastické tradice zcela mimořádné, protože žádný z předních autorů předchozích staletí nikdy nevytvořil srovnatelnou syntézu metafyziky. Nejvýznačnější díla vrcholné scholastiky jako Tomášova *Suma teologická* a Scotův komentář k *Sentencím* Petra Lombardského jsou syntézy teologické a systém jejich metafyziky z těchto děl mnohdy musí být složitě preparován a sumarizován, zatímco díla přímo věnovaná metafyzice představují volné komentáře k Aristotelovi (příp. drobnější *opuscula*). Suárez však od komentování Aristotela ustupuje a jako své východisko bere tomistickou, scotistickou i nominalistickou školu, z jejichž základů se snaží vytvořit koherentní syntézu. Produktem této práce jsou pak jeho *Metafyzické disputace*, jež poprvé vydal v Salamance r. 1597. Mimořádné je toto dílo i v ohledu metodologickém. Základní struktura textu sice zůstává stejná jako ve vrcholné scholastice, tj. disputační metoda kladení otázek (kvestií), k nimž se dodají všemožné argumenty pro všemožná řešení, načež autor poskytne vlastní názor a nakonec vyřeší veškeré protiargumenty; Suárez však oproti svým předchůdcům vyniká mimořádnou exegetickou prací s texty prakticky každého jemu dostupného autora.<sup>6</sup>

První díl *Disputací* obsahuje 27 disputací a soustředí se na všeobecné otázky týkající se jsovna. Vše začíná nejprve vymezením předmětu metafyziky (DM 1), načež se zkoumání obrací na tento předmět, jímž – jak uvidíme – je *jsoucno, nakolik je reálně jsoucí*. Vymezuje se pojem esenciálního obsahu pojmu jsovna (DM 2), načež se přechází k nutným transcendentálním vlastnostem jsovna, jež jsou charakteristické tím, že náleží každému jsovnu, nakolik je jsovnem. Jedná se zejména o triádu *Unum, Verum, Bonum* (Jedno, Pravda, Dobro). Po obecném diskursu o transcendentáliích (DM 3) se Suárez věnuje konkrétně transcendentální vlastnosti Jedna a souvisejícím otázkám individuace, druhů transcendentální jednoty a teorie distinkcí (DM 4-7).<sup>7</sup> Na to navazuje pojednání o transcendentálních vlastnostech Pravdy (DM 8-9) a Dobra (DM 10-11). Celou zbylou část

---

<sup>6</sup> Jesús Iturrioz, S.J., uvádí, že se v DM nachází celkem 7 709 citací celkem 245 různých autorů. Viz: J. Iturrioz, „Fuentes de la metafísica de Suárez“, *Pensamiento*, No. extraordinario, Madrid, 1948, str. 39.

<sup>7</sup> Zejména rozboru prvních sedmi disputací se věnuje zatím jediná česká monografie věnovaná Suárezově metafyzice: D. Heider, *Suárez a jeho metafyzika. Od pojmu jsovna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, Praha 2011. – Pro základní shrnutí Heiderova chápání povahy Suárezovy metafyziky viz: D. Heider, „The Nature of Suárez's Metaphysics. Disputationes Metaphysicae and Their Main Systematic Strains“, in: *Studia Neoaristotelica* 2009/1, str. 99-110.

prvního dílu pak tvoří otázky kauzality a druhů příčin jsoucen, nejprve obecně (DM 12) a následně v traktování podle Aristotelova rozdělení příčin na materiální, formální, účinné a účelové (DM 13-25), konče posouzením příčin ve vztahu k jejich účinkům (DM 26) a porovnáním jednotlivých příčin mezi sebou (DM 27).

Druhý díl *Disputací* pak začíná základním rozdělením jsoucna na konečné a nekonečné (DM 28), přičemž následuje disputace zabývající se existencí a možností poznání Boha (DM 29), na niž navazuje disputace zkoumající povahu a vlastnosti nekonečného jsoucna (DM 30). Tyto první tři disputace druhého dílu tak tvoří jádro Suárezovy *přirozené teologie*,<sup>8</sup> a poslouží proto jako hlavní pramenné východisko této práce.<sup>9</sup> Dlouhá 31. disputace se pak zaměřuje na esenci konečných (stvořených) jsoucen a na otázku vztahu a odlišení mezi esencí a existencí takových jsoucen. Dílo dále pokračuje dělením konečných jsoucen na substance a akcidenty (DM 32), obecným zkoumáním substance a charakteristikami materiálních a imateriálních substancí (DM 33-38), dělením akcidentů do devíti akcidentálních kategorií na základě aristotelské tradice a charakteristikou všech těchto kategorií (DM 39-53), přičemž předmětem poslední disputace, která se ve scholastickém systému věd řadí spíše do logiky než metafyziky, jsou pomyslná jsoucna (*entia rationis*), tj. negace, privace, logicky sporná jsoucna a pomyslné distinkce korigující nedostatky našeho poznání.

Odhlédneme-li na chvíli od *Metafyzických disputací* k ostatním Suárezovým pracím nalezneme samozřejmě i v nich obsaženu určitou metafyziku, nicméně roztroušenou v rámci jeho komentářů k dílu Tomáše Akvinského. S ohledem na naše téma je třeba zmínit, že Boží existencí se Suárez zabývá také v *Traktátu o božské substancí a jejich attributech* (*Tractatus de Divina substantia ejusque attributis*, 1606), který v standardně užívané Vivèsově edici hned v prvním svazku otevírá komentáře k Tomášovi. V uvedeném traktátu však Suárezovi nejde v takové míře o důkaz Boží existence, jako spíše o její charakter a tedy i vlastnosti, což jsou záležitosti probírané též v 30. metafyzické disputaci.<sup>10</sup>

Je třeba si zároveň uvědomit, že Suárez byl stejně jako ostatní scholastici primárně teologem, což se samozřejmě projevuje v charakteru *Disputací*, které autor sepsal pro lepší

---

<sup>8</sup> Označení „přirozená teologie“ je zde užito anachronicky, neboť, jak se pokusíme v následující kapitole ukázat, Suárez žádnou takovou speciální disciplínu v rámci metafyziky nerozlišoval.

<sup>9</sup> 28. a 29. disputace jsou k dispozici též v anglickém překladu: Suárez, *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God. Metaphysical Disputations 28-29*, ed. transl. J. P. Doyle, South Bend 2004.

<sup>10</sup> Pro životopis a přehled díla Františka Suáreze viz: D. Heider, *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „vynikajícího doktora“*, Olomouc 2009. – Pro podrobnou bibliografii k Suárezovu dílu viz: J. Schmutz (webmaster), *Scholasticon*, [[http://www.scholasticon.fr/Information/Suarez\\_fr.php](http://www.scholasticon.fr/Information/Suarez_fr.php)].

porozumění božské teologii. S ohledem na to je tak pro našeho autora nutné konstruovat filosofický systém v souladu s katolickou dogmatikou.

## 2. Místo důkazu Boží existence v Suárezově metafyzice

Bůh a poznání Boha je pochopitelně hlavním předmětem teologie, nicméně v rámci scholastické tradice se otázky vypovídání o Bohu a možností jeho poznání staly též neodmyslitelnou součástí metafyziky. Autor, na něhož se tato práce bude zejména soustředit, František Suárez, vysvětluje v předmluvě ke svým *Metafyzickým disputacím* vztah teologie a metafyziky takto:

*„Ačkoli se božská a nadpřirozená teologie opírá o božské světlo a principy zjevené Bohem, tak jelikož je zdokonalována lidským uvažováním a diskurzem, slouží jí též pravdy poznané přirozeným světlem, a tyto pravdy pak používá jako své služebníky a na způsob pomůcek k doplnění svého diskurzu a zjevených pravd. Mezi všemi přirozenými vědami posvátné a nadpřirozené teologii přitom nejlépe slouží ta, která je mezi nimi první a nazývá se první filosofie. Tak je tomu jednak proto, že přistupuje ze všech věd nejbliže k božským záležitostem, a také proto, že vysvětluje a potvrzuje ty přirozené principy, které obecně zahrnují všechny věci a určitým způsobem podpírají a upevňují každou nauku. Z toho důvodu, jakkoli jsem zaneprázdněn zpracováním a zveřejněním důležitějších komentářů a disputací, jsem tudíž nucen tuto práci nakrátko přerušit či spíše zpomalit, abych to, co jsem před lety jako mladý o této přirozené moudrosti vypracoval a veřejně učil, přezkoumal a posílil tak, aby to mohlo k veřejnému užitku být všemi sdíleno. Když totiž při diskuzi o božských záhadách přišla řeč na metafyzické zásady – přičemž bez jejich znalostí a porozumění, je stěžejí možné, ne-li vůbec, ony vyšší záhady pro jejich vznešenost pojednat –, byl jsem často nucen buď směřovat dohromady božské a nadpřirozené záležitosti s podřadnými otázkami, což je pro čtenáře nepříjemné a málo vhodné; nebo jsem byl nucen, abych se těmto nevýhodám vyhnul, v záležitostech tohoto druhu krátce předložit svůj názor a jakoby předpokládat od čtenářů prostou důvěru. To mě opravdu trápilo a čtenářům se to také mohlo oprávněně zdát nedostatečným. Tyto metafyzické pravdy a principy totiž s teologickými závěry a debatami tak souvisejí, že pokud by bylo odebráno vědění a dokonalá znalost těchto [metafyzických pravd a principů], nutně by to také velmi otřásl s vědění oněch [teologických závěrů]. Z těchto důvodů a mnoha kladených otázek jsem se tudíž rozhodl sepsat toto dílo, ve kterém jsou všechny tyto metafyzické disputace obsahující tu metodu výuky, jež je pro pochopení těchto věcí i pro svou stručnost vhodnější, a které více poslouží zjevené moudrosti. Nebude proto nutné toto dílo členit a dělit do mnoha knih; neboť vše, co je vlastní této vědě nebo by náleželo jejímu předmětu pod pojmem, kterým se tato věda zabývá, může být zahrnuto a vyčerpávajícím způsobem pojednáno v několika kratších disputacích; avšak ty věci,*

které se týkají čisté filosofie nebo dialektiky (čímž se rozsáhle zabývali jiní metafyzičtí autoři), vyloučíme, nakolik to bude možné, jakožto záležitosti odlišné od naší vědy. Předtím však, než začnu mluvit o látce, která je předmětem této vědy, přikročím pod Božím dohledem ke zkoumání o vlastní moudrosti neboli metafyzice a jejím objektu, užitečnosti a nutnosti a jejich attributech a úkolech."<sup>11</sup>

Toto Suárezovo odůvodnění, proč se pustil do práce v oblasti metafyziky, je do značné míry vlastní scholastické tradici vůbec. Suárez jinými slovy říká, že metafyzika neboli první filosofie představuje nejobecnější přirozenou vědu, přičemž přirozenou vědou rozumí takovou vědu, která ke svému poznání potřebuje pouze přirozené prostředky lidského rozumu; v protikladu k tomu pak stojí božská a nadpřirozená teologie (*divina et supernaturalis theologia*, příp. *sancta doctrina*), která sice využívá zásad metafyziky, avšak zdrojem jejího poznání jsou zjevené pravdy. Vlastní teologie Boha samozřejmě již předpokládá, stejně tak i pojmový aparát, jehož prostřednictvím jej uchopujeme. Každá věda vlastně předpokládá svůj předmět a není úkolem vědy jej dokazovat.<sup>12</sup> Chceme-li tedy konstruovat vědu o Bohu,

---

<sup>11</sup> Suárez, DM Prooemium, Vivès XXV., str. 1a-b: „*Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant. Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus sacrae theologiae commentationibus ac disputationibus pertractandis et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos iuvenis elaboraveram et publice dictaveram, saltem successivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent. Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebam saepe aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum utile; aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologice conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit. His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad breviter aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis. Quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri; nam brevi disputationum numero, ea omnia, quae huius doctrinae sunt propria, quaeve subiecto eius sub ea ratione, qua in ipsa consideratur conveniunt, comprehendere et exhauriri possunt; quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixo immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecahimus. Prius vero quam de materia huius doctrinae dicere incipiam, de ipsamet sapientia seu metaphysica eiusque obiecto, utilitate, necessitate, attributisque illius atque muneribus, Deo auspice, disserere aggrediar.*“

<sup>12</sup> Srov. Aristotelés, *Analytica Posteriora* I., 76b: „Ἔστι δ' ἴδια μὲν καὶ ἃ λαμβάνεται εἶναι, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη θεωρεῖ τὰ ὑπάρχοντα καθ' αὐτά, οἷον μονάδας ἢ ἀριθμητικὴ, ἢ δὲ γεωμετρία σημεῖα καὶ γραμμὰς. ταῦτα γὰρ λαμβάνουσι τὸ εἶναι καὶ τοδὶ εἶναι.“ – Avicenna, *Liber de philosophia prima* I, ed. Van Riet, A5-6, str. 70va-rb: „*Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquirat nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis... De eo autem inquisitio fit duobus modis. Unus est quo inquiratur an sit, alius est quo*

pak jeho existenci již musíme předpokládat, a důkaz Boží existence je tudíž úkolem jiné vědy než teologie.

Bůh je však předmětem i metafyziky. Sbíрка Aristotelových spisů, známých pod názvem *Metafyzika*, která až do Suárezovy doby sloužila jako základní autoritativní text pro bádání v oblasti stejnojmenné vědy, definuje v různých svých knihách svůj předmět různě. V první knize je metafyzika definována jako věda o božských věcech;<sup>13</sup> ve čtvrté knize je jí za předmět určeno *jsoucno jakožto jsoucno* a jeho vlastnosti;<sup>14</sup> šestá kniha poskytuje dokonce dva náhledy na předmět metafyziky, v prvním případě jsou jím příčiny jsoucna,<sup>15</sup> v druhém případě je předmětem metafyziky nehybné jsoucno, tedy bůh,<sup>16</sup> což pak potvrzuje i vyjádření knihy jedenácté;<sup>17</sup> v neposlední řadě pak sedmá a dvanáctá kniha za předmět metafyziky stanovují substanci.<sup>18</sup> Tyto různé definice předmětu metafyziky, které se v textu navíc v různých obměnách několikrát opakují, lze v zásadě redukovat na dvě pojetí, která později začala být rozlišována zejména díky dvěma významným arabským komentátorům Aristotelova díla, kteří byli latinskému západu známi jako Avicenna (Ibn Síná, 980-1037) a Averroës (Ibn Rušd, 1126-1198). První pojetí, jehož zastáncem byl Avicenna, bývá označováno jako ontologické a určuje jako předmět metafyziky *jsoucno jakožto jsoucno*. Tomuto pojetí odpovídají i citáty, které zaměřují metafyziku na zkoumání substance, neboť Aristotelés sám říká, že „otázka, co je *jsoucno*, neznamená nic jiného než otázku, co je

---

*inquiritur eius proprietates: postquam autem inquiritur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae. Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum.*“

<sup>13</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica* I, 982a: „ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη: τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη: ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν: ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός.“

<sup>14</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica* IV, 1003a: „ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.“

<sup>15</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica* VI, 1028a: „καὶ ἀμφοτέρα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος...“

<sup>16</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica* VI, 1026a: „εἰ δὲ τί ἐστὶν αἰδῖον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν.“

<sup>17</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica* XI, 1064a-b: „περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἕτερα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσικῆ, μαθηματικῆ, θεολογικῆ. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἢ τελευταία λεχθεῖσα: περὶ τὸ τιμιώτατον γὰρ ἐστὶ τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἐκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν.“

<sup>18</sup> Srov. Aristotelés, *Met.* VII, 1038b: „ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἢ σκέψις ἐστὶ, πάλιν ἐπανέλθωμεν.“ – Aristotelés, *Metaphysica* XII, 1069a: „περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἶτια ζητοῦνται.“

*podstata (substance)*".<sup>19</sup> Bůh podle tohoto pojetí tak není vlastním předmětem metafyziky, ale je v jejím rámci zahrnut pod souhrnným pojmem *jsoucna* jako jeho specifický případ, jehož existenci je za pomoci aparátu, vzešlého ze zkoumání *jsoucna* jako takového, teprve nutné prokázat. Naopak uvedená Aristotelova stanoviska charakterizující metafyziku jako vědu o božských věcech a nehybném *jsoucnu* či o příčinách *jsoucna* podporují spíše Averroovo teologické pojetí, podle něhož je vlastním předmětem metafyziky Bůh. Averroës přijímá definici Boha jakožto nehybného *jsoucna*, jehož existence se tudíž dokazuje z pohybu, resp. příčin pohybu, a proto je důkaz Boží existence úlohou přírodní vědy (*scientia naturalis*) neboli fyziky a nikoli metafyziky.<sup>20</sup>

Obě názorová pojetí se promítla i do scholastické diskuze o předmětu metafyziky a dá se konstatovat, že u obou nejvýznačnějších škol západoevropské středověké filosofie, školy tomistické a školy scotistické, převážilo pojetí ontologické v tom smyslu, že jak pro Tomáše Akvinského, tak pro Jana Dunse Scota je vlastním předmětem metafyziky *jsoucno* jakožto *jsoucno (ens inquantum ens)*. Přesto však to, co později Wolff klasifikuje jako speciální disciplínu metafyziky odlišnou od *ontologie*, tedy *přirozenou teologii* jakožto nauku o rozumovém poznání Boha,<sup>21</sup> tyto scholastici rozhodně vnímají jako integrální součást metafyziky a nijak ji od ontologie nerozlišovali. Tomáš charakterizuje předmět jakékoli vědy jako rod, jehož příčiny a nutné doprovodné vlastnosti (*passiones*) v rámci daného bádání hledáme, tudíž poznání příčin takového rodu je úkolem, k němuž věda směřuje.<sup>22</sup> Jestliže tedy předmětem metafyziky je *jsoucno* jakožto *jsoucno*, je jejím úkolem poznat jeho příčiny,

---

<sup>19</sup> Aristotelés, *Metaphysica* VII, 1028b: „καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία.“ – Užit překlad Antonína Kříže.

<sup>20</sup> Srov. Averroës, *Physica* I., ed. Juntina VIII., com. 83, str. 47rb-48va: „*Sed notandum est quod istud genus entium, esse scilicet separatum a materia, non declaratur nisi in hac scientia naturali. Et qui dicit quod prima Philosophia nicitur declarare entia separabilia esse peccat. Haec enim entia sunt subiecta primae Philosophiae, et declarandum est in posterioribus Analyticis quod impossibile est aliquam scientiam declarare suum subiectum esse, sed concedit ipsum esse aut quia manifestum per se, aut quia est demonstrandum in alia scientia.*“ – Averroës, *Metaphysica* IV., ed. Juntina XVIII., com. 7, str. 98v: „*Sed naturalis scientia non considerat nisi de ente mobili, unde manifestum est quod haec scientia non solum considerat de principiis essendi, sed etiam de principiis cognitionis, quae fluunt a principiis essendi, et per primam substantiam intelligit Aristo. primum principium substantiarum abstractarum, qui est Deus benedictus: et quia scientia naturalis non considerat de primo ente, id est de Deo, non est huiusmodi scientia, dicitur aut Deus prima substantia, tum nobilitate tum causalitate.*“

<sup>21</sup> Srov. Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 4, str. 2.

<sup>22</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Commentarium in XII libros metaphysicorum*, Prooemium, ed. Leonina, tomus 46, str. 2: „*Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit.*“

přičemž nejvyšší příčinou jsoucna jako takového je Bůh.<sup>23</sup> Obdobný názor sdílí ve svých zralých textech i Scotus,<sup>24</sup> když říká, že vědět o předmětu vědy, co je, znamená znalost jeho příčin, a tudíž poznáním nejvyšší příčiny dosahuje metafyzika svůj cíl.<sup>25</sup> Averroův názor je třeba též odmítnout z toho důvodu, že pokud by vlastním předmětem metafyziky byl Bůh a jeho existenci by dokazovala fyzika, znamenalo by to, že by metafyzika byla odvislá od fyziky, neboť nadřazená obecnější věda nemůže svůj subjekt získávat z podřazené méně obecné vědy. Fyzika je partikulární teoretická věda o hmotných jsoucnech, Bůh však není první příčinou pouze hmotných jsoucnen, ale jsoucna obecně, a důkaz jeho existence proto spadá pod působnost metafyziky.<sup>26</sup>

Suárez otázku předmětu metafyziky řeší ve své první metafyzické disputaci *O povaze první filosofie neboli metafyziky (De natura primae philosophiae seu metaphysicae)*. Averroův názor taktéž odmítá, protože metafyzika postupuje od obecných pojmů, které jsou společné Bohu i stvořeným věcem, a „nedosahuje Boha, jak je o sobě, ale nakolik může být dokázán ze stvořených věcí světlem přirozeného lidského rozumu“. Předmětem metafyziky jsou tedy pojmy společné Bohu i stvořeným věcem a v tomto ohledu je Bůh zahrnut pod předmětem této vědy,<sup>27</sup> a je tudíž úkolem metafyziky zabývat se atributy božského jsoucna. Suárez proto tvrdí, že předmětem metafyziky je *jsoucno jakožto reálné jsoucno (ens in quantum ens reale)*, které v sobě zahrnuje Boha a stvoření i substance

---

<sup>23</sup> K tomu viz: J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Unfinite Being*, str. 11-22.

<sup>24</sup> Scotus, který je znám svým výrazně ontologickým pojetím metafyziky, ve svých prvních *Kvestiích k Metafyzice* výrazně inklinoval k teologickému pojetí metafyziky. K tomu viz: L. Novák, „*Scire Deum esse.*“ *Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*, str. 89-102.

<sup>25</sup> Srov. Scotus, *Reportata Parisiensia*, Vivès XXII., prol., q.3, a.1, str. 47b: „...unde concedo cum Avicenna, quod Deus non sit subjectum in Metaphysica. Nec obiat dictum Philosophi primo Metaphys. dicentis, quod Metaphysica est circa causas altissimas, quia loquitur, sicut locutus est primo Priorum cum dicit: primum oportet dicere circa quid et de quo, quoniam circa demonstrationem, et de disciplina demonstrativa, id est de universali scientia demonstrandi sive syllogizandi. Unde circa proprie notat circumstantiam causae finalis, sicut et causae materialis; unde Metaphysica est circa altissimas causas finaliter, ad quarum cognitionem terminatur scientia Metaphysicalis.“ – V českém překladu in: S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, str. 217.

<sup>26</sup> Srov. S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, str. 86-87. – J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Unfinite Being*, str. 3-10.

<sup>27</sup> Suárez, DM 1, 1, 11, Vivès XXV., str. 5b: „...nam in ea multa continentur et docentur, quae per se sunt necessaria ad alias res cognoscendas praeter Deum, et ad perfectionem intellectus humani, quatenus in huiusmodi rebus vel in rationibus ac principiis communibus cognoscendis versari potest, et ad Deum cognoscendum vel nihil vel parum conducunt, neque ex modo aut ratione talis scientiae ad hoc referuntur, quidquid sit de intentione scientis. Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae ipsum attingat et respiciat ut adaequatum obiectum, quia ratio sub qua attingitur semper communis est aliis rebus creatis. Unde constat recte dictum esse, tractando fundamentum superioris sententiae, Deum contineri sub obiecto huius scientiae ut primum ac praecipuum obiectum, non tamen ut adaequatum.“

bez ohledu na to, zda jsou materiální či imateriální, a také akcidenty.<sup>28</sup> Pojem jsoucna jakožto reálného jsoucna se zároveň vymezuje vůči pomyslným jsoucnům, která mají bytí pouze v rozumu a jsou myšlena jako jsoucna, přestože žádnou jsoucnost nemají.<sup>29</sup> Podle Suáreze však lze vůči takové vědě namítnout, že nemá čím se zabývat, neboť věda dokazuje nutné vlastnosti a příčiny svého předmětu, ovšem předmět této vědy je již bytostně obsažen ve všech svých uvažovatelných vlastnostech i příčinách a vlastně je i zahrnuje a nelze jej tedy od nich odlišit.<sup>30</sup> Tuto námitku Suárez vzápětí odmítá s tím, že podle něho v případě metafyziky není nutné, aby se vlastnosti jejího subjektu od tohoto subjektu reálně odlišovaly, stačí je tak v jistém ohledu uvažovat, přičemž transcendentální pojmy, tj. o všem vypovídatelné pojmy, mezi něž patří i *jsoucno*, k věcem (vlastnostem) reálně nic nepřidávají.<sup>31</sup> Stejně tak není problém zahrnout do předmětu metafyziky i Boha jakožto princip jsoucna jako takového. Záměrně je volen výraz princip na místo příčiny, neboť principem je míněno něco obecnějšího než příčina, ačkoli i ta je v tomto pojmu zahrnuta. Princip je cokoli, z čeho něco pochází, např. logický princip, zatímco příčina je zdrojem účinku, tedy bytí jiné věci.<sup>32</sup> S ohledem na Boha je tento rozdíl podstatný, neboť kdyby byl Bůh příčinou jsoucna jakožto jsoucna, přičemž sám pod tento pojem spadá, znamenalo by to, že by byl příčinou sebe sama, což scholastikové nepřipouští, neboť by tak Bůh zároveň byl

---

<sup>28</sup> Srov. Suárez, DM 1, 1, 26, Vivès XXV., str. 11a: „*Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae... Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum.*“

<sup>29</sup> Srov. Suárez, DM 54, 1, 6, Vivès XXVI. str. 1016b: „*...ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat.*“

<sup>30</sup> Srov. Suárez, DM 1, 1, 27, Vivès XXV., str. 11a-b: „*Sed, ut haec assertio amplius declaretur, occurrendum est obiectioni quae statim sese offert, nam ad constituendum aliquod obiectum scientiae, necesse est ut habeat proprietates quae de illo demonstrari possint et principia ac causas per quas possint demonstrari; sed ens, in quantum ens, non potest habere huiusmodi proprietates, principia et causas; ergo. Maior constat, quia hoc est munus scientiae, demonstrare, scilicet, proprietates de subiecto suo, quas debet per causas demonstrare ut sit perfecta scientia, ut constat ex I Poster. Minor autem quoad priorem partem patet, quia ens in quantum ens ita abstractum includitur per se et essentialiter in omni ente et in omni modo vel proprietate cuiuslibet entis; ergo non potest habere proprietatem ita adaequatam et propriam, quia subiectum non potest esse de essentia suae proprietatis. Quoad posteriorem autem partem probatur, quia ens in quantum ens complectitur Deum, qui est sine principio et sine causa; ergo ens in quantum ens non potest habere principia et causas, quia alioqui talia principia et causae deberent convenire omni enti, quia quod convenit superiori in quantum tale est, debet convenire omni contento sub illo.*“

<sup>31</sup> Srov. Suárez, DM 1, 1, 28, Vivès XXV., str. 11b: „*Respondetur negando priorem partem minoris, nam revera ens habet suas proprietates, si non re, saltem ratione distinctas, ut sunt unum, verum, bonum, quod ostendemus statim disputatione tertia ubi declarabimus an ens includatur intrinsece et per se in huiusmodi proprietatibus; et an illud principium quod subiectum non sit de essentia proprietatis, limitandum sit vel ad proprietates realiter distinctas, vel ad subiecta quae non dicunt rationes transcendentales, vel potius dicendum sit has proprietates non esse omnino reales quantum ad id quod addunt supra ens, satisque esse quod ens non includatur in illis quantum ad id quod supra ens addunt, quod probabilius est...*“

<sup>32</sup> Srov. S. Sousedík, *Joucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, str. 14.

svým účinkem, což by popíralo jeho jednoduchou dokonalost, jež je jednou ze základních dogmatických vlastností křesťanského Boha.<sup>33</sup> Podle Suáreze tedy máme dva typy principů, jednak komplexní neboli složené principy, které jsou principy poznání, protože se z nich provádí důkazy, a vedle toho jsou principy jednoduché, což jsou principy bytí (*principia essendi*). Principy bytí mohou být buď skutečné příčiny reálně nějak odlišné od účinků, nebo prostě pouhé důvody, proč je něco takové a takové, resp. má ty a ty vlastnosti. Suárez proto uzavírá, že „[a]čkoli tedy připouštíme, že jsoucno jakožto jsoucno nemá v pravém slova smyslu příčinu chápanou předchozím způsobem, přesto má nějaký důvod svých vlastností, a tak mohou také být takové důvody hledány v Bohu“.<sup>34</sup> O jsoucnu tudíž lze konstruovat vědu, neboť jsou principy, které lze v metafyzice zkoumat a pomocí nichž lze dokazovat nutné vlastnosti jsoucna jakožto jsoucna.

Vidíme tedy, že Suárezovo pojetí metafyziky a charakteristika jejího předmětu je plně v souladu s tradicí vrcholné scholastiky, jak ji prezentovali Tomáš<sup>35</sup> a Scotus, tj. přiklání se k ontologickému pojetí první filosofie, které však v sobě implicitně zahrnuje přirozenou teologii, ba dokonce klade poznání Boha coby principu jsoucna jakožto jsoucna za klíčový cíl celé metafyziky.<sup>36</sup> Přestože se však všichni tři tvůrci vůdčích směrů scholastické filosofie

---

<sup>33</sup> Srov. L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, str. 36.

<sup>34</sup> Suárez, DM 1, 1, 28, Vivès XXV., str. 12a: „*Ad posteriorem partem respondetur imprimis duplicia principia posse in scientia requiri: quaedam dicuntur complexa seu composita, qualia sunt illa ex quibus demonstratio conficitur; alia sunt simplicia, quae significantur per terminos qui loco medii in demonstratione a priori sumuntur. Priora dicuntur principia cognitionis; posteriora autem, principia essendi. In hac ergo scientia non desunt principia complexa; immo, ut infra videbimus, ad eam pertinet principia explicare et confirmare, et primum omnium principiorum constituere, per quod alia quodammodo demonstrantur. At vero principia incomplexa duplici modo intelligi possunt: primo, quod sint verae causae secundum rem aliquo modo distinctae ab effectibus, vel proprietatibus, quae per illas demonstrantur; et huiusmodi principia vel causae non sunt simpliciter necessariae ad rationem obiecti, quia necessariae non sunt ad veras demonstrationes conficiendas, ut constat ex I Poster. Deus enim est obiectum scibile, et de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est. Alio modo dicitur principium seu causa, id quod est ratio alterius, secundum quod obiective concipiuntur et distinguuntur; et hoc genus principii sufficit ut sit medium demonstrationis; nam sufficit ad reddendam veluti rationem formalem, ob quam talis proprietatis rei convenit. Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt huiusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis.*“

<sup>35</sup> Je však třeba upozornit, že Suárez se negativně vymezuje vůči domnělému Tomášovu postoji, podle něhož Bůh není součástí předmětu metafyziky, neboť je pouze jeho příčinou. Suárez však v tomto ohledu poměrně rigidně pracuje s aristotelskou definicí vědy a odhlíží od svébytného Tomášova pojetí jak pojmu jsoucna, tak i Boha, který je u něho z předmětu metafyziky neodmyslitelný. – Srov. Suárez, DM 1, 1, 18-20, Vivès XXV., str. 8a-9b. – K tomu viz: D. Heider, *Suárez a jeho metafyzika*, str. 36-37.

<sup>36</sup> Někteří autoři mají proto tendenci rozlišovat ještě jakési střední pojetí metafyziky mezi ontologickým a teologickým, tzv. onto-teologické pojetí a řadit sem mimo jiné zmiňované autory. Ovšem vzhledem k tomu, že metafyzika jako projekt, který má za úkol dokázat Boží existenci, je vlastní takřka celé realistické tradici v rámci scholastiky, byla by sem řazena většina myslitelů této doby. – Srov. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (c. 1215) to Francisco Suárez*, str. 431.

v tomto základním ohledu shodují, je samozřejmě třeba mít na paměti, že se jedná o tři zcela svébytné metafyzické systémy a že východiska každého z nich jsou poněkud odlišná, ať už co do definice pojmu jsou, tak i Boha.

### 3. Jednota pojmu jsoucna

Jestliže je tedy prostorem pro důkaz Boží existence věda o jsoucnu jakožto jsoucnu, je třeba si nejprve objasnit povahu tohoto pojmu, abychom pochopili, jakým způsobem se vypovídá o Bohu a ostatních věcech. Naším úkolem bude zejména ukázat jednotu pojmu jsoucna, neboť jedině jednotný pojem jsoucna nám může umožnit poznat ze stvořených věcí entitu, která našemu rozumu není naprosto samozřejmá a kterou nemůžeme přímo empiricky pojímat. Jelikož tedy různí autoři tomuto pojmu rozumí různě, zahajuje Suárez své zkoumání poukazem na to, co nazývá „obecně známou distinkcí“ (*vulgaris distinctio*), tedy rozdíl mezi formálním a objektivním pojmem jsoucna. Jedná se vskutku o běžné scholastické epistemologické rozlišení a Suárez v souladu se svými předchůdci chápe formální pojem jako akt, kterým zpřítomňujeme předmět naší mysli, neboli jako „slovo“, jehož prostřednictvím onu věc či obsah pojímáme, zatímco objektivní pojem se vypovídá o samotné věci, která je oním formálním pojmem reprezentována. V tomto ohledu je tedy zřejmé, že bez formálního pojmu není ten objektivní vůbec ničím. Naproti tomu formální pojem je jakožto mentální akt vždy nějaká pozitivní věc, což však neplatí nutně u objektivního pojmu; „*občas totiž pojímáme privace a jiné [pojmy], které nazýváme pomyslnými jsoucny, protože mají pouze objektivní bytí v rozumu*“.<sup>37</sup>

Suárez je především přesvědčen, že máme jeden formální pojem jsoucna, jemuž odpovídá jeden objektivní pojem, a jeho cílem je proto ukázat jednotu těchto dvou pojmů. Suárez se nejprve snaží vysvětlit jednotu formálního pojmu třemi argumenty na základě jazykových zkoumání slova „jsoucno“:

Jednak „*slyše slovo ‚jsoucno‘, nezakoušíme že, by naše mysl byla rozptýlena nebo rozdělena do mnoha pojmů, nýbrž je spíše usebrána k jednomu pojmu*“.<sup>38</sup> Jednoduše řečeno, jsoucnem rozumíme vždy totéž po vzoru jiných *samozřejmých* označení, např. člověkem vždy rozumíme stejný živočišný druh.

Druhý argument vychází z Aristotelova spisu *O vyjadřování* a říká, že „*mluveným slovem znázorňujeme naše formální pojmy, ale výraz jsoucno není jeden pouze materiálně, ale také má jeden význam ze svého prvotního zavedení (primaeva*

---

<sup>37</sup> Suárez, DM 2, 1, 1, Vivès XXV., str. 65a: „*Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et obiectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, obiectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu.*“

<sup>38</sup> Suárez, DM 2, 1, 9, Vivès XXV., str. 68a: „*...audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum...*“

*impositio*)", přičemž takový výraz se nevztahuje k celkové povaze věci, o níž se vypovídá, nýbrž pouze k tomu, v čem se všechny věci shodují. Jedno označení tedy v mysli odpovídá jednomu formálnímu pojmu, který je tak bezprostředně a adekvátně pojímán takovým výrazem.<sup>39</sup> Tzn. Suárezova myšlenka spočívá v tom, že formální pojem má ve věcech reálný základ shody a zmiňovanou původní „impozicí“ výrazu se již určuje to, co onen výraz označuje.

Třetí argument pak vychází z pojmu existence: „*Zdá se totiž o sobě zřejmé, že existuje jeden formální pojem existence jako takové*“. Existenci přece nepřipisujeme věcem různým způsobem, nýbrž každé stejně; něco prostě buď existuje, nebo ne. Existenci vypovídáme o jednom aktu, tudíž máme jeden formální pojem existence. Přitom pro Suáreze „jsoucno“ a „existence“ vypovídají vlastně totéž, neboť co jiného znamená výraz „jsoucno“, než „to, co má schopnost existovat“. Takže také proto máme jeden formální pojem jsoucna.<sup>40</sup>

Ovšem k jednotě formálního pojmu je také třeba dodat i jeho úplnou jednoduchost. À la *Liber de causis* by se chtělo říct, že jsoucno má nejsilnější adherenci, tzn., když rozlišujeme, co se dá o věcech vypovídat, v posledku vždy zůstává pojem jsoucna. Díky zmiňované jednotě a jednoduchosti se jsoucno odhaluje jako *první* mezi všemi pojmy; je to první pojem, který si člověk, pakliže abstrahuje ze všech složenin a určení, vytváří. Vzhledem ke konkrétním věcem je však jsoucno příliš neurčitým, konfúzním pojmem, jelikož nevypovídá nic o nich samých, jaké jsou.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Suárez, DM 2, 1, 9, Vivès XXV., str. 68a: „*Secundo, quia ut Aristoteles dixit, I de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox ens non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse.*“

<sup>40</sup> Suárez, DM 2, 1, 9, Vivès XXV., str. 68a-b: „*Tertio, argumentari possumus ex conceptu existentiae; videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tamquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; ergo etiam conceptus formalis existentiae ut sic unus est, quia, sicut concipitur abstractum per modum unius, ita et concretum ut sic praecise constitutum; ergo similiter enti ut sic unum conceptus formalis respondet; nam ens vel est idem quod existens, vel, si sumatur ut aptitudine existens, conceptus eius habet eandem rationem unitatis.*“

<sup>41</sup> Srov. Suárez, DM 2, 1, 9, Vivès XXV., str. 68b: „*Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum; per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilius de quacumque re concipi potest... Quapropter de unitate huius conceptus communissimi et confusi fere nullus est qui dubitet; ostendimus autem nullum alium posse vere ac proprie dici conceptum entis ut sic, qui non sit confusus respectu particularium entium, ut talia sunt.*“

Z druhé strany Suárez klade provokativní otázku, kolik by vlastně muselo pojmů jsoucna být, kdyby nebyl jenom jeden. Ať už by byly jen dva, tři, nebo více, muselo by se náležitě zmnožit i vše, co je pod pojmem jsoucna zahrnuto. V tomto smyslu by se pak mohly entity multiplikovat donekonečna a pojmy jsoucna by pak vyjadřovaly nějakou rozlišenou realitu, čili by se jednalo o pojmy reprezentující určité přirozenosti, nikoli tu nejobecnější vlastnost všech věcí.<sup>42</sup>

Suárez charakteristiku formálního pojmu jsoucna uzavírá několika poznatky. Jednak poukazuje na to, že rozum si k věci může vytvořit různé formální pojmy, které jsou od sebe reálně odlišné, avšak už nemusí vypovídat nějakou odlišnost v samotné věci. V tomto smyslu je pojem jsoucna precizovaný od všech ostatních pojmů, např. substance, akcidentu atd. Poté Suárez uzavírá, že když jsme dokázali, že máme jen jeden naprosto jednoduchý formální pojem jsoucna, musí mu též odpovídat jeden naprosto jednoduchý formální obsah. Oproti předchozímu poznatku se postupuje naopak: „*Mysl totiž bere ta všechna [jsoucna] jako navzájem si podobná ve výměru jsoucnosti (in ratione essendi) a jako taková si vytváří jeden obraz (unam imaginem), který jedinou formální reprezentací reprezentuje to, co je*“; čili jinými slovy si mysl vytváří jeden formální pojem, jemuž odpovídá určitá podoba věcí, což je vlastně onen formální obsah.<sup>43</sup> K tomu Suárez doplňuje, že kdyby formální pojem jsoucna měl více formálních obsahů, ve skutečnosti by se sám tento pojem musel zmnožit. Nakonec se zdůrazňuje, že pojem jsoucna nepředstavuje jen nějaké jméno, nýbrž také ve vlastním smyslu zahrnuje věc samu, neboť původní *impozice* slova vychází z pojmu, avšak nekonstituuje ho; pojem sám bezprostředně odpovídá věci.<sup>44</sup> Jak tedy vidno, formální pojem jsoucna je abstrahován z různých entit a zakládá se v nějaké vnitřní shodě a podobnosti. Podle Suáreze však jednota pojmu nevyklučuje jeho analogičnost.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Srov. Suárez, DM 2, 1, 9, Vivès XXV., str. 68b: „*Tandem, si conceptus formalis entis non est unus, erunt ergo plures; quot ergo erunt? Non est maior ratio de duobus quam de tribus, vel quolibet alio numero; quia, si multiplicantur hi conceptus, necesse est multiplicari iuxta aliquam diversitatem rerum vel entitatum sub latitudine entis comprehensarum; hae autem entitates in infinitum possunt multiplicari, et secundum proprias rationes distingui, et si semel ponitur conceptum vel conceptus entis ut sic repraesentare determinatas naturas entis, etiam ut distinctas, non est ulla ratio cur sistendum sit in duabus potius quam in tribus vel quatuor, etc. ...*“

<sup>43</sup> Suárez, DM 2, 1, 11, Vivès XXV., str. 69a: „*...sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis...*“

<sup>44</sup> Srov. Suárez, DM 2, 1, 13, Vivès XXV., str. 69b: „*Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est voce et impositione eius ad res tali modo significandas. Nam, licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se et simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem qua exprimitur, et est origo impositionis eius; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis...*“

<sup>45</sup> Suárez, DM 2, 1, 14, Vivès XXV., str. 69b: „*...nam multi existimant unitatem conceptus formalis non repugnare analogiae...*“

Co se objektivního pojmu jsoucna týče, Suárez tvrdí, že musí odpovídat tomu formálnímu, neboť je jím reprezentován, nebo naopak řekněme, že aktu rozumu musí odpovídat nějaký objektivní pojem. V textu disputace se proto píše:

*„...aby jsoucno mělo jeden objektivní pojem, je nutné, aby se všechna jsoucna shodovala v jednom formálním obsahu jsoucna, který se bezprostředně označuje jménem jsoucno, protože jednota objektivního pojmu vyžaduje jednotu věci nebo alespoň formálního obsahu; pokud se však všechna jsoucna shodují v jednom formálním obsahu, pak jako taková mají jednu a tutéž definici, tak jako jeden objektivní pojem; protože jestliže je objektivní pojem jeden, také jeho definice může být jedna; tudíž jsoucnu nic nechybí k dokonalé jednoznačnosti.“<sup>46</sup>*

Zdá se tak, že zavedením jediného objektivního pojmu by se odstranila jakákoli analogie pojmu jsoucna. To však zjevně neodpovídá tomistické zásadě, kterou se Suárez snaží hájit, tj. že Bohu a stvoření nenáleží žádné společné označení, které by se k oběma vztahovalo jednoznačně.<sup>47</sup> Z toho důvodu se dodává, že objektivním pojmem se nevypovídá ani substance, akcident, Bůh nebo stvoření, ale všechny tyto entity jsou jím vyjádřeny toliko na způsob jednoho, tzn. jakožto různá jsoucna, „*nakolik jsou spolu podobná a shodují se v bytí*“.<sup>48</sup> Jsoucnem jako takovým bezprostředně nerozumíme substanci ani akcident, neboť taková určení jsou již podrobnější. Čistě v pojmu jsoucna nejsme schopni rozlišit substanci či akcident; koneckonců můžeme u něčeho pochybovat, zda se jedná o substanci či akcident.<sup>49</sup> Stejně tak nejsme s to ve slově „substance“ od sebe rozlišit význam substance stvořené a nestvořené, anžto spadají pod tento jeden výraz, což však neznamená, že by se lišily méně než substance a akcident, nýbrž naopak. Ovšem ani výrazná odlišnost nebrání shodě alespoň v tom základním, tj. jsoucnosti. Podle Suáreze „*se z věci samé a jakoby a priori prokazuje naše tvrzení proti všem předchozím, protože všechna reálná jsoucna vskutku mají nějakou podobnost a shodu v charakteru bytí; tudíž mohou být pojímána*

---

<sup>46</sup> Suárez, DM 2, 2, 1, Vivès XXV., str. 70a: „*ut ens habeat unum conceptum obiectivum, necesse est ut omnia entia convenient in una ratione formali entis, quae per nomen ens immediate significetur, quia unitas conceptus obiectivi requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis; si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali, ergo ut sic habent unam et eandem definitionem, sicut unum conceptum obiectivum; quia, si conceptus obiectivus unus est, etiam definitio eius potest esse una; ergo nihil deest enti ad perfectam univocationem.*“

<sup>47</sup> Obecněji je pro tomismus typické, že neuznává možnost jednoznačných transcendentálních pojmů.

<sup>48</sup> Suárez, DM 2, 2, 8, Vivès, XXV., str. 72a: „*Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo.*“

<sup>49</sup> Srov. Suárez, DM 2, 2, 9, Vivès, XXV., str. 72b: „*...nos autem, audito nomine entis, et concipiendo praecise id quod hac voce significari intelligimus, non percipimus mente substantiam ut sic neque accidens ut sic, ut quilibet in sese experiri potest.*“ – Suárez, DM 2, 2, 13, Vivès, XXV., str. 74a: „*...experimur de aliqua re nos concipere quod sit ens, et dubitare an sit substantia vel accidens ...*“

a reprezentována pod tím precizním pojmem, kterým se mezi sebou shodují; tedy mohou pod tím pojmem konstituovat jeden objektivní pojem".<sup>50</sup> Nemáme tedy co dělat s nějakou reálnou či numerickou jednotou, nýbrž s jakousi jednotou fundamentální. V tom nejzákladnějším ohledu proti sobě stojí jen dva protiklady, a sice jsoucno a nejsoucno, přičemž je třeba popřít, že by mezi sebou tato dvě opozita vyjadřovala nějakou shodu. Shoda všech jsoucnen tedy panuje minimálně v jejich jsoucnosti, resp. bytostné odlišnosti od nejsoucnen; i zcela odlišná jsoucna jako Bůh a stvoření se alespoň do této míry shodují. Vždyť stvoření alespoň nějakým způsobem participuje Boží bytí.<sup>51</sup> Suárezův argument se dá shrnout tak, že každá věc vnitřně participuje jsoucnost, v tomto smyslu „mají všechny věci reálnou shodu, a konsekventně i objektivní jednotu v pojmu jsoucna".<sup>52</sup>

V tomto smyslu je třeba si stručně vyjasnit precizi pojmu jsoucna, tj. způsob, jakým je tento pojem získán. K této precizi dochází tím, že rozum svým konfúzním a neadekvátním pojmáním v jednotlivých věcech nalézá určitou shodu a podobnost, díky čemuž je schopen věci chápat pod pojmem získaným z této shody. K takové precizi dochází na úrovni formálního pojmu, protože konfúzní a neadekvátní pojmání neakcentuje úplné odlišnosti na straně věci. Protože však objektivní pojem je věcí samou, nakolik je reprezentována formálním pojmem, dochází díky tomu k objektivní precizi. Jednotný objektivní pojem je však získán pouze na základě denominace od formálního pojmu. Tuto denominativní precizi, která je dána do protikladu k precizi *secundum rem*, Suárez označuje jako *praecisio secundum rationem*; jedině díky ní je možné predikovat tentýž pojem o věcech, které reálně nevykazují žádnou obsahovou shodu.<sup>53</sup> Tato rozumová precize přesto svým neadekvátním, konfúzním a nedokonalým způsobem vyjadřuje určitou shodu, protože byť jsou mnohá jsoucna zcela rozdílná, přesto jsou v jistém smyslu shodná tím, že jsou reálná, oproti čemuž tzv. *entia rationis*, pomyslná jsoucna, se jako „jsoucna“ označují jen na základě vnější denominace. Jinými slovy v konkrétní věci je obsažena nějaká objektivní jsoucnost. Přesto to, jak podotýká

---

<sup>50</sup> Suárez, DM 2, 2, 14, Vivès, XXV., str. 74b: „...ex re ipsa et quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes praedictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere...“

<sup>51</sup> Srov. Suárez, DM 2, 2, 14, Vivès, XXV., str. 74b: „...creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium eius propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo...“

<sup>52</sup> Suárez, DM 2, 2, 14, Vivès, XXV., str. 75a: „...omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi...“

<sup>53</sup> Srov. Suárez, DM 2, 2, 16, Vivès, XXV., str. 75b: „Sic igitur abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tamquam commune a particulari, non ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedit, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum...“

komentátor Ludger Honnefelder, neznamená, že tato objektivní jsoucnost v konkrétních věcech existuje ve stavu nějaké samostatné složky.<sup>54</sup>

Pro nás je v tuto chvíli důležité, že jako východisko pro další úvahy jsme si specifikovali jednotný a jednoduchý, byť konfúzní, pojem jsoucná jako takového. Vycházíme tedy z toho, že jsoucná je něco, co má schopnost existence, čemuž bychom měli rozumět jako aktu bytí. V tom smyslu je možné o Bohu jako jsoucnu, o němž platí všechny zásady metafyziky, uvažovat do té míry, do jaké není ze své esence nemožný. V následující kapitole proto přistoupíme ke kroku, jímž je dělení jsoucná (*divisio entis*), pomocí něhož bychom měli získat základní esenciální charakteristiky božského jsoucná.

---

<sup>54</sup> Srov. L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seuendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, str. 229.

#### 4. Dělení jsoucna

Aby bylo možné provést důkaz Boží existence, je třeba nejprve přistoupit k základnímu dělení obecného pojmu jsoucna tak, aby na jedné straně vystihovalo Boha a na druhé stvořené věci, kterýmžto dělením bychom v základních ohledech měli dospět k tomu, jak v rámci metafyziky rozumět pojmu Boha. Suárez jako základní a prvotní uvádí dělení jsoucna na *konečné* a *nekonečné*, neboť toto disjunktivní dělení vyčerpává veškerý rozsah pojmu jsoucna jako takového, přičemž konečnost vystihuje stvořené věci a nekonečnost Boha.<sup>55</sup> Abychom se však vyhnuli nedorozumění, musíme si nejprve vysvětlit, co se konečností a nekonečností míní. V běžném užití s oběma výrazy pojíme představu určité rozprostraněnosti, která bude v případě konečnosti ohraničená a v případě nekonečnosti neohraničená; případně bychom mohli uvažovat jako nekonečná jsoucna taková, která nelze žádným způsobem dělit, neboť, jak říká Suárez, to, co je o sobě nedělitelné, nemůže přijímat žádná další omezení. Tato chápání ve vztahu k prvotnímu dělení jsoucna samozřejmě nemůžeme připustit: V prvním případě, kdy uvažujeme nekonečnost ve smyslu neohraničené rozprostraněnosti, je podle Suáreze obsažena možnost ohraničení, tj. rozprostraněnost je možné omezovat, resp. rozprostraněnost značí nějakou kvantitu složenou z částí, což je v Bohu nepřipustné. V druhém případě by to znamenalo, že existuje více nekonečných jsoucen vedle Boha, což se nepřipouští<sup>56</sup> (nehledě na to, že by v takovém případě ztrácelo toto dělení v Suárezových očích smysl); navíc nedělitelné jsoucno také není ve vlastním smyslu nekonečné, neboť je přinejmenším limitováno kvantitativním určením své celistvosti.<sup>57</sup> Je nicméně zřejmé, že výrazů „nekonečné“ a „konečné“ se zde nepoužívá ve vlastním významu, ovšem jelikož nemáme adekvátní pozitivní pojmy, kterými bychom mohli vystihnout podstatu Boha, jsme nuceni používat negativní pojmy, jimiž můžeme vystihnout bytostný rozdíl mezi

---

<sup>55</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 3, Vivès XXVI., str. 2a: „*Atque hoc modo conficimus praedictam divisionem, sumendo aliquid in quo omnes res creatae vel creabiles inter se conveniunt, et illud a nobiliori quodam ente removendo, eo quod excellentiorem gradum essentiae vel entitatis habeat; atque hoc modo totam latitudinem entis ad duo illa membra revocamus.*“

<sup>56</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 1, Vivès XXVI., str. 1b: „*Priori modo nihil revera videtur esse infinitum, nam privative solum posset dici infinitum illud ens quod, cum sit aptum claudī terminis, eis actu non terminatur; nullum autem est huiusmodi ens, ut per se constat, quia nec Deus ipse hoc modo infinitus est; non est enim aptus claudī terminis. Si autem sumatur posteriori modo, sic omne ens indivisibile erit infinitum, quia nullum tale ens clauditur terminis; non est enim capax alterius terminationis quod in se est omnino indivisibile.*“

<sup>57</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 19, Vivès XXVI., str. 7b: „*Neque hinc sequitur omnem indivisibilem perfectionem esse infinitam, quia, licet indivisibilis sit, potest esse limitata et habere terminum, non qualis esse solet in quantitate molis, sed qualis designari potest in quantitate perfectionis...*“

Bohem a stvořenými jsoucnými.<sup>58</sup> Toto dělení je tedy prvotní a předchází i dělení jsoucna na substanci a akcidenty z toho důvodu, že „*Bůh a stvoření se mezi sebou liší více, než jak se může lišit jakýkoli pojem stvořeného jsoucna od jiného pojmu také stvořeného jsoucna nebo i pojmu společného Bohu a stvoření, neboť se od sebe jednoduše nekonečně liší*“.<sup>59</sup> Bůh a stvoření jsou totiž *primo diversa*, což znamená, že mezi sebou nemají naprosto žádnou shodu a liší se neskonale více než akcident od substance.<sup>60</sup> Rozdělení jsoucna na nekonečné a konečná se tedy zavádí pro nekonečný rozdíl mezi Bohem a stvořením. Vedle toho Bůh na rozdíl od všech stvoření nemá jakožto první jsoucno žádnou příčinu a také nemůže být zahrnut v nějakém rodě; v tomto smyslu Bůh není nijak vymezen a dá se tak říct, že je nekonečný, zatímco všechna ostatní jsoucna jsou nějak rodově vymezena a nalézají se v nich tak nějaký druh složení.<sup>61</sup> Toto je třeba doplnit možnou námitkou, že by snad Bůh mohl být zahrnut pod kategorií substance, jelikož je vskutku nějakou podstatou, která je sama o sobě. Suárez sice nepopírá, že by Bůh byl substancí, zároveň však poukazuje na to, že způsob jeho subsistence naprosto přesahuje všechny stvořené substance, že s nimi nemůže být pojímán v jednom rodě, a proto se nutně musí substance o Bohu a stvoření vyvídat pouze na základě analogie.<sup>62</sup>

Ačkoli je tedy uvedené dělení z ontologického hlediska primární, přesto „*co se nás týče, není tak zřejmé, tak jako dělení jsoucna na substanci a akcident či další podobné věci, které jsou smyslům bližší, a proto jsou námi jednoduše poznávány*“. Ono prvotní

<sup>58</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 3, Vivès XXVI., str. 2a: „...*quia vero non possumus ea quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, immo nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a caeteris distat minusque cum illis convenit quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus.*“

<sup>59</sup> Suárez, DM 4, 8, 9, Vivès XXV., str. 139b: „...*magis autem distant inter se Deus et creatura quam distare possit quaelibet ratio entis creati ab alia ratione etiam creata vel saltem communi Deo et creaturis; nam illa infinite simpliciter distant...*“

<sup>60</sup> Srov. Suárez, DM 4, 8, 9, Vivès XXV., str. 139b: „*Ex quo infero, idem iudicium ferendum esse de divisione entis in increatum et creatum, et in ens per essentiam et per participationem, vel in purum actum et ens potentiale aliquo modo; omnes enim hae divisiones in re coincidunt et sub diversis conceptibus negativis seu connotativis declarant eandem entis partitionem et diversitatem. Et eadem ratione existimo, hanc divisionem esse priorem divisione entis in substantiam et accidens, etiam si universalitate sint aequales; quia magis distat, et primo diversum est ens increatum a creato, quam accidens distet a substantia ut sic seu a substantia creata, quod perinde est.*“

<sup>61</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 4, Vivès XXVI., str. 2a: „*Ex qua declaratione constat primo divisionem illam in re ipsa optimam esse et maxime necessariam. Primum patet, quia illa divisio est adaequata enti; nullum enim ens extra Deum vel creaturas excogitari potest, ut sectione sequenti magis declarabimus... Atque hinc etiam constat necessitas huius divisionis, quia praeter ea quae in superioribus tractata sunt, nihil est commune primo enti cum caeteris omnibus, cum tamen reliqua omnia multa habeant in quibus inter se conveniant. Nam primum ens nullam habet causam, caetera omnia illam habent; haec in certa genera et species distingui possunt, illud extra omne genus existit.*“

<sup>62</sup> Srov. Suárez, *Tractatus de Divina substantia ejusque attributis*, 1, 3, 4, Vivès I., str. 9b: „*Deus enim proprie non substat, vel accidentibus, vel alicui rei a se aliquo modo distinctae, sicut substare potest omnis substantia creata...*“ – Srov. Suárez, DM 30, 14, 2, Vivès XXVI., str. 165b.

dělení jsoucna totiž vyžaduje již nahlédnutí toho, že existuje Bůh, tedy jsoucno neomezené povahy a dokonalosti.<sup>63</sup> Určitou možnost, jak k takovému rozdělení jsoucna dospět, představuje jiný druh rozlišení, a sice na *to, co má bytí samo od sebe* (*illud, quod habet esse a se*), a na *to, co má bytí od jiného* (*illud, quod habet esse ab alio*). Toto rozdělení s odkazem na jeho původ u sv. Augustina<sup>64</sup> považuje Suárez za samozřejmé; koneckonců chceme-li rozlišit jsoucno na Boha a stvoření, již ve výrazu „stvoření“ chápeme, že takové jsoucno není samo od sebe. Mimo to ze zkušenosti není pochyb, že existují jsoucna, která svoje bytí získávají z jiných, přičemž na druhé straně je nemožné, aby nějaká věc byla způsobena nekonečnou řadou příčin. Kdyby tomu tak bylo, vlastně by neexistovala žádná prvotní příčina a nekonečné řadě příčin by se v důsledku nikdy nemohlo dospět k nějaké produkované věci. Z toho tudíž plyne, že existuje přinejmenším jedna věc, která má bytí sama od sebe.<sup>65</sup> Musíme ovšem vyloučit, že by přes veškeré zdání bylo určení „být sám od sebe“ (pro tuto vlastnost se užívá též pojmu *aseita*) nějakým pozitivním vymezením Boha, naopak se tím k charakteru tohoto jsoucna oproti jsoucnům, která mají bytí od jiného, přidává negace příčiny. Jinými slovy se jedná o jsoucno, které *nevychází z jiného* a „*skrze tuto negaci konstatujeme pozitivní a jednoduchou dokonalost onoho jsoucna, které tak v sobě a ve své esenci zahrnuje svoji existenci v tom smyslu, že ji od ničeho nepřijímá*“.<sup>66</sup>

Zároveň je díky právě uvedenému negativnímu pochopení onoho vymezení možné uvést na pravou míru případné tvrzení, že Bůh je příčinou sebe sama. Suárez mimo jiné cituje sv. Jeronýma, který ve svém komentáři k *Listu Efezským* říká: „*Bůh, který vždy je, ani nemá původ odjinud a sám je svým vlastním zdrojem a příčinou své substance, vskutku nemůže být nahlížen tak, že by měl jinde zdroj toho, že subsistuje [tj. existuje sám*

<sup>63</sup> Suárez, DM 28, 1, 5, Vivès XXVI. str. 2a-b: „...*praedictam divisionem secundum se et ordine doctrinae primam esse et notissimam, quamquam forte quoad nos non sit ita nota sicut est divisio entis in substantiam et accidens vel aliae similes quae sensibus propinquiores sunt, et ideo a nobis facilius cognoscuntur; praedicta autem divisio ex ea parte qua includit Deum esse et habere essentiam seu entitatem illimitatae cuiusdam naturae et perfectionis, difficilius a nobis attingitur ac declaratur.*“

<sup>64</sup> Srov. Aurelius Augustinus, *De cognitione vitae seu de cognitione variae vitae liber unus*, c. 7, in: *Patrologiae cursus completus de cognitione. Series Latina*, J. P. Migne (ed.), tomus 40, str. 1011a: „*Solus igitur Creator per se ipsum et in se existit...*“

<sup>65</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 6, Vivès XXVI., str. 2b: „*Est enim sub illis terminis divisio notissima et evidentissima, quia manifestum est multa esse entia quae habent esse communicatum ab alio, quae non existerent nisi ab alio esse reciperent, ut experientia ipsa satis probat... non potest autem in infinitum procedi, tum quia alias vel nunquam incepisset dimanatio unius ab alio, vel nunquam ad hoc ens producendum pervenisset post infinitas emanationes unius ab alio; tum etiam quia non potest tota aliqua collectio effectuum esse dependens quin supponatur aliqua res seu causa independens...*“

<sup>66</sup> Suárez, DM 28, 1, 7, Vivès XXVI., str. 3a: „...*per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere ut a nullo illud recipiat...*“

od sebe – pozn. D. P.J.<sup>67</sup> Podle Suáreze se zde totiž nechce říct, že by Bůh byl sám svou příčinou, ale právě se klade důraz na to, že Bůh nemá žádný jiný zdroj svého bytí. Trvat na tom, že Bůh je skutečně svou vlastní příčinou, jak to činí Lactantius, když říká, že Bůh stvořil sám sebe, a to navíc v určitém okamžiku, kdy začal čas,<sup>68</sup> je podle Suáreze nesmysl.<sup>69</sup> Suárez zde sice důvod absurdity tohoto tvrzení nezmiňuje, ale lze ho vcelku snadno dovodit a již jsme jej uvedli výše: Být příčinou sebe sama totiž ve scholastickém chápání znamená být svým vlastním účinkem a zavádět tak složení do jednoduchého pojmu Boha, neboť kauzální vztah je vztahem odvození a závislosti; navíc, jak uvádí Tomáš ve své *druhé cestě* k poznání Boží existence, kdyby bylo něco příčinou sebe sama, bylo by to dříve, než samo jest, což je spor.<sup>70</sup> Scholastici proto nepracují s novověkým pojmem *causa sui*, neboť neznají žádné jsoucno, na něž by pasoval.

Abychom lépe porozuměli podstatě prvotního dělení jsoucna na nekonečné a konečné, je třeba provést ještě několik dalších s tímto konvertibilních dělení, která sice mají jiný vztah, avšak stejný obsah. Takovým je i dělení jsoucna na *nutné* a *nahodilé*, a to s ohledem na existenci. Je zřejmé, že na základě předchozího dělení nutným jsoucnem bude přinejmenším to, co má bytí samo od sebe, neboť kdyby nebylo nutné, pak by buď 1) vůbec nemohlo být, jinak by muselo být něčím zapříčiněno, což, jak již víme, není možné; nebo by 2) mohlo zaniknout vlivem jiného jsoucna, což Suárez popírá, neboť podle něj by to znamenalo závislost na jiném, která je s nezapříčiněným jsoucnem neslučitelná; anebo by

---

<sup>67</sup> S. Eusebius Hieronymus, *Commentariorum in epistolam ad Ephesios, libri tres*, in: *Patrologiae cursus completus de cognitione. Series Latina*, J. P. Migne (ed.), tomus 26, str. 489a: „*Deus vero qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse suo origo est, suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit.*“

<sup>68</sup> Srov. Lactantius, *Divinarum institutionum I. De falsa religione deorum*, in: *Patrologiae cursus completus de cognitione. Series Latina*, J. P. Migne (ed.), tomus 6, str. 152b-153a: „*Cum ad illum mentis humanae intentio et acumen et memoria pervenit, quasi subductis et consummatis omnibus viis, subsistit, haeret, deficit; nec est aliquid ulterius quo progredi possit. Verum quia fieri non potest, quin id quod sit, aliquando esse coeperit, consequens est, ut quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia sit procreatus... Deus ipse se fecit.*“

<sup>69</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 7, Vivès XXVI., str. 3a: „*Et in hunc modum exponendi sunt aliqui sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse vel substantiae suae aut sapientiae... Non videtur autem Lactantius, qui Deum ait seipsum fecisse, lib. I de Falsa Religione, c. 7, praedictam expositionem admittere; dicit enim etiam ex tempore se Deum fecisse; et pro fundamento sumit fieri non posse ut id quod est aliquando non coeperit; qui error in hoc sensu tam est absurdus ut non egeat impugnatione.*“

<sup>70</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae I.*, q.2., a.3, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 31b: „*...invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.*“ – Thomas Aquinas, *Summa theologiae I.*, q.3., a.7, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 47a: „*...omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa.*“

3) mohlo zaniknout samo od sebe, což Suárez automaticky popírá,<sup>71</sup> a to zjevně z toho důvodu, že takové jsoucno na sebe nemůže žádným způsobem příčinně působit.

Stejně jako tedy máme patrnou existenci zcela nutného jsoucna, která vlastně byla prokázána díky nutnému bytí jsoucna, které je samo od sebe, zdá se být patrná též existence nahodilých jsoucnen. Nahodilé přitom je každé jsoucno, které má bytí od jiného, protože závisí na jiném, od něhož nabývá bytí, jež by však také nabýt nemuselo.<sup>72</sup> Náš autor ale vzápětí upozorňuje na možnou námitku:

*„Jestliže si představíme, že Bůh jedná nutně a bez svobody, pak věci z něj vycházející by byly jsoucny od jiného a přesto by byly nutnými jsoucny.“<sup>73</sup>*

Suárez nutnost Božího jednání z teologického hlediska sice odmítá, nicméně i za předpokladu, že by tomu tak bylo, nás běžná zkušenost učí, že existuje mnoho *nenutných* jsoucnen, což dle Suáreze připouští i ti, kdo tvrdí, že Bůh jedná nutně, přičemž ta produkovaná jsoucna, u nichž připustíme, že jsou nutná, přesto nejsou nutná o sobě vnitřně a esenciálně jako Bůh, ale jedná se pouze o vnější nutnost získanou od producenta. Suárez proto s odkazem na Tomáše podotýká, že pojem „nutnost“ se vypovídá mnohoznačně.<sup>74</sup> Uvedený druh nutnosti spočívá v nezničitelnosti, což znamená, že pokud takové jsoucno jednou vzniklo, vylučuje jeho esence, aby zaniklo (nemá tedy vnitřní potenci nebýt). Takové jsoucno však není nutné v absolutním smyslu, neboť přinejmenším v potenci svého producenta nemá nutnou existenci. V absolutním smyslu je tedy nutné pouze to, co je nutné vnitřně. Suárez tak konstatuje, že se jedná o stejné dělení jako v předchozím případě, jelikož je založeno na kauzalitě a závislosti jsoucnen, pouze je v tomto případě méně zjevné.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 8, Vivès XXVI., str. 3b: *„Constat igitur ex praecedenti divisione debere esse in entibus aliquid simpliciter necessarium, nam illud ens quod ex se habet esse et non ab alio, non potest non esse simpliciter necessarium, quia nec seipsum potest suo esse privare, ut per se notum est, neque etiam ab alio privari potest, cum ab alio non pendeat; nam qui ab alio esse non habet, a nullo alio conservatur in esse; et hoc sensu dicitur ex se esse; ideoque omnino illi repugnat non esse.“*

<sup>72</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 8, Vivès XXVI., str. 3b: *„Et hinc ulterius fit, praeter hoc ens quod est simpliciter necessarium, esse alia non ita necessaria, atque adeo contingentia, si, late loquendo, omne quod potest non esse vocetur contingens. Probat, quia praeter illud ens quod est a se, sunt entia ab alio recipientia esse; haec ergo, cum ex se non habeant esse, ex hac parte non repugnat eis non esse; et aliunde, sicut ab alio nendent, a quo illud recipiunt, ita et possunt non recipere et consequenter non esse.“*

<sup>73</sup> Suárez, DM 28, 1, 8, Vivès XXVI., str. 3b: *„Dices: si fingamus Deum agere necessario ac sine libertate, res ab illo manantes essent entia ab alio et tamen essent entia necessaria...“*

<sup>74</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.9., a.2, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 91a-b: *„Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter, uno modo, per potentiam quae in ipso est; alio modo, per potentiam quae in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere.“*

<sup>75</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 9-12, Vivès XXVI., str. 3b-4b.

Čtvrtý způsob, jak provést základní dělení vystihující Boha a stvoření, je dělení na *jsoucno skrze esenci (ens per essentiam)*, jež má bytí z povahy své esence a nezískává je přijetím či participací na jiném, a *jsoucno skrze participaci (ens per participationem)*, které má své bytí naopak zprostředkovaně a participací na jiném.<sup>76</sup> Že *jsoucno skrze esenci* je Bůh, je zřejmé, neboť, jak již bylo výše ukázáno při vysvětlování charakteru absolutní nutnosti, Bůh je jediné *jsoucno*, jehož esenci není možné myslet bez aktuální existence. Správnost tohoto dělení se prokazuje stejným způsobem jako v případě obdobného dělení na to, co má bytí samo od sebe, a to, co má bytí od jiného.<sup>77</sup>

Pátým ekvivalentním způsobem se *jsoucno* dělí na *stvořené a nestvořené*. Toto dělení má specifičtější význam než ta předchozí, neboť na rozdíl od obecné závislosti co do bytí tyto výrazy odkazují ke konkrétnímu druhu závislosti, tj. závislosti stvořeného na tom, co je tvoří. Nestvořené *jsoucno* pochopitelně můžeme ihned ztotožnit se *jsoucnem od sebe (ens a se)*, které, jak již víme, nemá příčinu, a tudíž nemohlo být stvořeno, a opačně vyjdeme-li ze stvořeného *jsoucna* řetězcem příčin směrem k nějakému příčinnému počátku, dospějeme k nestvořenému *jsoucnu*. Podle Suáreze přitom toto dělení není tak zřejmé, jako jsou ta předchozí, protože ačkoli je v rámci závislosti *jsoucna* vztah kreace první a základní, přesto není tak evidentní jako skutečnost, že *jsoucna* mezi sebou obecně mají nějaké vztahy esenciální závislosti.<sup>78</sup>

Šestý a poslední způsob, jakým Suárez provádí totéž dělení, je dělení na *čistý akt (actus purus)* a *potenciální jsoucno (ens potentiale)*, přičemž o aktu a potenci můžeme hovořit buď ve vztahu k aktuálnímu *jsoucnu*, nebo ve vztahu k nějaké pasivní potenci. Od pasivní potence je přitom pojmenováno *potenciální jsoucno*, neboť tato potence v sobě zahrnuje nedokonalost a je závislá na svém uskutečnění na rozdíl od aktivní potence, která žádnou nedokonalost nezahrnuje a která není určena ke kompozici toho, čeho je aktivní potenci, tj. vzhledem k čemu může vyvinout svoji činnost. Je opět zjevné, že *jsoucno v potenci*, což je takové *jsoucno*, jež je s to existovat, ale aktuálně neexistuje, a *čistý akt*, tedy zcela a vždy aktuální

---

<sup>76</sup> České užití „participovat na“ by doslova mělo být „participovat od“, neboť latinský výraz „participare“ se pojí s předložkou „ab“ (od) a znamená doslova „partem capere“ (brát část).

<sup>77</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 13, Vivès XXVI., str. 4b-5a.

<sup>78</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 14, Vivès XXVI., str. 5a-b: „Necesse est enim ens quod a se est et non ab alio increatum esse... Quapropter, quo discursu probatur esse aliquod ens a se et independens, probatur etiam esse aliquod ens increatum, tum quia haec duo in re idem sunt, ut ostendi, tum etiam quia eadem argumentandi forma facile applicari potest. Quia, si dantur aliqua entia creata, ne procedatur in infinitum necesse est sistere in aliquo increato a quo illa manaverint. Quod autem dentur aliqua entia creata ex eo probandum est quod prima et fundamentalis dependentia rerum omnium est creatio, quod in superioribus declaratum est et probatum. Unde, quia hoc non est per se tam evidens et notum sicut quod dentur entia dependentia ab alio, ideo sub his terminis non est tam nota quoad nos haec divisio...“

jsoucno, jsou protiklady. Zároveň musí existovat takové jsoucno, které je čistým aktem, neboť všechna ostatní jsoucna, ačkoli jsou někdy v aktu, mohou být také pouze v potenci, a pokud by tomu tak bylo, pak by bez takového jsoucna, jež je vždy aktuální, nebylo nic. Jelikož pak vlastností čistého aktu je aseita, nemůže v sobě zároveň nijak zahrnovat pasivní potenci, neboť pasivní potence ke svému uskutečnění potřebuje materiální a účinnou příčinu. Naopak aktivní potence s čistým aktem není neslučitelná, neboť, jak bylo řečeno, v sobě nezahrnuje žádnou nedokonalost a stejně tak jí na rozdíl od pasivní potence nemusí nic korespondovat a může produkovat i *ex nihilo*. Všechna ostatní aktuální jsoucna kromě čistého aktu jsou pak vždy složena z pasivní potence a aktu, a v tomto smyslu jsou charakterizována jako potenciální jsoucna.<sup>79</sup>

Jestliže jsme vyložili všechny varianty, jak ekvivalentně provést prvotní dělení jsoucna, vraťme se nyní nazpět k dělení jsoucna na konečné a nekonečné, které je dle Suáreze nejlepší, neboť je z něj nejlépe patrná podstata tohoto dělení. Jak jsme již naznačili, jsou zde pojmy konečnosti a nekonečnosti použity v analogickém významu vzhledem k vlastnímu významu, který se vztahuje ke kvantitě. V tomto dělení má konečnost či nekonečnost vyjádřit rozsah toho, co Suárez nazývá entitativní dokonalostí (*perfectio entitativa*), tedy jakousi úroveň dokonalosti jsoucen. Ježto stvořená jsoucna podle představené argumentace získávají svoji dokonalost od jsoucen nadřazených a dokonalejších, v posledku pak od jsoucna nestvořeného, je jejich míra dokonalosti omezená, tedy konečná. Naopak jestliže tato jsoucna nabývají své dokonalosti od jiných, musí v posledku existovat takové jsoucno, v němž je nějak – formálně či virtuálně – obsažena veškerá možná dokonalost jsoucna jako takového, tedy jinými slovy je nutná existence jsoucna, které má neomezenou dokonalost, a právě takové je nestvořené

---

<sup>79</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 15, Vivès XXVI., str. 5b-6a: „*Possunt autem ens actuale et potentiale dici, vel in ordine ad esse actualis existentiae, vel in ordine ad potentiam aliquam passivam, quae proprie est potentia includens imperfectionem et ordinatur ad compositionem alicuius entis imperfecti quod ea ratione potentiale dicitur, nam potentia activa ut sic neque imperfectionem includit, neque ex se ordinatur ad aliquam compositionem eius cuius ipsa est, et ideo ab illa non denominatur ens potentiale... Necessesse est enim esse aliquod ens ita actuale in existendo ut secundum eam rationem sit omnino in actu et nullo modo in potentia. Probatur, quia esse in actu sub hac ratione est actu existere; esse vero in potentia est posse existere, quamvis actu non existat; sed necesse est dari aliquod ens per essentiam ita necessarium ut nulla ratione possit non existere... Ex quo ulterius facile est concludere omnia entia quae huiusmodi non sunt esse aliquo modo potentialia, quia, licet interdum actu existant, eis tamen non repugnat interdum tantum in potentia existere...*” – Suárez, DM 28, 1, 16, Vivès XXVI., str. 6a-b: „*...nam illud ens quod est pure actuale in existendo, etiam est in se simpliciter purus actus, id est, in se et in entitate seu constitutione sua nullam admittens admixtionem passivae potentiae, quia ubicumque est aliquod genus passivae potentiae, est etiam aliqua ratio materialis causae; materiali autem causae necessario respondet causa efficiens quae ex illa vel in illam operetur eamque in actum reducat, nam potentia passiva ut sic non potest sese in actum revocare... potentiae vero activae simpliciter loquendo non necessario respondet potentia passiva, quia non necesse est agens agere in aliquo vel ex aliquo; potest enim agere aliquid et ex nihilo; et ideo ex vi terminorum non videtur necessarium ut omne ens quod est potentiale in existendo sit constans ex potentia passiva...*”

jsoucno.<sup>80</sup> Toto rozdělení tak, shrnuje Suárez, není nejzřejmější, avšak je první, protože dává najevo největší a naprostou odlišnost jednoho jsoucna od druhého,<sup>81</sup> což je vlastní podstata rozdílu mezi Bohem a stvořením. S ohledem na nauku o transcendentálních vlastnostech jsoucna (jednotě, pravdivosti a dobrotě) je pak zřejmé, že vypovídat o něčem, že je nekonečné jsoucno, znamená též, že takové jsoucno je nekonečně dobré a nekonečně pravdivé.

Jak jsme viděli, v popsané argumentaci Suárez dokazoval potřebu prvotního dělení jsoucna na konečné a nekonečné, načež představil dalších pět tomu ekvivalentních dělení. V tomto ohledu již nyní náš autor podal určité důkazy Boží existence, konkrétně při dokazování existence jsoucna, které má bytí samo od sebe, provedl argument usuzující z účinků na příčiny, přičemž není myslitelné nekonečné množství příčin, jelikož by se řada příčin vlastně zhroutila (nemohla by existovat), tudíž musí existovat nějaká první příčina, která má bytí sama od sebe. Bez prvotní příčiny kauzalita ve scholastickém chápání prostě není možná. Tento argument známe z Tomášovy *Sumy* též jako *druhou cestu*, jak prokázat Boží existenci.<sup>82</sup> Vedle toho jsme se při argumentaci pro dělení jsoucna na čistý akt a potenciální jsoucno setkali také s určitou podobou Tomášovy *třetí cesty*, která říká, že musí existovat něco nutného, co nemůže nebyť, neboť pokud by vše podléhalo vzniku a zániku a tedy by vše bylo nahodilé, pak by někdy nastala situace, že by neexistovalo nic, přičemž ze zcela ničeho a bez jakékoli příčiny by nemohlo nic nabýt bytí. Ve věcech proto musí být něco nutného, a jelikož každé nutné buď má příčinu své nutnosti odjinud, nebo ji nemá vůbec,

---

<sup>80</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 18, Vivès XXVI., str. 7a: „...et ad declarandam certam rei magnitudinem utimur aliqua definita mensura, per cuius multiplicationem cognoscimus rem esse tantae, minoris, maiorisve quantitatis. Simili ergo analogia utimur ad declarandam perfectionem entitativam et virtutem activam rerum; apprehendimus enim in rebus quamdam veluti latitudinem perfectionis entis, in qua sunt varii gradus et quasi partes perfectionis, et unumquodque ens intelligimus esse finitum vel limitatum per quemdam proprium perfectionis gradum, qui ita intra suam perfectionem terminatur ut ab aliis praescindat easque nullo modo in se includat nec formaliter, nec virtualiter, et hoc modo vocamus omnia entia creata limitata et finita...“

<sup>81</sup> Srov. Suárez, DM 28, 1, 20, Vivès XXVI., str. 8a: „...hanc divisionem non assignari ut notiozem nobis, sed ut primam in se, id est, ut declarantem summam distantiam unius entis ab alio...“

<sup>82</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.2., a.3, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 31b: „Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.“

pak musí po vzoru předchozího argumentu pro první příčinu existovat nějaká definitivní příčina nutnosti, která je nutná sama o sobě.<sup>83</sup>

Uvedené argumenty pro Boží existenci je však třeba brát jako předběžné a neúplné, neboť je potřeba danou teorii kauzality lépe přiblížit a obhájit vůči možným námitkám, zároveň z těchto důkazů zatím ani není patrné, že jsoucno, kterému odpovídají zatím prozkoumané charakteristiky, je jen jedno. Můžeme nicméně konstatovat, že probranými možnostmi prvotního dělení jsoucna jsme získali definiční charakteristiky Boha a stvoření, s nimiž můžeme nadále operovat (pro přehlednost jsou rozepsány v tabulce).

Tab. 1: Vlastnosti Boha a stvoření

<b>dělení</b>	<b>Bůh</b>	<b>stvoření</b>
co do úplnosti/dokonalosti	<i>dokonalý</i>	<i>nedokonalé</i>
co do entitativní dokonalosti	<i>nekonečný</i>	<i>konečné</i>
co do složení	<i>jednoduchý</i>	<i>složené</i>
co do příčiny existence	<i>od sebe (tj. bez příčiny)</i>	<i>od jiného</i>
co do bytí	<i>skrze svoji esenci</i>	<i>skrze participaci</i>
co do závislosti	<i>nezávislý</i>	<i>závislé</i>
co do modality	<i>nutný</i>	<i>nahodilé</i>
co do uskutečnění	<i>čistý akt</i>	<i>potence</i>
co do vymezení	<i>mimo rod/nevymezený</i>	<i>v rodě/vymezené</i>

<sup>83</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.2., a.3, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 31b: „*Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae suntabilia esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequensabilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia suntabilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia suntabilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.*“

## 5. Pojmové uchopení Boha ve srovnání s Tomášem a Scotem

Odbočme nyní na chvíli ke srovnání Suárezových názorů na dělení jsoucna s naukami Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota. Podle Tomáše je vlastním předmětem našeho rozumu esence neboli kvidita (*quidditas*, česky „coť“), tj. definiční obsah toho, co věc je ve smyslu společných přirozeností, jimiž se jsoucna zařazují do rodů a druhů, přičemž pojmem-li esenci v absolutním smyslu, musíme odhlížet od aktuální existence jsoucna, jejichž je esencí.<sup>84</sup> Esence tedy u Tomáše představuje určitou obecninu, která je ve věci individualizována a která je určitým způsobem reálně odlišná od existence. Existence je v tomto pojetí individuálním predikátem, který se má k esenci, jako se má akt k potenci;<sup>85</sup> esence v tomto smyslu naopak odpovídá potenci, anžto také nemusí být aktualizována. Teprve ve spojení esence s existencí či aktuálním bytím<sup>86</sup> vzniká podle Tomáše jsoucno, ani jedna z těchto složek však sama jsoucnem není. Zdá se tak, že v Tomášově pojetí je bytí určitou dokonalostí, která svým spojením s esencí činí jsoucno úplným. Oproti Suárezovi, který, jak jsme již probrali, pojem jsoucna definuje jako to, co má schopnost existovat, disponuje Tomáš poněkud omezenějším pojmem jsoucna, který vyjadřuje to, co (aktuálně) je.

Jelikož pak naše poznání vychází ze smyslů, dochází rozum k poznání esencí mimosmyslových jsoucna pouze nedokonale prostřednictvím jejich projevů.<sup>87</sup> V tomto ohledu se naopak všichni tři autoři shodují, neboť dle jejich názoru musíme při poznání Boha přirozeným rozumem postupovat prostřednictvím důkazu *quia* od toho, co je nám podle přirozenosti lépe známo, k tomu, co je našemu rozumu známo méně, tedy usuzovat z účinků na příčinu.<sup>88</sup> Na rozdíl od ostatních autorů však *doctor angelicus* nepovažuje Boha

---

<sup>84</sup> Srov. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c.1, ed. Leonina, tomus 43., str. 369b: „...oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur... Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie est nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur“ – Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c.3, ed. Leonina, tomus 43., str. 374b: „Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum.“

<sup>85</sup> Tomáš pro vyjádření existence nejčastěji používá výraz „esse“, takže můžeme překládat též jako „akt bytí“.

<sup>86</sup> Srov. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c.4, ed. Leonina, tomus 43., str. 377a: „...unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam [i.e. Deum – pozn. D. P.], aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua.“ – Srov. též: E. Gilson, *Bytí a někteří filosofové*, str. 185-188. – S. Sousedík, *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, str. 46. – S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, str. 125. – W. M. Walton, „Being, Essence and Existence for St. Thomas Aquinas“, in: *The Review of Metaphysics* 1950/3, str. 339-365, 1951/1, str. 83-108.

<sup>87</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.85., a.1, co., ed. Leonina, tomus 5., str. 331a: „Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus...“

<sup>88</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.2., a.1, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 28a: „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad

za jsoucno ve vlastním slova smyslu. Jsoucno se totiž ve vlastním smyslu dle Tomáše vypovídá o esencích, jež lze zahrnout pod deset kategorií.<sup>89</sup> Jelikož však je třeba odmítnout, že by Bůh spadal pod nějakou kategorii, je třeba se pokusit charakter Boží existence postihnout jiným způsobem. Tomáš při výběru označení vlastního Bohu odkazuje mimo jiné na zjevenou pravdu, kdy se v knize *Exodus* Mojžíšovi dává poznat Bůh pod jménem „Jsem, který jsem“ (lat. „*Qui est*“, *Ex* 3, 14). A vskutku podle Tomáše toto jméno nejlépe vystihuje charakter Boha: Jednak neznačí žádnou formu, ale toliko bytí, které je celou podstatou Boží esence, zároveň vzhledem k tomu, že to, jak Bůh je, v našem přirozeném stavu nemůžeme žádným způsobem poznat, se jedná o jméno dostatečně neurčité, protože, jak Tomáš podotýká, čím méně určité charakteristiky se Bohu připisují, tím více se vlastně o Bohu vypovídají.<sup>90</sup> V souladu s výše uvedenou naukou se zároveň akt čirého bytí ukazuje jako jednoduchá dokonalost Boha oproti jsoucnům, která jsou teprve spojením esence s bytím. Uvažujeme-li navíc bytí jako takové, ukazuje se nám, že zahrnuje veškerou dokonalost a je společné všem jsoucnům, protože každá esence se aktualizuje teprve jeho prostřednictvím.<sup>91</sup> Tento vztah koneckonců můžeme sledovat i z jazykovědného hlediska: výraz *jsoucno* (*ens*) je přeci odvozen od *bytí* (*esse*), přičemž jsoucno je přeci nějaká věc, zatímco bytí je něco

---

*nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.*“ – Scotus, *Ordinatio* I., ed. Vaticana, tomus 3., d.3., p.1., q.1., n.61, str. 43: „*Quanto dico, quod ista quae cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum, quia sive universalius et minus universale cognoscuntur per eandem speciem minus universalis, sive utrumque habeat speciem intelligibilem sibi propriam, saltem illud quod potest imprimere, vel causare speciem minus universalis in intellectu, potest etiam causare speciem cujuscumque universalioris, et ita creaturae quae imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium, quae communiter conveniunt eis et Deo.*“ – Suárez, DM 29, 0, 1, Vivès XXVI., str. 8a: „*Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali...*“

<sup>89</sup> Srov. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c.1, ed. Leonina, tomus 43., str. 369b: „*...ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.*“

<sup>90</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.13., a.11, arg. 1, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 162a-b: „*Videtur quod hoc nomen Qui est non sit maxime proprium nomen Dei... Respondeo dicendum quod hoc nomen Qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma. Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis.*“

<sup>91</sup> Srov. D. Svoboda, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského. Od pojmu jsoucna a jednoty k pojmu celku*, str. 39-40.

obecného, díky čemuž ono jsoucno je.<sup>92</sup> Vztah jsoucna k bytí je tak vlastně vztahem participace něčeho konkrétního a omezeného na něčem obecném a neomezeném.<sup>93</sup>

Ve výše uvedeném uchopení pak můžeme sledovat, že Tomášovi ze všech tří autorů díky tomu, že Bůh není jsoucno jakožto jsoucno, ale bytí, dělalo nejmenší problém vyrovnat se s tím, že Bůh není předmětem metafyziky. Zároveň proto Tomáše s ohledem na jeho v tradici relativně ojedinělou definici Boha není potřebné zavádět nějaké prvotní dělení jsoucna, které by mělo vystihovat rozdíl mezi Bohem a stvořením. Nicméně prozkoumáme-li blíže Tomášovy charakteristiky, a co z nich vyplývá, můžeme přeci jen nalézt určité vlastnosti, které odpovídají Suárezovým charakteristikám Boha na základě dělení jsoucna. Tomáš, aniž by to uváděl jako nějaké dělení jsoucna, uvažuje stejně jako Suárez o existenci skrze esenci a skrze participaci a říká:

*„Jestliže se něco nachází v něčem skrze participaci, je nutné, aby to v něm bylo způsobeno tím, čemu to náleží esenciálně, např. jako se železo stává žhavým od ohně. Výše však bylo ukázáno, když se jednalo o Boží jednoduchosti, že Bůh je samo bytí subsistující o sobě... Nezbyvá tedy než uznat, že všechna od Boha odlišná jsoucna nejsou svým bytím, ale na bytí participují.“<sup>94</sup>*

První shoda mezi oběma autory je tedy naprosto zřejmá: Bůh je čistý akt, a jelikož toto je podstata jeho esence, je též *per essentiam*. Čistý akt, který má bytí sám ze své esence, pak pochopitelně musí být charakterizován aseitou a tedy je i nestvořený; s tímto pak můžeme na základě argumentace, kterou jsme již viděli použít Suáreze, připustit, že takové bytí je i nutné. A nakonec musíme uznat i to, že Bůh je nekonečný ve smyslu neomezenosti, neboť, jak Tomáš říká, *„jakýkoli akt může být omezen pouze potencí, která ho přijímá“*,<sup>95</sup> což je v případě čirého aktu nemožné.

Ukázali jsme si tedy, že základní charakteristiky Boha se u Tomáše i Suáreze shodují. Je třeba podotknout, že ačkoli Tomášovo pojetí nehovoří o Bohu jako o jsoucnu, neboť tímto

---

<sup>92</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Expositio libri Boetii de ebdomanibus*, lect. 2, ed. Leonina, tomus 50., str. 205b: *„Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significatur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significatur sicut in concreto velut album.“*

<sup>93</sup> Srov. D. Svoboda, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského. Od pojmu jsoucna a jednoty k pojmu celku*, str. 38.

<sup>94</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.44., a.11, arg. 1, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 455a-b: *„Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.“* – Užit překlad Davida Svobody, doplněný o překlad Emiliána Soukupa.

<sup>95</sup> Thomas Aquinas, *Compendium theologiae* I., c.18, ed. Leonina, tomus 42., str. 88a: *„Nullus enim actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva...“* – Užit překlad Tomáše Machuly.

pojmem rozumí složení esence a bytí, přesto „jsoucno“ v analogickém významu označuje bytí: Obě tyto složky vlastně zahrnuje Tomášova definice jsoucna jako toho, co je (*quod est*), přičemž, jak konstatuje David Svoboda, „cost“ označuje subjekt bytí, zatímco „je“ označuje bytí samo, čímž se neříká nic jiného, než že jsoucno v jistém prvotním ohledu označuje bytí.<sup>96</sup> Tomášova nauka tak ale umožňuje i ten náhled, že charakteristika Boha se neodlišuje od definice jsoucna: Bůh ve smyslu „*qui est*“, jsoucno ve smyslu „*quod est*“; z Tomášovy nauky pak plyne, že jsoucno se rovná existenci, která je v Božím případě čistá, zatímco v případě stvoření se k ní přimísí nějaká další metafyzická složka, tedy naopak Bůh je jsoucnem ve vlastním slova smyslu.<sup>97</sup>

Tak či onak ze Suárezova hlediska, jehož náhled na věc můžeme díky jeho definici jsoucna jakožto toho, co má schopnost existence, chápat jako poněkud „esencialistický“, znamená Tomášovo chápání Boha jakožto něřeho, co je *per essentiam* čistým aktem bytí, v zásadě totéž co naprosto jednoduché jsoucno, čímž vlastně v tuto chvíli odpadá nějaký výraznější rozdíl mezi Tomášovým a Suárezovým pojmovým uchopením Boha.

Srovnání Suárezova dělení jsoucna se Scotem se pak nabízí na první pohled, neboť i u Jana Dunse je z ontologického hlediska primární dělení jsoucna na nekonečné, tj. Boha, a konečné, tj. stvoření. Mohlo by se zdát, že i způsob tohoto dělení a jeho důvody jsou obdobné, neboť je vcelku evidentní, že Suárez se od Scota v mnohém inspiroval, a to mimo jiné v jeho pojetí metafyziky a jejího předmětu. Scotus svůj předmět metafyziky charakterizuje jako transcendentální pojem, který je indiferentní vůči svým podřazeným pojům, a v souvislosti s tím je jím metafyzika také označena jako transcendentální věda (*scientia transcendens*). Každý náš pojem včetně jsoucna přirozeně získáváme abstrakcí z předmětů poznání<sup>98</sup> a těmto pojům přináleží určitý řád *descendence*, kterým sestupují ke svým podřazeným pojům, o nichž se vypovídají. Oproti právě *sestupu* – *descendenci* je třeba klást *přesah* – *transcendenci* pojmu jsoucna s tím, že kdyby nebylo možno vytvořit

---

<sup>96</sup> Srov. D. Svoboda, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského. Od pojmu jsoucna a jednoty k pojmu celku*, str. 69.

<sup>97</sup> Ilustrativní příklad pro pochopení vztahu božského bytí ke stvořeným jsoucňům u Tomáše Akvinského dává Stanislav Sousedík, který božské bytí přirovnává k bezbřehému a nekonečnému oceánu, zatímco jsoucno je vodou, která nabyla formy tím, že byla nabrána z oceánu nějakou nádobou; esenci tak v tomto smyslu můžeme brát jako tvar, který nádoba může poskytnout vodě, pokud je do ní nabrána, přičemž teprve voda daného tvaru v tomto případě představuje tomistické jsoucno. – S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, str. 129.

<sup>98</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio I.*, ed. Vaticana, tomus 3., d.3., p.1., q.1-2., n.35, str. 21: „...*nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasmata, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum.*“

pojmem jsoucna, který sestupuje i do jiných předmětů, než jaké jsme poznali, pak by nebylo legitimní vůbec žádné transcendentální poznání.<sup>99</sup> To však není pravda, neboť jsme si schopni utvořit bezesporný pojem, o němž můžeme vypovídat, přičemž právě takový pojem je nakonec i Scotovou definicí jsoucna: „to, čemu neodporuje být“.<sup>100</sup> Jak tedy vidíme, jedná se o obsahově stejnou definici, jakou přibližně o tři sta let později užívá Suárez.

Klíčová je u Scota právě jeho nauka o transcendentáliích, které chápe jako to, co je nad rodem a překračuje všechny kategorie. Scotus byl v tomto ohledu velice inovativní myslitel, neboť vedle obecně přijímaných transcendentálií, jako jsou jsoucno, jedno, pravda či dobro, do této skupiny přivedl i čisté dokonalosti (jež jsou specifické tím, že jako jediný druh transcendentálií nejsou se jsoucnem konvertibilní) a tzv. transcendentální disjunkce.<sup>101</sup> Nás v tuto chvíli budou zajímat transcendentální disjunkce, což jsou vždy dva komplementární pojmy v disjunktivním spojení, např. právě „konečný, nebo nekonečný“ (nemusí se zároveň nutně jednat o kontradiktorní pojmy, scotistickou transcendentálií je např. i „příčina, nebo účinek“), které jsou konvertibilní se jsoucnem, neboť vyčerpávají jeho rozsah, přičemž podstatou těchto pojmů je to, že z možnosti jednoho člena takové disjunkce lze *a priori* usoudit na možnost druhého člena.

Transcendentální pojem „konečné, nebo nekonečné“ jsme získali teprve v procesu, kdy jsme nejprve ze stvořených jsoucnen dostupných naší zkušenosti abstrahovali pojem konečnosti, protože jako transcendentální pojem Scotus chápe takový pojem, který je transkategorieální; a takto získanou konečnost jsme pak v disjunkci znegovali. Konečnost jako taková a nekonečnost jako taková pak u Scota představují vnitřní mody, které se pojí k jsoucnům jakožto prvotní kontrahující (vymezuující) principy. Vyplývá to právě ze Scotovy nauky o jednoznačnosti pojmu jsoucna, který je třeba odlišit jakožto formalitu – dá se říct nějakou obecninu, která je v každé věci stejná, byť individualizovaná<sup>102</sup> –, od ostatních vlastností, jimiž se jsoucna liší. Z ontologického (nikoli časového) hlediska k esenci věci

---

<sup>99</sup> Srov. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, str. 307-308.

<sup>100</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio* IV., Vivès XVI., d.1., q.2., n.8, str. 108: „*In cognitione namque si ens, secundum quod praecedit cognitionem quid est, non intelligitur de actuali existentia; alioquin demonstratio (cuius medio est definitio) non posset haberi de non existente, cuius oppositum vult Philosophus primo Posteriorum et 7. Metaphysicorum, sed intelligitur si est de ente cui non repugnat esse in effectu.*“

<sup>101</sup> Srov. A. B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, str. 8-10.

<sup>102</sup> Pro upřesnění si uveďme rozdíl mezi umírněnějšími formami realismu, jaké nalezáme např. u scotistů, oproti tzv. ultrarealismu, který zdaleka nedošel takového vlivu a jehož zastánci byli např. Jan Viklef či Jan Hus: u Scota mají věci téhož rodu či druhu stejnou určitou metafyzickou část (či částí), např. v Sókratovi i Platónovi je formalita lidství, nicméně to je v každém individualizováno a zmnoženo; oproti tomu ultrarealisté zastávají, že lidství je v jednotlivých lidech totožné, pro všechny jedno a totéž. – Srov. L. Novák – P. Dvořák, *Úvod do logiky aristotelské tradice*, str. 82-83.

modus přistupuje až *a posteriori*. Charakter vnitřního modu je poněkud jiný než difference, která tím, že přistupuje k jiným metafyzickým částem věci (formalitám), u Scota konstituuje esenci věci (např. difference „rozumový“ přistupující k živočichovi). Zatímco difference, ačkoli k reálné existenci vyžadují spojení i s jinými formalitami, lze samostatně pojímat, tak u modu to bez modifikované reality není možné. Modus také nijak nekonstituuje esenci, právě proto, že mu neodpovídá žádná formalita, spíše představuje jakousi intenzitu bytí.<sup>103</sup> Právě jako *intenzita bytí* má vnitřní modus u Scota tak zásadní význam, že bez něj nelze pojem vůbec adekvátně pojímat,<sup>104</sup> a je první charakteristikou, která pojem jsoucná rozděluje na Boha a stvoření. Ve Scotově pojetí je tato nauka nesena snahou hájit jednu ze základních jeho doktrín, tj. jednoznačnost pojmu jsoucná vzhledem k Bohu a stvoření, tedy že v esenci Boha i stvoření se nachází tatáž formalita jsoucná. Jestliže totiž pojem jsoucná není nijak rozšířen přidáním transcendentálie „konečné, nebo nekonečné“, musí se tedy jsoucná vypovídat jednoznačně jak o konečném, tak nekonečném.<sup>105</sup>

Jaký je tedy rozdíl mezi nekonečným jsoucňem, jak je chápe Scotus a jak je chápe Suárez? U Suáreze se především ukazuje, že nekonečnost je esenciální vlastností božského jsoucná, zatímco u Scota představuje mimo esenci stojící určení. Nicméně vzhledem k tomu, že u obou je teprve termín „nekonečné jsoucná“ adekvátním pojmem Bohu, zatímco o stvořeních se vypovídá „konečné jsoucná“, zdá se, že podstata prvotní divize jsoucná je u obou autorů obdobná. Nizozemský historik filosofie Aza Goudriaan dokonce spatřuje

---

<sup>103</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio* I., ed. Vaticana, tomus 3, d.3., p.1., q.1., n.58, str. 40: „...quia infinitum non est quasi attributum, vel passio entis, sive ejus, de quo dicitur: sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico infinitum ens non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, – sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se, et ita patet simplicitas hujus conceptus, scilicet ens infinitum.“ – Otázka charakteru vnitřních modů, které sice nepůsobí složení v Bohu, přesto jsou tím prvotním vymezujícím principem jsoucná, se stala jedním z nejproblematictějších momentů Scotova myšlenkového dědictví. Diskuze na toto téma je zároveň příliš rozsáhlá na to, abychom se jí zde mohli šířeji zabývat. Viz: L. Novák, *Spor o pojem jsoucná v barokním scotismu*, Diplomová práce z filosofie, Praha: ÚFaR FF UK 2003. I přes jiná možná řešení, která není možné v žádném případě odbýt jako irelevantní, však zastávám ten názor, že pokud esenci věci konstituuje nějaký přistupující princip, pak to působí složení ve věci, což u Boha není přípustné. Pojetí vnitřního modu jako intenzity však nabízí možnost toho, jak zabránit esenciálnímu složení a přitom dosáhnout až nekonečného rozdílu mezi jednotlivými jsoucny. – Srov. D. Pavlorek, *Pojem jsoucná u Suáreze a Mastria*, Postupová práce z filosofie, Praha: ÚFaR FF UK 2011.

<sup>104</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio* I., ed. Vaticana, tomus 4, d.8., p.2., q.3., n.138, str. 222: „Respondeo quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei.“

<sup>105</sup> Obtížná slučitelnost dogmatu Boží jednoduchosti a Scotových nauk o jednoznačnosti pojmu jsoucná, formální distinkci, která reálně na straně věci odlišuje jednotlivé její metafyzické části, a mimo-esenciálním prvním kontrahujícím principu v podobě vnitřního modu působila jeho pokračovatelům značné obtíže, a pozdní scotisté se proto snažili tyto vyhraněné Scotovy odkazy poněkud mírnit. – Viz: L. Novák, „Scotova nauka o pojmu jsoucná a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, in: *Filosofický časopis* 2004/4, str. 569–580.

v důvodech, proč Suárez jako základní upřednostňuje dělení na konečné a nekonečné, Scotův dějinný vliv.

Goudriaan se proto snaží ukázat, že z uvedených charakteristik Boha má prioritu aseita před nekonečností i přes Suárezova výše pojednaná tvrzení, přičemž ve svém výkladu vychází spíše z *Traktátu o božské substanci*. Podle Goudriaana se tak nejprve můžeme vyhnout Ockhamově námitce, že „pojmem složený z pozitivního a negativního pojmu není jednodušší než pojem složený ze dvou pozitivních“,<sup>106</sup> protože aseitu můžeme na rozdíl od nekonečnosti chápat jako charakteristiku pozitivního pojmu nejvyššího jsoucna.<sup>107</sup> Jak však bylo řečeno, Suárez přeci jen má v *Disputacích* tendenci chápat aseitu negativně, tj. jako nezapříčiněnost. Co je však pro Goudriaana podstatnější a co můžeme sledovat v samotném Suárezově výkladu, je to, že právě z dělení jsoucna na *ens a se* a *ens ab alio* se odvozují ostatní dělení jsoucna. Goudriaan poukazuje na to, že správnost dělení na nutné a nahodilé jsme odvodili právě z aseity, jelikož to, co je od sebe, nemůže nebýt, a že dělení na nestvořené a stvořené je v podstatě shodné s dělením na *jsoucno od sebe* a *jsoucno od jiného*, resp. že závislost stvořeného na tom, co je stvořilo, je, jak jsme viděli, jen specifickým příkladem závislosti. S odkazem na *Traktát*, kde Suárez něco takového skutečně připouští, pak můžeme ztotožnit se jsoucnem, které je samo ze sebe, i jsoucno, které je ze své esence.<sup>108</sup> Stejně tak dělení na čistý akt a potenciální jsoucna se odkazuje na uvedené dělení, neboť *ens a se* nemůže nebýt, tedy je čistým aktem, zatímco pasivní potence se uskutečňuje až ve spojení s jiným. Na tom, že jsou tato dělení na sebe navzájem převoditelná, by nebylo až tak nic zvláštního, koneckonců toto ukázat bylo i smyslem Suárezova výkladu. Goudriaanovi však jde spíše o to ukázat prioritu právě aseity, neboť od jejího prokázání jsou pak odvozena všechna ostatní dělení.<sup>109</sup> Koneckonců z postupu při dokazování Boží existence je aseita mnohem zřejmější vlastností Boha, než je nekonečnost, jelikož při tomto důkazu z kauzality se popírá naopak nekonečnost příčin, tedy to, že první příčina je také od něčeho jiného.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Ockham, *Ordinatio I., Opera theologica*, tomus 2, d.3., q.3., str. 423: „*Praetera, quod dicit, quod est conceptus simplicior, non est verum, quia conceptus compositus ex conceptu positivo et negativo non est simplicior...*“

<sup>107</sup> Srov. A. Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, str. 44-45.

<sup>108</sup> Srov. Suárez, *Tractatus de Divina substantia ejusque attributis*, 1, 3, 1, Vivès I., str. 8a: „...*quam explicamus, cum dicimus esse non ab alio, vel esse a se, vel (quod perinde est) esse per essentiam.*“

<sup>109</sup> Srov. A. Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, str. 46-51.

<sup>110</sup> Srov. Suárez, *Tractatus de Divina substantia ejusque attributis*, 2, 1, 2, Vivès I., str. 46a: „*Et sane longe evidentius est, Deum esse ens necessarium et sine causa, quam esse infinitum; nam apertius et immediatius id colligitur ex effectibus Dei et ex ordine causarum, in quibus non potest in infinitum procedi, quam ex negatione*

Jelikož Suárez *Traktát o božské substanci* vydal o 9 let později, než vyšlo první vydání *Metafyzických disputací*, snaží se tak Goudriaan ukázat určitý mírný posun v důrazu na jednotlivá dělení, jež Suárez představil ve své 28. disputaci. Jak i sami uvidíme, hraje Boží nekonečnost při postupu Suárezova důkazu nejvyššího jsoucná oproti aseitě vcelku podružnou roli.

---

*essendi ab alio colligatur negatio, quam dicit infinitas essendi: non sunt ergo formaliter eadem negatio, est una colligatur ex alia.*“

## 6. Analogie jsoucna

Rozdělení jsoucna na konečné a nekonečné vede ihned k otázce po jednoznačnosti pojmu jsoucna jako takového, a to tím spíše, že Suárez se nesnaží tvrdit, že by konečnost, resp. nekonečnost, byla nějak oddělitelná od jsoucnosti tvorů, resp. Boha, ale naopak je bere jako vlastní charakteristiku dvou v jistém smyslu protikladných druhů jsoucen. Na druhé straně ale v tomto případě odmítá mnohoznačnost, protože „*by nemohlo být nic o Bohu ukázáno ze stvořeného, jestliže by jim byla společná samotná jména*“.<sup>111</sup> Naopak by nemohla fungovat žádná jednotná metafyzika, protože její nejvyšší pojem by se rozpadl vedví. Proto se probírá i opačná teorie, tedy jednoznačnosti: Podle Suáreze se toto scotistické pojetí obyčejně prokazuje tím, co sám již dříve provedl, a sice ukázáním jednoty formálního a objektivního pojmu jsoucna. Argumentace pro jednoznačnost pokračuje s poukazem, že „*jméno jsoucna ,to, co je' označuje jeden význam a ze svého obsahu odpovídá Bohu i stvoření, protože je na obou stranách shledáno jako společné; tedy nemůže být vymyšlen žádný pojem analogie*“.<sup>112</sup> Suárez zde však chce pouze říct, že u jsoucna, když se vypovídá jednou o Bohu, jindy o stvoření, nedochází ke vzniku nějaké analogie významu, protože „to, co je“ ve své impozici označuje protiklad k „tomu, co není“. Pro to svědčí i v souvislosti s Tomášem citovaný výrok „Jsem, který jsem“, jímž Bůh v *Exodu* (3, 14) vyjevuje svůj charakter, což vlastně v Suárezově interpretaci znamená: „Jsem samo jsoucí“,<sup>113</sup> čímž se dává i odpověď na námitky platoniků, podle nichž Bůh převyšuje jsoucno (je nad jsoucnem, *supra ens*) a „*je spíše bytím, než jsoucнем, protože jsoucno je konkrétní a označuje mající bytí,*“ přičemž je třeba odlišit *mající* od samotného *bytí*.<sup>114</sup> Podle Suáreze je však *bytí* jakožto určitý abstraktní termín od jsoucna neodlučitelné, neboť znamená akt existence, který sám o sobě není ničím. Zdálo by se tedy, že Suárez zde napadá i Tomášův koncept Boha jakožto bytí a nikoli jsoucna. Musíme však mít na paměti, že Tomáš Boha

---

<sup>111</sup> Suárez, DM 28, 3, 1, Vivès XXVI., str. 13a.: „*Quia alias nihil posset ex creaturis de Deo demonstrari, si sola nomina eis essent communia...*“

<sup>112</sup> Suárez, DM 28, 3, 3, Vivès XXVI., str. 13b.: „*...unica impositione nomen entis id quod est significat, et ex vi illius convenit Deo et creaturae, quia in utroque illud commune significatum reperitur; nulla ergo potest analogiae ratio excogitari.*“

<sup>113</sup> Srov. Suárez, DM 28, 3, 13, Vivès XXVI., str. 17b: „*...ens absolute significat id quod est, et hoc modo propriissime et principaliter dicitur de Deo, absque ullo ordine ad creaturam; sic Exod., 3, dicit Deus: Ego sum qui sum, ubi Septuaginta habent: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, id est, Ego sum ipsum ens, quia scilicet (ut Dionysius supra dixit), Deus non quodammodo est, sed absolute et libere sine ullo termino, universo illo quod est esse in se comprehenso et occupato.*“

<sup>114</sup> Srov. Suárez, DM 28, 3, 13, Vivès XXVI., str. 17a: „*...et sic interdum dicimus Deum potius esse ipsum esse quam ens, quia ens concretum est et significat habens esse, ac si aliquo modo distinguatur habens ab ipso esse et per quamdam illius participationem sit ens.*“

charakterizuje jako *esse per essentiam*, v tomto smyslu i on je jsoucnem, neboť i on je svého druhu bytností, avšak bytností, která je totožná se svojí existencí, nepřijímá ji tedy odjinud.<sup>115</sup>

Jde-li o posuzování co do vlastností, určitě to podle Suáreze není proporcionalita a odlišnost konečných věcí od nekonečného jsoucna, která by rušila jednotu jsoucna, jelikož se každé jsoucno nazývá jsoucím díky své vlastní jsoucnosti a bez ohledu na cokoli jiného. Suárez sám však rozlišuje jednotu a jednoznačnost, protože pojem jsoucna je pro něj jeden, avšak nikoli jednoznačný. Pro něho je nepochybné, že existuje jednotný objektivní pojem jsoucna, jinak by muselo docházet k výše odmítnuté ekvivokaci, ale přesto pro něho není jednoznačný, ale analogický.

Suárez se s jednoznačností pojmu jsoucna vypořádává nakonec tím, že prokazuje analogii jsoucna. Provádí tedy analýzu různých druhů analogie. Analogii proporcionality odmítá, neboť takového pojmu, jakým je jsoucno se vůbec netýká; těžko si lze totiž představit, že by něco bylo více jsoucí a něco méně jsoucí, něco prostě buď je, nebo není. Po ní probírá analogii vnější atribuce, u které se společně vypovídáný obsah vnitřně vyskytuje pouze u jednoho z obou analogátů. Ale ani takovou analogii Suárez nepřijímá, neboť by musel reálně být jsoucnem jen jeden z analogátů, zatímco ten druhý pouze ve vztahu k němu, čímž by se zrušil jeden objektivní pojem jsoucna. Jinak je tomu ale s analogií vnitřní atribuce, kde oba analogáty vnitřně zahrnují označující formu (*forma denominans*).<sup>116</sup> Srovnáváme-li pojem jsoucna jako takový, vypovídá se o Bohu i stvoření vnitřně a co do jejich vlastního bytí, aniž by byl jakýmkoli způsobem akcentován vztah mezi nimi; ale pod tímto pojmem je pojímáme abstraktně a konfúzně, protože se pod ním stvoření nepojímá jako konečné a omezené, ale od toho všeho se abstrahuje.<sup>117</sup> Pokud však budeme analyzovat dále, musíme uznat atribuci, kde se druhotný analogát, tj. stvoření, definuje jako jsoucno skrze poměr k prvnímu analogátu, tj. Bohu, který existuje skrze svoji esenci (*per essentiam*). „Všechny pronárody nejsou před ním ničím, jsou mu méně nežli nic, než nicota,“ říká se v pasáži knihy *Izajáš* (40, 17), kterou Suárez cituje jako autoritativní výrok pro potvrzení první příčiny, bez vztahu k níž by nebylo žádného stvoření.<sup>118</sup> Vždyť je to vlastně definice stvoření, že existuje jakožto stvořené právě v závislosti na svém Stvořiteli.

---

<sup>115</sup> Srov. D. Svoboda, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského. Od pojmu jsoucna a jednoty k pojmu celku*, str. 51.

<sup>116</sup> Srov. Suárez, DM 28, 3, 14, Vivès XXVI. str. 17b-18a.

<sup>117</sup> Srov. Suárez, DM 28, 3, 16, Vivès XXVI., str. 18b: „...cum sub eo conceptu non concipiatur creatura ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil.“

<sup>118</sup> Srov. Suárez, DM 28, 3, 15, Vivès XXVI., str. 18b. – Použit ekumenický překlad z r. 1985.

Suárez dále vychází z Aristotela a říká, že byt' se v analogátech vyskytuje tatáž forma, přesto „všechna [určení], která se vypovídají vzhledem k jednomu, jsou analogická“.<sup>119</sup> Vždyť „samo jsoucno, jakkoli je abstraktně a konfúzně pojímáno, ze sebe vyžaduje takové uspořádání, že především a o sobě a jakoby zcela odpovídá Bohu, a tudíž sestupuje k ostatním [věcem], kterým nenáleží jinak, než v poměru a závislosti na Bohu; tudíž se v něm vzdaluje od jednoznačného pojmu, neboť jednoznačné je ze sebe indiferentní, že podobně, i bez nějakého uspořádání nebo poměru jednoho k druhému, sestupuje k podřazeným pojům; tudíž jsoucno se vzhledem k Bohu a stvoření správně řadí mezi analogické [pojmy]“.<sup>120</sup> Suárez zároveň dodává, že „joucno bez pochyby má velkou podobnost s jednoznačnými termíny, když se prostřednictvím jednoho pojmu absolutně a bez dalšího vypovídá o Bohu a stvoření“, ale pokud posoudíme diferencii a modus, který je vlastní pojmům jsoucna u Boha a stvoření, tedy (nekonečnou) míru dokonalosti, jakou Bůh nad stvoření vyniká, pak zjistíme, kolik v tomto případě schází k jednoznačnosti jsoucna a že analogie je mnohem odůvodnitelnější.<sup>121</sup> S ohledem k nekonečnému a konečnému jsoucnu tedy můžeme vyloučit jednoznačný pojem, který pro Suáreze musí být zcela indiferentní vzhledem ke svým podřazeným přirozenostem a zároveň v nich musí být zcela jednotný a identický.<sup>122</sup>

Podobně se řeší jednoznačnost či analogie u konečného jsoucna, které se dělí na substance a akcidenty. Je vcelku zřejmé, že ani zde nemůže být pojem jsoucna mnohoznačný. Vychází se z podobného argumentu: O substanci by na základě jejích

<sup>119</sup> Suárez, DM 28, 3, 17, Vivès XXVI., str. 19a: „Unde idem Aristoteles, IV Metaph., c. 2, ait ens multipliciter dici, verum ad unum, et idem repetit lib. VII, c. 4, ubi generaliter ait omnia quae ad unum dicuntur esse analogae.“ – Srov. Aristotelés, *Metaphysica* VII., 1030a: „ὄρισμός δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνει πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὄροι: ἔσται γὰρ ὄνομα ὁπωσὺν λόγῳ, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιάς ὄρισμός ἐσται, ἀλλ' ἕαν πρώτου τινὸς ἦ: τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι.“

<sup>120</sup> Suárez, DM 28, 3, 17, Vivès XXVI., str. 19a-b: „...ipsam ens, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et ver illud descendat ad reliqua, quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analogae computatur.“

<sup>121</sup> Srov. Suárez, DM 28, 3, 17, Vivès XXVI., str. 19b: „...nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis, cum medio una conceptu absolute et sine addito de Deo et creatura praedicetur, quam solam convenientiam considerarunt qui illud univocum appellarunt, quo modo loquendi usus est interdum Aristoteles, ut patet ex lib. II Metaph., c. 1, in fine, ubi ad litteram Graeca habent: Unumquodque vero illud prae caeteris maxime tale est, secundum quod aliis univocatio inest. Unde concludit illud esse maxime verum vel maxime ens, quod est aliis causa ut talia sint. Tamen, si attente consideretur praedicta differentia et modus quo ratio entis in Deo et aliis reperitur, facile intelligitur multum deficere vera univocatione, et veluti primum ordinem analogorum constituere.“

<sup>122</sup> Suárez, DM 28, 3, 21, Vivès XXVI., str. 21a: „Deinde (quod ad rem maxime spectat), ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi.“

akcidentů nebylo možno nic poznat. Je třeba také poznamenat, že bytí akcidentu je závislé na bytí substance,<sup>123</sup> nicméně má se to s ním podobně jako se stvořením vzhledem k Bohu, neboť lze jednak sledovat mezi nimi určité esenciální uspořádání (též uspořádání *per se*), ale zároveň akcident pojmáme jako jsoucno samostatně, jelikož v definici akcidentu, nakolik je jsoucnem, se nepostihuje substance, ale „*samo to, co je vlastní pojmu jsoucna jakožto jsoucna*“.<sup>124</sup> Stejně jako u Boha a stvoření tak můžeme konstatovat, že i u substance a akcidentu se vyskytuje analogie atribuce skrze vnitřní denominaci.

Dále je potřeba znovu zmínit, že konečné jsoucno se podle Suáreze na rozdíl od nekonečného dělí do deseti kategorií. Nekonečné jsoucno je samozřejmě nedělitelné a nelze v něm nacházet žádné difference, které by narušovaly Boží jednoduchost. Co se však týče konečného jsoucna, odkazuje se Suárez na 5. knihu Aristotelovy *Metafyziky*, kde se říká, že bytí se vypovídá o všem, o čem se vypovídají kategorie, a Aristotelova aporie rodu tak pro Suáreze nehraje žádnou roli.<sup>125</sup> Suárezovi nečiní žádný problém odbýt Aristotelovu vlastní námitku, proč by jsoucno nemělo být rodem, který je nadřazen všem kategoriím, totiž že by se muselo vypovídat i o svých diferencích, protože o takových pojmech jako diferencích se jsoucno také vypovídá pouze analogicky.<sup>126</sup>

V tomto ohledu je právě Suárezovo pojetí odlišné od toho Tomášova, který přijímá Aristotelovu aporii, a jsoucno se tak u něho vypovídá o kategoriích analogicky, ve vlastním smyslu se pak jsoucno vypovídá o substanci, jelikož pak substance je subjektem ostatních akcidentálních kategorií, vypovídá se druhotně o akcidentech, „*[a] proto jsoucno není rod substance ani kvantity, protože žádný rod se nevypovídá způsobem prvotním a druhotným o svých druzích*“.<sup>127</sup> V pojetí analogie jinak mezi oběma autory panuje alespoň

---

<sup>123</sup> Srov. Suárez, DM 32, 2, 19, Vivès XXVI., str. 324b: „*Neque Aristoteles unquam hoc negavit, sed solum ait accidentia non habere quod sint entia nisi in substantia, seu ut entis entia, ut D. Thomas, in dicto loco, VII Metaph., declaravit.*“

<sup>124</sup> Suárez, DM 32, 2, 7, Vivès XXVI., str. 321a: „*...nam verissimum est in definitione accidentis ut est ens non cadere substantiam, sed solum id quod est de ratione entis in quantum ens.*“

<sup>125</sup> Srov. Suárez, DM 1, 1, 18, Vivès XXV., str. 8b: „*Quod hi auctores sic ex Aristotele colligunt: nam postquam ille, in lib. IV Metaphysicae, ens constituit obiectum huius scientiae, statim illud in lib. V divisit in decem praedicamenta.*“ – Aristotelés, *Metaphysica* V., 1017a: „*...καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας...*“

<sup>126</sup> Srov. Suárez, DM 1, 1, 20, Vivès XXV., str. 9a-b: „*Quod autem Aristoteles dividerit ens in decem praedicamenta, nihil obstat; nam si illa divisio intelligatur de his quae directe tantum in praedicamento collocantur, sic constat divisum eius non esse ens prout est adaequatum obiectum huius scientiae, nam illud non solum complectitur entia quae in praedicamentis directe collocantur, sed etiam alias rationes transcendentales et analogas, ut accidentis, formae, et similes, atque etiam differentias entium.*“

<sup>127</sup> Thomas Aquinas, *De principiis naturae*, c.6., ed. Leonina, tomus 43., str. 47a: „*Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis, quia nullum genus praedicatur per*

v těch základních ohledech shoda. I podle Tomáše není možné, aby se nějaké jméno vypovídalo jednoznačně o Bohu i stvoření. Tomáš totiž říká, že určité dokonalosti se absolutně a jednoduše nachází v účinné příčině, zatímco odvozeně a omezeně v tom, co tyto dokonalosti od dané příčiny přijímá, neboli vypovídá-li se jméno nějaké dokonalosti o stvoření, „určitým způsobem omezuje a vystihuje označovanou věc; vypovídá-li se však o Bohu, ponechává označovanou věc nevystiženou a přesahující obsah jména”.<sup>128</sup> Tomáš zároveň rozhodně jako ostatní scholastici odmítá, že by se dokonalosti nebo pojem jsoucna vypovídaly o Bohu a stvoření mnohoznačně, neboť by to znamenalo, že o Bohu na základě stvořených věcí nemůžeme nic poznat. Přiklání se proto k teorii analogie jsoucna, konkrétně se zdá, že se jedná o analogii atribuce, kdy se o stvořeních vypovídají dokonalosti na základě toho, že se jejich dokonalost vztahuje k Bohu. V tomto smyslu je pak primárním analogátem, od něhož se odvozuje obsahu analogického pojmu jsoucna, Bůh, protože jeho esence je neodmyslitelně spjatá s existencí, zatímco stvořené jsoucno je jakožto nahodilé pouze odvozené. Problém u Tomáše však vzniká v tom, že jestliže všechna pozitivní jména bere lidský rozum ze stvořených věcí, pak se zdá, že naopak stvoření je v tomto vztahu prvotním analogátem. To pak vede k úvahám o možnosti analogie proporcionality, kdy o Bohu vypovídátné predikáty přisuzujeme Bohu v nějakém dokonalejším ohledu než stvořením. V tomto smyslu by se pak vypovídaly všechny výrazy o Bohu pouze analogicky ve vztahu k tvorům a to na základě vztahu (proporce) k Bohu jako k příčině, pozitivní predikáty tudíž nejsou Bohu adekvátní, ale v nějakém dokonalejším smyslu v Bohu již předem existují.<sup>129</sup> Tak je tomu i s pojmem jsoucna, který není Bohu adekvátní, ale lze jej o něm vypovídat v určitém dokonalejším smyslu, a tím je zjevně čiré bytí. Přesto se nakonec zdá, že se Tomáš více přiklání k analogii atribuce, když říká, že „[n]ěkdy však jméno, které se vypovídá o Bohu a tvorů s sebou nese z prvotního nositele významu nic, co by odporovalo uvedenému způsobu shody mezi tvorem a Bohem. Tak tomu je u všech věcí, jejichž definice neobsahuje žádný nedostatek a které nezávisí co do bytí na látce, například

---

*prius et posterius de suis speciebus, sed praedicatur analogice.* – Užit překlad Petra Dvořáka. – Srov. Thomas Aquinas, *Commentarium in XII libros metaphysicorum*, IV., lect.1.,n.6-11., ed. Leonina, tomus 46., str. 327a-329b. – Srov. Aristotelés, *Metaphysica* VII, 1028b (viz pozn. 19).

<sup>128</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.13., a.5, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 146b: „*Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem.*“ – Užit překlad Petra Dvořáka.

<sup>129</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.13., a.5, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 147a: „*Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.*“

*jsoucno, dobro a jiné podobné.*"<sup>130</sup> Jinými slovy se *jsoucno* nevypovídá o stvoření nějak nedostatečně v porovnání s Bohem, pouze odvozeně. Nicméně celá tato nauka je u Tomáše velice obtížná, neboť je třeba ji rekonstruovat z množství mnohdy nesouvislých úvah napříč Tomášovým dílem. Teprve pozdější tomistická tradice tuto nauku sumarizovala a rozvinula, hlavní tomistickou autoritou se v tomto ohledu stal zejména text *De nominum analogia* (*O analogii jmen*, 1498) od Tomáše de Vio (1459-1534), známého též jako Kajetán.<sup>131</sup>

Naopak oproti pojetím Tomáše a Suáreze, která jsme probírali výše, Scotus analogii zásadně odmítl a naopak hájil jednoznačný pojem *jsoucna*. Zásadní Scotovou námitkou je vůbec tázání se po obsahu takového analogického pojmu: Jazykové prostředky můžeme užívat takřka libovolně a není nutné s jedním slovem pojít právě jeden význam, ale v jednom významu se již slovo jako pojem vztahuje k právě jednomu pojmovému obsahu. Tak Scotus definuje jednoznačný pojem jako pojem, jehož jednota postačuje k tomu, aby vznikl spor, kdyby se o tomtéž tvrdil i popíral.<sup>132</sup> A právě tak je tomu s významem slov, protože mohu sice bezesporně tvrdit: „Toto je zámek, ale není to zámek,“ ale jedině pokud míním slovo „zámek“ jednou jako součást dveří a podruhé jako stavbu, nikoli ovšem pokud je v obou případech kladu v témže významu. Jména tedy mohou být mnohoznačná, ale pojmy ne. Nic jako mnohoznačný pojem se pro Scota vlastně nenabízí, neboť jeden pojem má jeden obsah, v opačném případě se ve skutečnosti nejedná o jeden mnohoznačný pojem, ale o vícero různých jednoznačných pojmů. Scotus zároveň ani nepřipouští, že by analogie mohla znamenat něco jiného než druh mnohoznačnosti.

Aporii rodu *doctor subtilis* odmítl, neboť pojmu *diference* podle něho musí ve věci odpovídat nějaká formalita, čili nějaká reálně *jsoucí* metafyzická složka věci. Sám bere jako naprosto samozřejmý fakt, že *jsoucno* se vypovídá o všech kategoriích, a je jim tudíž nadřazeným pojmem; koneckonců se jedná o první ze všech předmětů rozumu, a ten je společný všem kategoriím.<sup>133</sup> Avšak *diference* je od formality *jsoucna* odlišná, *jsoucno* se o ní

---

<sup>130</sup> Thomas Aquinas, *Questiones disputatae de veritate*, q.2., a.11, ed. Leonina, tomus 22./2, str. 79b: „Quandoque vero nomen quod de deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus conventiae modus inter creaturam et deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.“ – Užít překlad Petra Dvořáka.

<sup>131</sup> Srov. P. Dvořák, *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha 2007. – P. Dvořák, „Sémantika analogie u Tomáše a v tomismu“, in: P. Dvořák (ed.), *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno 2007, str. 91-106.

<sup>132</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio I.*, d.3., p.1., q.1-2., n.26, ed. Vaticana, tomus 3., str. 18: „...univocum conceptum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem...“

<sup>133</sup> Srov. Scotus, *Quaestiones Super libros Metaphysicorum Aristotelis IV.*, q.1., n.32., ed. Bonav., tomus 3., str. 302: „...illa, quae prima sunt ad intelligendum, sunt communissima, quia semper communius prius intelligimus, et non est processus in infinitum in intelligentibus hoc ante illud. Ergo illud, quod est primum

proto nevypovídá, přesto ale jsoucnu náleží, neboť jsoucno vypovídá celou věc, tedy jak substanci, tak druh.<sup>134</sup>

Za závažnější Scotus považuje problém, jak je možné vysvětlit, že jsoucno se vztahuje na Boha i stvoření. Scotus stejně jako Tomáš nebo Suárez říká, že naše poznání vychází ze stvořených věcí, neboť náš rozum není schopen nahlížet a pojímat Boží dokonalost. Ovšem na základě poznání konečných věcí si vytváříme pojmy, které Bohu přisuzujeme. Abstrahujeme totiž obsah konkrétních stvořených věcí a zbavíme jej veškeré nedokonalosti, a tak získáme pojem, který přisuzujeme Bohu.<sup>135</sup> Takové pojmy jsou podle Scota rozhodně jednoznačné, ovšem k Bohu se vztahují naprosto dokonale, zatímco v tvorech je poznáváme pouze co do jejich nedokonalé podstaty. Hovoříme-li tedy o jsoucnu, musíme uznat, že i tento pojem se jednoznačně vztahuje na Boha, ačkoli u Boha mu zřejmě bude muset být nakonec uznána nějaká větší dokonalost. Kdyby však nebyl pojem jsoucna jednoznačný vzhledem ke stvoření i Bohu, nastalo by podle Scota to, že bychom měli pouze pojem jsoucna vztahovaný na stvořená jsoucna, protože o těch nepochybně víme, že jsou to jsoucna, ale k Bohu už bychom se nemohli žádným pojmem vztahovat. Pokud bychom tedy nedisponovali jednoznačným pojmem jsoucna i vzhledem k Bohu, nedokázali bychom při vypovídání výrazu „jsoucno“ uchopovat jemu odpovídající formální obsah, který by měl být Bohu vnitřně vlastní, a tedy bychom o něm vlastně vůbec nic nevypovídali. Mimo jiné by pak byl zcela bezpředmětný i důkaz Boží existence, neboť by bylo nesmyslné dokazovat jsoucnost něčeho, o čem nevypovídáme nic jako pojem jsoucna, který jsme schopni naším rozumem používat, tedy by se dokazovala jsoucnost něčeho, co by pro náš rozum vlastně nebylo jsoucnem.

Aby mohl Scotus jednoznačnost pojmu jsoucna hájit, zavedl tzv. formální distinkci na straně věci, jejíž význam jsme si naznačili již v předchozí kapitole. Tato distinkce je reálně

---

*intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens, quia nullum decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere. Ens ergo potest habere unum conceptum communem.*“

<sup>134</sup> Srov. Scotus, *Quaestiones Super libros Metaphysicorum Aristotelis IV.*, q.1., n.55-56, ed. Bonav., tomus 3., str. 309-310: „*Ista ratio non probat quin ens sit commune univocum decem generibus, sed tantum quod non sit univocum generi et differentiae; et hoc potest concedi, licet non primum. Aliter potest dici quod sicut duo individua se totis differunt numero et se totis sunt unum in specie, (nec est aliquid reale in altero nisi natura speciei), sic hic de generibus sub ente. Unde prima propositio potest negari de omni uno communi quod dicit totum illud quod inferius. Vera est autem tantum de alio communi quod dicit partem inferioris; tunc enim determinatur per aliud quod dicit aliam partem. Ens autem dicit totum quod substantia et quod homo, quia quidquid est ibi, est ens per se primo modo.*“

<sup>135</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio I.*, d.3., p.1., q.1-2., n.39, ed. Vaticana, tomus 3., str. 26: „*...omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo.*“

ve věcech a odlišuje od sebe metafyzické složky věci, v čemž právě spočívá rozdíl mezi ní a tzv. reálnou distinkcí, která odlišuje nikoli dvě odlišné složky téže věci, nýbrž dvě neidentické věci. Tím, že Scotus zavádí formální distinkci, je pro něho objektivní pojem vlastně totožný s jeho objektem. Bez formální distinkce by totiž jsoouno jako takové bylo ve věcech reálně nerozlišitelné, a tudíž by se o věcech muselo vypovídat analogicky.<sup>136</sup> Problém toho, jak zavedením formální distinkce nezakládat složení v Bohu a nerušit tak jeho jednoduchost, pak Scotus řeší již zmiňovanou naukou o vnitřních modech, které nejsou formalitami, ale představují spíše *intenzitu bytí*, a díky nimž teprve nabýváme adekvátní pojmy nekonečného a konečného jsoouna.

Je tedy evidentní, že Suárez se ve své nauce o analogii pojmu jsoouna inspiroval jak u Tomáše, tak u Scota. Podstatná podoba jeho nauky s tou scotistickou spočívá v jednotě pojmu jsoouna. V případě obou autorů se dá argumentovat, že jednotu pojmu chápou jako možnost, aby takový pojem byl středním členem správně provedeného sylogismu. Rozdíl však spočívá v tom, že pro Suáreze neznamena jednota pojmu totéž co jednoznačnost. Aby totiž byl nějaký pojem jednoznačný, musel by se podle Suáreze vztahovat ke všem svým podřazeným pojmům stejným způsobem, což se neděje ani v případě nekonečně odlišných entit Boha a stvoření, ani v případě substance a na ní závislých akcidentů. Zde je vidět silný posun v chápání jednoznačnosti oproti Scotovi. Naopak ve shodě s Tomášem hájí Suárez analogii jmen vypovídáných o Bohu a stvoření. Tomáš sice na rozdíl od Suáreze nerozlišuje analogii proporcionality od analogie vnitřní atribuce, ovšem podstata jejich vypovídání pojmů společných Bohu a stvoření je obdobná, kdy se druhotný analogát definuje ve vztahu k prvotnímu, který je jeho zdrojem. Určitý paradox však můžeme u Tomáše spatřovat v tom, že pozitivní pojmy vypovídané o stvořeném jsoounu jsou druhotné a odvozené, zatímco tytéž pojmy vypovídané o Bohu nejsou adekvátní.

Celkově tak lze konstatovat, že v Suárezově koncepci dochází k určité „univokalizaci“ pojmu jsoouna, jak uvádí Daniel Heider, s tím, že důvody k tomu lze spatřovat mimo jiné i ve snaze z Boha učinit část předmětu metafyziky, ale zároveň ponechat důkaz jeho existence jako úkol téže vědy.<sup>137</sup> Suárez však zároveň odmítá Scotovu teorii vnitřních modů, protože nekonečnost chápe jako esenciální vlastnost Boha, a z toho důvodu také odmítá teorii

---

<sup>136</sup> Srov. S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, str. 57-63. – L. Novák, „The Scotist Theory of Univocity“, in: *Studia Neoaristotelica* 2006/1, str. 17-27.

<sup>137</sup> Srov. D. Heider, *Suárez a jeho metafyzika. Od pojmu jsoouna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, str. 419-421.

formální distinkce, neboť by tím pak zavedl v Bohu složení ze jsoucná a z nekonečnosti, příp. dalších esenciálních vlastností. Suárez naopak předpokládá nerozlišitelnost všech složek na straně věci, poněvadž je odlišujeme pouze na intencionální úrovni, a i proto se na druhé straně inspirované tomistickou teorií analogie jmen.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Pozdější tomisté, zejména již zmiňovaný Tomáš de Vio a Jan od sv. Tomáše (1589-1644), začali rozlišovat tzv. virtuální distinkci, která vlastně představuje pasivní schopnost, pomocí níž se odlišují složky věci, které jsou však ve věci jakoby slity a tedy reálně nejsou rozlišené. Suárez při zkoumání metafyzických částí pak především zdůrazňuje rozdíl mezi jazykovou a reálnou úrovní s tím, že formálnímu pojmu nemusí na straně věci nutně odpovídat scotistická formalita. To, co podle Suáreze činíme, kdykoli odlišujeme dvě ve věci neodlišitelné složky, je že, zavádíme *distinctio rationis rationatae* („pomyslná distinkce se základem ve věci“), která ve skutečnosti není ničím jiným než virtuální distinkcí mezi dvěma neadekvátními pojmy. – Srov. Suárez, DM 7, 1, 15, Vivès XXV., str. 255a: „*Ratione solet potissimum haec sententia suaderi; nam, quidquid est extra definitionem essentialem rei, est aliquo modo in re distinctum ab illa; sed multa sunt extra essentiam rei, quae non sunt res distinctae ab ipsa re; ergo datur distinctio in re minor distinctione reali. Vel aliter, quae distinguuntur definitione et conceptu obiectivo, distinguuntur ex natura rei et ante intellectum; sed multa distinguuntur hoc modo, quae non distinguuntur ut res a re; ergo. His et similibus rationibus utuntur Scotistae, quia his fere modis videtur Scotus distinctionem formalem declarare; tamen si quis recte consideret, vel in eis petitur principium, vel sumitur distinctio formalis pro distinctione rationis ratiocinatae per conceptus inadaequatos, quae virtualiter tantum seu fundamentaliter dici potest esse ex natura rei.*“

## 7. Důkaz existence nestvořeného jsoucna

Nyní, když už máme určitý pojmový aparát k uchopení Boha a stvoření a prozkoumali jsme, jakým způsobem se o nich vypovídá, můžeme přistoupit k pojednání vlastního důkazu Boží existence podle následujícího rozvrhu: Nejprve položíme i Suárezovu odpověď na otázku nastíněnou již v kapitole o povaze metafyziky, tj. jakými prostředky se prokazuje Boží existence, resp. do jaké filosofické disciplíny takový důkaz spadá, zda do fyziky či do metafyziky; naším úkolem pak bude prokázat, že existuje nějaké nestvořené jsoucno, načež se bude muset ukázat, že takové jsoucno je jen jedno, a jakmile tento důkaz provedeme posteriorním způsobem, pokusíme se jedinnost Boha ukázat i *a priori*.

Při posuzování fyzikálního argumentu vychází Suárez z Aristotelovy 8. knihy *Fyziky* a 12. knihy *Metafyziky*,<sup>139</sup> kde se z věčného pohybu nebeských sfér usuzuje na existenci prvního nehybného hybatele. Východisko tohoto argumentu Suárez charakterizuje pomocí teze „*Vše, co se pohybuje, je pohybováno od jiného*“ (*Omne quod movetur, ab alio movetur*). Toto tvrzení však našemu autorovi nepřijde dostatečné, neboť se zdá, že existují věci, které se pohybují samy od sebe prostřednictvím virtuálního aktu (*per actum virtualem*), díky němuž přejdou do formálního aktu, jako je tomu v případě chuti nebo vůle, a tudíž v tomto ohledu nelze zcela vyloučit, že se nebeské sféry pohybují díky vlastní formě samy od sebe.<sup>140</sup> Suárez možnost důkazu pak odmítá především z toho důvodů, že zde není, z čeho usuzovat na existenci jakékoli imateriální substance.<sup>141</sup>

Druhou variantou fyzikálního argumentu, kterou Suárez uvažuje, je možnost, že by tělesa byla pohybována věčnou hybnou činností nějaké duchovní substance, která vykonává místní, tedy kruhový pohyb. To je však podle Suáreze ještě méně pravděpodobné než první nabízený fyzikální argument, neboť z toho plyne pouze ten závěr, že tento hybatel nemá aktivní potenci k pohybu, protože se sám neustále pohybuje; není z toho ale nijak patrné, že

---

<sup>139</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica* XII., 1071b-1072a. – Aristotelés, *Physica* VIII., 253a-254b.

<sup>140</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 7, Vivès XXVI., str. 23a: „...sumitur ex motu caeli, quo usus est Aristotel., VIII Phys., et illud etiam adhibuit XII Metaph., text. 26, ubi ex motu caeli aeterno pervenit ad demonstrandum primum motorem immobilem. Hoc autem medium per se ac praecise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immaterialem, nedum ad demonstrandum primam et increatam substantiam; et imprimis omitto principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: Omne quod movetur ab alio movetur, adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quae per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducete se ad pristinam frigiditatem; idem ergo accidere potest in motu locali; atque ita dici potest caelum non ab alio quam a seipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat, sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate.“

<sup>141</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 8, Vivès XXVI., str. 23a-b: „...qua, quaeso, necessaria aut evidenti consecutione inferri potest ex illo principio et motu caeli dari substantiam aliquam immaterialem?“

by takové jsoucno bylo čistým aktem, který není žádným jiným způsobem v potenci. Naopak takový hybatel může být v pasivní potenci k jiným aktivitám. Už vůbec nám pak uvedený názor neumožňuje dokázat imateriálnost tohoto hybatele.<sup>142</sup> Obecně tak lze konstatovat, že Suárez odmítá možnost fyzikálního důkazu Boží existence pro jeho nedostatečnost právě proto, že z pohybu nelze usuzovat na imateriálnost a další vlastnosti, jež náleží Bohu. To ale neznamená, že fyzikální argument neposkytuje pro metafyzické zkoumání určité podpůrné prostředky a že by nemohl být vhodným doplňkem pro metafyzickou argumentaci; samotný fyzikální argument je však nedostatečný.

Na první pohled by se tedy mohlo zdát, že se Suárez nyní vymezoval vůči prvnímu z argumentů pro Boží existenci z Tomášovy *Sumy teologické*, jelikož Tomáš při své *první cestě* vyšel právě z teze, že vše, co se pohybuje, je pohybováno od jiného, což bylo před chvílí shledáno nedostatečným. Přiblížíme-li si však Tomášův argument, jde o to, že každé pohybované jsoucno v sobě má pasivní potenci být pohybováno. Důležitá je pak Tomášova definice pohybu, tj. že „*pohybovat totiž neznamená nic jiného než přivést z možnosti do aktu*“. Do aktu však jsoucno nemůže přivádět samo sebe, tudíž je musí uskutečnit jiné, opět složené z aktu a potence, a tak se postupuje dále až do té chvíle, dokud nenalezneme prvotní příčinu tohoto pohybu (změny) z potence do aktu, a to pochopitelně musí být něco, co není složeno z aktu a potence, ale co je pouze čistý akt.<sup>143</sup> Ukazuje se tedy, že i tento

---

<sup>142</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 11, Vivès XXVI., str. 24b-25a: „*Sed, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua postea videbimus, illa ratio est valde inefficax, nam solum concludit eum qui semper actu movet non esse in potentia ad movendum, non tamen quod nullo modo sit in potentia tamquam actus purus, alias etiam angelus movens perpetuo caelum esset purus actus. Quod si non recte infertur esse purum actum, inferri etiam non potest esse substantiam immaterialem, quia, si non obstante actione movendi, perpetuo potest esse in potentia ad alias actiones vel receptiones, eadem ratione dicere quis poterit esse in potentia ad motus vel qualitates materiales, neque ex sola motione aeterna ostendi poterit hoc repugnare potius quam illud. Quod si sit sermo de esse in potentia solum quoad esse substantiale, verum est movens aeternum non esse sic in potentia, non tamen inde infertur esse immateriale; nam etiam mobile aeternum motu locali non est sic in potentia, et tamen non inde fit esse immateriale aut incorporeum, ut in caelo constat. Igitur ex aeternitate motus aut ex virtute perpetuo movendi non potest recte colligi esse substantiam immaterialem quae movet.*“

<sup>143</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.2., a.3, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 31a-b: „*Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc*“

Tomášův zdánlivě fyzikální argument je metafyzickým argumentem z kauzality. A Suárez si toho patrně byl vědom, neboť Tomáše na rozdíl od mnoha dalších mezi autory fyzikálních argumentů pro Boží existenci nikde nezmiňuje.

Suárez tedy zahajuje své metafyzické dokazování nahrazením fyzikálního principu „*Vše, co se pohybuje, je pohybováno od jiného*“ metafyzickým principem „*Vše, co je učiněno, je učiněno od jiného*“ (*Omne quod fit, ab alio fit*). Tento princip zahrnuje cokoli, co je stvořeno, generováno nebo vzniká jakýmkoli způsobem. Platnost uvedené zásady se prokazuje tak, že nic nemůže zapříčinit samo sebe, neboť, jak již jsme výše uváděli, to, co je zapříčiněno, teprve nabývá bytí, zatímco u příčiny se bytí předem předpokládá, což znamená, že příčina sebe sama by před svým zapříčiněním musela zároveň být i nebýt, což je zřejmý spor. Z toho důvodu je zásada „*Vše, co je produkováno, je produkováno od jiného*“ (*Omne quod producitur, ab alio producitur*) mnohem zřejmější než takováto zásada o pohybujícím se. Navíc o tom, co se pohybuje, se předpokládá, že již existuje, přičemž příčina jeho pohybu může být virtuálně v něm samém, což u produkováného neplatí. Stejně tak o produkované věci, když nemůže být svou vlastní příčinou, neplatí, že by její příčinou bylo nejsoucno, že by takříkajíc vznikala *ab nihilo*.<sup>144</sup>

V druhém kroku můžeme pak konstatovat, že každé jsoucno je buď stvořené (učiněné), nebo nestvořené, k čemuž se dodává, že není možné, aby všechna jsoucna byla stvořená. Kdyby totiž všechna byla stvořená, znamenalo by to buď pokračovat v řadě příčin do nekonečna, nebo předpokládat kruh příčin, tedy vzájemnou příčinnost existence věcí. Kruh příčin by ovšem znamenal, že přinejmenším jedna věc je, ať už bezprostředně, nebo zprostředkovaně, příčinou sebe sama, což jsme již odmítli.<sup>145</sup> Taktéž je nesmyslné tento kruh

---

*quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.*“

<sup>144</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 20, Vivès XXVI., str. 27a-b: „*Primo, igitur, loco illius principia physici: Omne quod movetur, ab alio movetur, sumendum est aliud metaphysicum longe evidentius: Omne quod fit, ab alio fit, sive creetur sive generetur, sive quacumque ratione fiat. Quod principium ex eo demonstratur quod nihil potest efficere se. Nam res quae fit per effectum acquirit esse: res autem quae facit aut producit supponitur habere esse, et ideo claram repugnantiam involvit quod idem faciat seipsum, prius enim quam res sit non potest esse in actu formali vel virtuali ad faciendum se; et hac de causa est longe evidentius hoc principium: Omne quod producitur, ab alio producitur, quam de illo: Omne quod movetur ab alio movetur; nam quod movetur supponitur esse, in quo esse potest intelligi actus virtualis ad se movendum; quod autem efficitur non supponitur esse, sed potius supponitur non esse antequam fiat; in ipso autem non esse non potest esse virtus ad se efficiendum*“

<sup>145</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 21, Vivès XXVI., str. 27b: „*Hoc ergo posito principio, sic concluditur demonstratio: omne ens aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia quae sunt in universo esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum. Maior est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuilibet convenire. Minor probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum; vel ergo illud a quo factum est est etiam factum vel non: si non est factum, datur ergo aliquod ens increatum, quod*

uvažovat tak, že by jedna příčina způsobila jinou věc, mezitím by ztratila bytí, načež by byla jinou příčinou, kterou v nějakém sledu způsobila, přivedena k existenci. Suárez absurditu takové úvahy vykresluje příkladem muže, který by zplodil svého mrtvého otce. Totéž jsoucno prostě nemůže být produkováno svým účinkem bez ohledu na to, zda by tomu tak bylo přímo, nebo zprostředkovaně.<sup>146</sup>

Nyní nás čeká úloha prokázat, že není možná nekonečná řada účinných příčin, tudíž musí existovat nějaká prvotní příčina. Suárez ještě před vlastní argumentací odkazuje čtenáře na Aristotelovu 2. knihu *Metafyziky*, kde se taková nemožnost prokazuje o všech druzích příčin.<sup>147</sup> „A hlavním důvodem se zdá být to, že z postupu do nekonečna by vyplývalo zničení veškeré kauzality, protože v esenciálně uspořádaných příčinách pozdější závisí na dřívější a všechny pozdější závisejí na nějaké první,“ konstatuje Suárez, „ale za předpokladu postupu do nekonečna není žádná první; tudíž by nebyla žádná kauzalita.“<sup>148</sup> Totéž se dá odůvodnit také tak, že pokud by byla příčinnost nekonečná, nebylo by možné dospět k žádnému účinku, neboť není možné překonat nekonečnou vzdálenost.<sup>149</sup> Totéž lze říct i tak, že pokud by neexistovala první příčina, pak by všechny byly příčinami prostředními, příčinnost by tudíž neměla začátek, tedy by žádná být nemohla.<sup>150</sup>

Nicméně přednesené argumenty nejsou zcela tak samozřejmé, protože by se teoreticky dalo namítnout, že sice nemůže existovat nekonečná řada následných příčin, avšak mohlo by existovat nekonečné množství simultánně působících příčin, jež by působily jeden účinek, neboť v takovém případě by nebyla mezi účinkem a jeho příčinami nepřekročitelná

---

*intendebamus; si vero illud etiam factum est, oportebit ab alio esse factum, de quo ulterius idem inquirendum erit, et ita tandem aut sistendum erit in ente non facto, aut procedendum in infinitum, aut circulus committendus: non potest autem aut committi circulus, aut in infinitum procedi; sistendum ergo necessario est in ente non facto.*“ – Suárez, DM 29, 1, 22, Vivès XXVI., str. 27b: „*Declaratur et probatur prior pars minoris; voco enim committi circulum, si quis dicat unam rem produci ab alia et hanc rursus produci ab ea quam ipsa produxerat, vel immediate, vel mediate et post multas generationes*“

<sup>146</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 23, Vivès XXVI., str. 28a: „*...nihilominus tamen intelligi posse rem illam quae alteram effecit, amittere illud esse quod tunc habuit, et tamen postea reproduci vel ab eadem re quam ipsa fecerat, vel aliquo effectu eius, ut verbi gratia inter homines patrem mortuum generari a filio, aut avum a nepote aut pronepote, aut post centessimam generationem; ita enim facile philosophari poterant pythagorici, qui reverti easdem animas ad corpora existimabant.*“

<sup>147</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica*, 994a-b.

<sup>148</sup> Suárez, DM 29, 1, 25, Vivès XXVI., str. 28a-b: „*Et praecipua ratio esse videtur, quia ex processu in infinitum sequitur tolli omnem causalitatem, quia in causis per se ordinatis posterior pendet a priori et omnes posteriores ab aliqua prima; sed posito processu in infinitum, nulla est prima; ergo nulla erit causalitas.*“

<sup>149</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 25, Vivès XXVI., str. 28b: „*Quod alii ita exponunt, quia si procederetur in infinitum, nunquam perveniretur ad effectum, eo quod infinitum petransiri non potest.*“

<sup>150</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 29, Vivès XXVI., str. 30a.

vzdálenost.<sup>151</sup> Na druhé straně tato námitka je poněkud mimotná, poněvadž nemění nic na tom, že každé jsoucno krom toho nestvořeného musí mít svoji příčinu, tudíž i tyto simultánní příčiny mají nějakou závislost, jinak by mezi nimi musela být nějaká prvotní a nestvořená příčina, od níž by byly ty ostatní odvislé. Kromě toho Suárez poznamenává, že není možné, aby aktuálně existovala nekonečná mnohost ve věcech, protože můžeme uvažovat pouze úplný soubor jsoucna (*tota collectio entium*), a jestliže, jak uznáváme, neexistuje žádná příčina sebe sama a tedy ani žádný kruh příčin, pak nám z takto uvažovaného celku všech jsoucna, která nejsou účinku nekonečně vzdálena, musí vyplynout nějaké nezapříčiněné jsoucno, od něhož jsou ta ostatní odvislá.<sup>152</sup>

Obdobně si tento závěr můžeme odůvodnit tak, že pokud máme sumu všech jsoucna, můžeme si každé představit zvlášť, z čehož se nám musí ukázat, zda je závislé, či nikoli, a takto můžeme postupovat, dokud se nám neukáže nějaké na ostatních nezávislé jsoucno. A pokud bychom vzali veškerou jsoucnost jako celek, musíme dospět k závěru, že nemůže být takový celek na něčem závislý, neboť mimo něj nic není.<sup>153</sup>

Vyloučili jsme proto, že by řada esenciálně uspořádaných příčin mohla jít do nekonečna. Další příčiny proto musí být zahrnuty pod tou první. Zároveň je pravděpodobné, že mezi první příčinou a určitým účinkem jsou nějak uspořádané i nějaké obecné či univerzální zprostředkující příčiny. Zároveň se konstatuje, že počet prostředních příčin nelze určit v nějakém fixním počtu, neboť Bůh díky své vůli a absolutní moci jich může vytvořit, kolik chce. Z toho však může vyplývat námitka, že všemohoucí Bůh by mohl vytvořit nekonečnou řadu příčin. To Suárez připouští, nicméně dodává, že takto nekonečná řada není nekonečná ve stejném smyslu jako ta, která nemá žádnou příčinu, neboť při určování příčin každého konkrétního účinku tuto nekonečnost z obou stran limitujeme

---

<sup>151</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 25, Vivès XXVI., str. 28b: „*etiamsi daretur processus in infinitum, perveniri posset ad effectum, quia causae ita per se subordinatae non operantur successive una post aliam, sed simul; hoc autem modo non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari. Quod enim dicitur, infinitum non posse pertransiri, verum est, quatenus hoc significat successionem; nam, si unum post aliud numeretur aut agat, nunquam exhaurietur ex ea parte qua infinitum est. Quod autem totum simul vel tota multitudo causarum simul existentium simul etiam agat vel influat in eundem effectum, non est contra rationem infiniti.*“

<sup>152</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 26-27, Vivès XXVI., str. 28b-29b.

<sup>153</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 28, Vivès XXVI., str. 29b-30a: „*Atque eadem ratio est de toto ordine causarum, quarum una ab alia pendet in esse aut efficere; non enim potest tota causarum collectio esse dependens, quia extra illam nulla est causa a qua pendeat, ut declaratum est. Neque etiam potest fingi mutua talis dependentia, ita ut in ea circulus detur, ut superiori etiam discursu late probatum est; agimus enim de propria dependentia, qua inferior causa dependet a superiori, ita ut totum illius esse, posse et agere in altera nitatur. Igitur necesse est ut in tota collectione causarum per se ordinarum (quaecumque illae sint) detur aliqua independens omnino ab alia superiori, quoniam alias tota collectio esset pendens, quod repugnare ostensum est.*“

a mezi první příčinou a daným účinkem tak nalzáme konečnou kauzální řadu.<sup>154</sup> Tento Suárezův výklad si můžeme ilustrovat na příkladu polopřímky, která bude reprezentovat tento nekonečný sled příčiny, kdy počáteční bod A této polopřímky můžeme chápat jako první nestvořenou příčinu, tak ačkoli tato řada může postupovat do nekonečna, přesto stanovením libovolného pomocného bodu B této polopřímky, který nám představuje nějakou vzdálenou příčinu, se zároveň stanovuje úsečka AB s konkrétní konečnou vzdáleností mezi prvotní příčinou a daným účinkem.

Nyní nám zbývá prozkoumat, jak je tomu s akcidentálně uspořádanými příčinami. Jestliže esenciální uspořádání příčin charakterizuje nutnou kauzální závislost existence účinku na příčině, pak jako akcidentální příčina se charakterizuje to, čeho aktuální bytí není nutné k pokračování dalšího kauzálního působení jejího účinku. Příkladem je lidské pokolení, kdy třeba otec může být již mrtvý ve chvíli, kdy se narodí jeho dítě. Právě na tomto příkladu pak Suárez názorně ilustruje, proč nemůže existovat nekonečná řada akcidentálních příčin. Lidské pokolení představuje jakousi sukcesivní řadu konkrétních individuí, avšak druh člověka z nich nepochází; naopak mohou existovat díky tomu, že existuje nějaká esence člověka. Akcidentální příčiny jsou vždy individualizované esence, ovšem esence jako takové jsou pochopitelně způsobeny v rámci esenciální kauzality. V tomto smyslu podle Suáreze nemůže existovat nekonečné množství akcidentální příčin, neboť jsou v posledku závislé na nějakých příčinách esenciálních. Druhým důvodem pro odmítnutí takové nekonečnosti je pak to, že tyto příčiny existují vždy v čase, a aby jich mohlo existovat nekonečné množství, muselo by jejich posloupnost být věčná, což jednak odporuje tomu, že příčiny kromě té první jsou, jak vyplývá z předchozích argumentů, stvořené, přičemž nahodilé akcidentální příčiny nelze ani uvažovat jako nestvořené; zároveň bychom pak v takové řadě měli pouze prostřední příčiny a žádnou první, což jsme již také odmítli při úvaze, která se týkala esenciálních příčin.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 30, Vivès XXVI., str. 29b-30a: „*Probabile est enim quod inter causam proximam et primam sint aliquae causae universales mediae per se subordinatae, vel saltem non repugnat ita fieri. Rursus numerus causarum quae inter supremam et proximam intercedere possunt, non est omnino fixus et determinatus, praesertim in ordine ad potentiam absolutam Dei; potest enim Deus facere ut illae causae intermediae sint tres, vel quatuor vel plures in quocumque numero, licet in infinitum procedatur. Hinc ergo posset aliquis alterius progredi et dicere posse Deum infinitas causas intermedias et per se subordinatas condere, a quibus effectus causae proximae pendeat, ut, verbi gratia, infinitos caelos aut angelos, atque hoc modo non esse impossibilem processum in infinitum in causis per se subordinatis sub una prima... Neque etiam sufficienter ostenditur hoc impossibile ex eo quod inter duos extremos terminos (quales sunt prima et proxima) non videtur esse possibilis progressio in infinitum aut multitudo infinita causarum, cum finitum sit quod terminis seu extremis clauditur*“

<sup>155</sup> Srov. Suárez, DM 29, 1, 34-39, Vivès XXVI., str. 31b-33b. – Zejména viz: Suárez, DM 29, 1, 36, Vivès XXVI. str. 32a-b: „*Ex his autem principiis aperte concluditur non posse in infinitum procedi in his causis per accidens subordinatis. Primo quidem, quia quando hoc modo proceditur in infinitum, nunquam potest assignari*

Z toho, co jsme zatím vyvodili, je tedy zřejmé, že nutně existuje nějaké nestvořené jsoucné, které je samo od sebe a je prvotní příčinou v řadě uspořádaných příčin. Tím jsme završili první část důkazu Boží existence.

Pokusme se opět nyní stručně o srovnání Suárezova důkazu s Tomášovými argumenty a se Scotovým důkazem. Podívejme se tedy nejprve na Tomášových *pět cest*:<sup>156</sup>

1. Věci se pohybují, přičemž příčina pohybu jednoho jsoucná spočívá vždy v jiném jsoucnu. Sledujeme přitom pohyb od možnosti k uskutečnění. Pohyb přitom zapříčiňuje vždy jsoucné v aktu, zatímco v pasivním pohybu je potencia, která je uskutečňována. Jelikož je však nemožné, aby něco bylo vzhledem k témuž zároveň aktivním i pasivním principem pohybu, aby něco samo sebe přivádělo z potence do aktu, a jelikož zároveň nemůže existovat nekonečná řada příčin, musí existovat nějaký čistý akt, který změně nepodléhá, který pohybuje, aniž by byl pohybován.
2. Ze zkušenosti pozorujeme vztah účinné příčinnosti s tím, že každý účinek má svoji příčinu a ta zase svoji a tak dále, avšak není možné jít v tomto sledu do nekonečna, jinak by neexistovala žádná kauzalita. Nekonečný sled prostředních příčin (tj. jinou příčinou zapříčiněných příčin) by totiž znamenal, že neexistuje žádný poslední účinek ani první příčina a nebylo by vlastně možné mít nějaký úplný kauzální vztah, což není myslitelné. Není zároveň možné, aby účinek byl příčinou sebe sama, jinak by sám sebe předcházel v existenci, což je nesmysl, musí tudíž existovat první nezapříčiněná příčina.
3. Je zřejmé, že celá řada věcí vzniká a zaniká a že jsou tedy věci nahodilé. Není však možné, aby vše bylo nahodilé, jinak by také mohl nastat stav, kdy by nebylo vůbec nic, resp. by bylo sporné, že vůbec něco existovalo, protože nic nevzniká z ničeho a bez příčiny. Existují tedy nutné věci, které mají nutnost buď od vyšší nutnosti, anebo od sebe samých. V řadě vztahové však nelze pokračovat do nekonečna, tudíž musí existovat něco, co je samo od sebe nutné a zároveň je příčinou nutnosti ostatních nutných věcí.
4. Ve věcech lze shledávat míru dokonalosti, která se svými poměry (více dokonalé, méně dokonalé) vztahuje k tomu nejdokonalejšímu v daném rodu. Tedy to, co je

---

*prima causa in illo ordine, a qua reliquae dimanaverint; at vero in hac serie causarum per accidens subordinatarum necessario pervenitur ad primum hominem, verbi gratia, a quo generatio hominum incepit, ad illum, scilicet, qui non ab homine, sed a superiori causa procreatus est.* “

<sup>156</sup> V následujícím výkladu se stručně pokouším o shrnutí Tomášových *pěti cest*. – Viz: Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.2., a.3, co., ed. Leonina, tomus 4., str. 31a-b.

v nějakém rodě nejdokonalejší, je příčinou všeho v tomto rodu (příklad ohně jako příčiny všeho tepla). V tomto smyslu musí existovat i něco, co je nejlepší a nejpravdivější a tedy i příčinou bytí a všech dalších dokonalostí ve všech věcech.

5. Pozorujeme, že některá nerozumová jsoucna konají směrem k nějakému cíli (např. pohyby nebeských těles), a to dokonce tím nejlepším způsobem. To však nemůže být náhoda, neboť, co nemá žádné poznání, nemůže samo od sebe směřovat k nějakému cíli, nýbrž musí existovat něco, co všechny přírodní věci řídí k jejich cíli.

Ve svém opusculu *De ente et essentia* pak Tomáš říká, že vše, co je díky něčemu jinému, se vztahuje jako ke své příčině k tomu, co je o sobě, tudíž musí existovat nějaká příčina bytí všech věcí a taková příčina právě není ničím jiným než pouhým bytím. Každá věc, jež není pouhé bytí, má totiž příčinu svého bytí jinde, přičemž opět musíme konstatovat, že nelze jít v tomto sledu do nekonečna, proto musí existovat první příčina, jež je pouhým bytím.<sup>157</sup>

Ve většině těchto postupů můžeme vyčíst celkem jasný společný argumentační základ: z empirických dějů se usoudí na obecný kauzální vztah, načež se poukáže na nemožnost nekonečného regresi v posloupnosti příčin, a proto se tak nutně usoudí na první příčinu, kterou máme ve všech uvedených argumentech chápat jako jednu a tu samou. Je však třeba poznamenat, že Tomáš se ve svých důkazech nevěnuje pouze esenciálně uspořádaným příčinám, jelikož pro Tomáše není sporná věčnost světa, tudíž na rozdíl od Suáreze ani nevyklučuje možnost nekonečné řady akcidentálně uspořádaných příčin.<sup>158</sup> V tomto ohledu je třeba zdůraznit, že esenciálně uspořádanou řadu příčin bychom ani u jednoho z probíraných autorů neměli chápat v temporálním smyslu, ale spíše si ji znázornit jako vertikální osu grafu, zatímco časově posloupnou akcidentální příčinnost by pak vyjadřovala osa horizontální.

Jestliže tyto Tomášovy důkazy srovnáme s doposavad představeným postupem Suárezovým, uvidíme mezi nimi základní podobnost a shodu zejména při čtení druhé cesty,

---

<sup>157</sup> Srov. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c.4, ed. Leonina, tomus 43., str. 377a-b: „*Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est. Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus.*“

<sup>158</sup> Srov. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.46., a.2, ad 7, ed. Leonina, tomus 4., str. 483a-b. – Thomas Aquinas, *De aeternitate mundi*, ed. Leonina, tomus 43., str. 85a-89b.

kteřá vychází ze vztahu příčiny a účinku. Způsob důkazu je u obou stejný a velice jednoduchý: nemožnost nekonečného regrese nás nutí uznat první příčinu všech dějů a věcí. U Tomášových pěti cest je však potřeba si povšimnout, že ačkoli se jedná o pět argumentů vedených povětšinou obdobným způsobem,<sup>159</sup> jejich poznatky se navzájem doplňují, neboť ne každý z nich nám vystihuje Boha jako čistý akt, ale naopak vždy dodává další určení Boží dokonalosti. První argument může být chápán jako fyzikální argument obdobný Aristotelovu důkazu prvního nehybného hybatele, zároveň jsme se výše pokusili ukázat, že jej lze vnímat jako metafyzický argument, který nám ukazuje Boha jako čirý akt; z druhého argumentu nám vyplývá, že Bůh je nestvořená a nezapříčiněná první účinná příčina; třetí cesta Bohu přidává naprostou nutnost existence; z čtvrtého argumentu se dozvídáme, že Bůh jako zdroj dokonalostí všech jsoucen obsahuje všechny dokonalosti v nejvyšší míře; a nakonec pátý argument o Bohu dokazuje, že je rozumnou bytostí, která řídí přírodní pohyby. Zatímco tedy Suárez předkládá jeden komplexní argument, v němž se snaží vypořádat se všemi možnými námitkami a z něhož dovozuje pouze nestvořenost první příčiny (ačkoli je z kapitoly o dělení jsoucna zjevné, že s touto vlastností dle Suáreze nutně souvisí další Boží atributy), Tomáš vzájemně se doplňujícími pěti stručnými argumenty poměrně elegantně dospívá ke zjištění celé škály Božích atributů.

Podíváme-li se nyní krátce i na Scotův postup, jeho východiskem v traktátu *De primo principio*, který lze snad jako jediný jeho spis označit za autentické systematické dílo<sup>160</sup> a nikoli komentář, je analýza jednotlivých typů esenciálních uspořádání. Tato uspořádání pro něho znamenají určitý základní atribut jsoucna, kdy jakákoli priorita a posteriorita esencí ustavuje esenciální uspořádání. Scotus rozlišuje přitom dva typy esenciálního uspořádání: co do vynikání (*ordo eminentiae*), které se charakterizuje vztahem dokonalejšího k méně dokonalému, a co do závislosti (*ordo dependentiae*), ať už účinků na účincích, nebo účinků na příčinách. Uvedená uspořádání se zdaleka přitom nemusí shodovat, neboť dle Scota může být i závislejší věc více dokonalá, nicméně v obou těchto uspořádáních se nakonec musí jedna nejvyšší příčina shodovat.<sup>161</sup> Pozoruhodné přitom je, že Scotus, který svůj důkaz Boží

---

<sup>159</sup> K ukázání sylogistické struktury Tomášových pěti cest viz: A. W. Hall, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Natural Theology in the High Middle Ages*, str. 52-74.

<sup>160</sup> Byť i tento spis byl občas i zpochybňován jako přinejmenším doplňovaný Scotovými žáky. – Srov. S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, str. 118-120.

<sup>161</sup> Pro podrobnější charakteristiku esenciálního uspořádání, které Scotus podrobně rozvrhuje ve svém traktátu *De primo principio* viz: L. Novák, „*Scire Deum esse.*“ *Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*, str. 212-226. – R. P. Prentice, *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo principio*, str. 66-114.

existence probíral i ve všech verzích svého komentáře k *Sentencím*, přičemž mnohdy i celé pasáže z *Ordinatio* jsou doslovně převzaty do traktátu *O prvním principu*, přesto je tento traktát jediným Scotovým dílem, kde se toto dělení esenciálního uspořádání provádí. Neboť nám však nejde o detailní analýzu, ale o srovnání základních aspektů Scotova důkazu s argumenty Tomáše a Suáreze, je pro nás podstatnější, že esenciálnímu uspořádání můžeme v zásadě rozumět stejným způsobem jako u výše probíraných autorů.

Struktura Scotova důkazu je tak dána dokazováním něčeho, co je v uvedených esenciálních uspořádáních první příčinou, zároveň posledním cílem i nejdokonalejším jsoincem. Scotův postup je na rozdíl od Tomáše či Suáreze veden striktně a priori na půdě zkoumání kauzálních vztahů možných jsoincem, nicméně stejně jako výše zmiňovaní autoři je i on nucen vycházet z empiricky zakoušeného faktu existence účinků a účinných příčin.<sup>162</sup> Scotova motivace je však v tomto ohledu poněkud jiná než u Tomáše nebo později Suáreze. Jeho cílem je ukázat bezspornost pojmu prvotní příčiny, kterou v rámci svých jinak apriorně vedených úvah o kauzálních vztazích možných jsoincem není s to prokázat. Teprve díky pojmové bezspornosti se může Scotus vrátit na půdu apriorních úvah, kde nutnou existenci prvního principu vyvodí z jeho pouhé možnosti. Scotus následně prokazuje možnost existence takového prvotního jsoince. Vychází z toho, že není nijak sporné, aby existoval nějaký účinně-příčinný vztah, tedy jestliže tomu tak je, musíme uvážit, kam až takový kauzální vztah vede. V zásadě obdobným způsobem jako ostatní autoři pak dokazuje nemožnost nekonečné řady, neboť by tak žádné kauzální působení nemohlo vznikat, zároveň také odmítá příčinný kruh či to, že něco zapříčiňuje sebe sama. Tedy kauzální vztah, jestliže není sporný, předpokládá svoji prvotní příčinu. Jestliže ale je možná nějaká prvotní příčina, pak ji nemůže nic zapříčinit, tedy ani sama sebe; je-li tudíž možné, aby existovala, pak je i nutné, aby existovala, protože je-li tato příčina bezsporná, existuje sama od sebe, poněvadž nemá jinou příčinu, zároveň pokud by neexistovala, pak by nebylo možné, aby ji cokoli zapříčinilo, tudíž by se jednalo o sporný pojem. Proto tedy existuje prvotní účinná příčina.<sup>163</sup> Podobně pak Scotus dokazuje i primát jedné příčiny účelové a jedné nejvyšší dokonalosti.

Pokud jde o možnost nekonečné řady akcidentálních příčin, Scotus ji v zásadě připouští. Nicméně takováto nekonečnost musí být závislá na něčem trvalém, tedy i dřívějším, a právě toto trvalé je povahy esenciální.<sup>164</sup> Toto je potom důvod, proč je případná nekonečnost

---

<sup>162</sup> Srov. Scotus, *De primo principio*, c.3., n.26.

<sup>163</sup> Srov. Scotus, *De primo principio*, c.3., n.33.

<sup>164</sup> Srov. Scotus, *De primo principio*, c.3., n.30.

akcidentálních příčin závislá na konečnosti esenciálních. Proto je nutné předpokládat, že akcidentální účinek je esenciálně přiřazen něčemu jinému.<sup>165</sup> Pro lepší názornost zmiňme příklad Stanislava Sousedíka, kterým se snaží lépe vysvětlit rozdíl mezi akcidentální a esenciální příčinou: Tento příklad popisuje oheň jako esenciální příčinu, která ohřívá vodu, ovšem tato voda coby akcidentální příčina dále ohřívá topné těleso.<sup>166</sup>

Shrneme-li tedy celou tuto kapitolu, která měla za úkol ukázat, jak Suárez demonstruje existenci nestvořeného jsoucná, pak musíme konstatovat, že se se svými předchůdci shoduje ve způsobu kauzálního provedení tohoto důkazu. Všichni tři vycházejí ze zkušenosti, když usoudí na vztah mezi příčinou a účinkem, ve kterém vidí určité esenciálně uspořádané řady. U Scota se však tento postup odlišuje tím, že aposteriorních postupů užívá pouze pro ukázání bezspornosti svojí jinak apriorní argumentace. V druhém kroku si pak naši autoři kladou za úkol vyloučit možnost nekonečnosti takové řady, kterou vylučují zejména z toho důvodu, že kdyby neexistovala první nestvořená příčina, zhroutil by se celý příčinný vztah. V tomto smyslu zároveň všichni tři odmítají jako spornou myšlenku, že by snad první příčina zapříčiňovala sama sebe, neboť pak musela existovat sama před sebou. Ukázalo se nám tedy, že aseita je pro kauzální důkaz Boží existence klíčovou charakteristikou. Pokud jde o nekonečnost akcidentálně uspořádaných příčin, ukazuje se, že pro důkaz jako takový nehraje významnou roli, neboť např. Tomáš ji jako teoretickou možnost nevylučuje, Scotus ji sice ve své argumentaci explicitně neodmítá (omezenost těchto příčin bere spíše jako věroučné dogma), ale používá již obdobný argument, jaký později využívá Suárez k úplnému odmítnutí této nekonečnosti, tj. že akcidentální příčinnost je odvislá od té esenciální, kterou jsme prokázali jako konečnou, tudíž i tato řada musí být konečná.

---

<sup>165</sup> Srov. S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis a jeho čeští žáci*, str. 102-105.

<sup>166</sup> Srov. S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis a jeho čeští žáci*, str. 280, pozn. 10.

## 8. Aposteriorní důkaz jedinečnosti nestvořeného jsoucná

Jestliže jsme tedy dokázali existenci nestvořeného jsoucná, přichází na řadu důkaz toho, že takové jsoucná je pouze jedno, neboť bychom docela dobře mohli myslet existenci více takových jsoucná, které dohromady působí jako první příčiny. To je koneckonců podle Suáreze vlastní pohanům, neboť předpoklad více bohů není ničím jiným než právě vyjádřením přesvědčení o existenci více prvotních příčin. Vedle toho pak dle Suáreze existují i filosofové, kteří popírají možnost důkazu Boží existence, protože je prý samozřejmá. Mezi takové myslitele Suárez řadí Anselma z Canterbury, jehož argumenty si můžeme shrnout takto: V rozumu můžeme nahlédnout jsoucná, nad které není možné větší myslet, zároveň můžeme myslet takové jsoucná i jako skutečně existující, čímž se stává něčím více, než je takové jsoucná pouze v rozumu, tudíž je sporné, aby jsoucná, nad které není možné větší myslet, neexistovalo i ve skutečnosti. V tomto smyslu je reálná existence určitou dokonalostí a nemělo-li by to, nad co nelze nic většího myslet, tuto dokonalost, pak je v tomto pojmu spor, ovšem vzhledem k tomu, že reálná existence takového jsoucná není sporná, pak takové jsoucná nutně existuje. Zároveň se říká, že není možné, aby takové jsoucná nebylo, neboť je opět myslitelné něco, co nemůže nebýt, a to je přeci dokonalejší než něco, o čem můžeme myslet, že není. Tudíž to, nad co není možné nic většího myslet, zároveň nemůže neexistovat, jinými slovy se jedná o nutné jsoucná.<sup>167</sup> Po mém soudu sice podstata argumentu spočívá v tom, že reálně existují nějaká jsoucná (to nikdo nepopírá), a v tom případě jedno z těchto jsoucná musí být nejdokonalejší, což je Bůh, přičemž se zároveň dodává, že Bůh k dokonalosti takového jsoucná náleží i jeho nutnost; nicméně Suárez podobně jako Tomáš konstatuje, že Anselm v tomto případě Boží existenci nedovozuje, ale už předem předpokládá.<sup>168</sup> Ponechme nyní stranou, do jaké míry oba autoři správně Anselma interpretují, podstatné, proč se Suárez vůči Anselmovi takto vymezuje ve chvíli, kdy už jsme Boží existenci prokázali ze vztahu příčiny a účinku, je to, že chce předejít stejnému problému,

---

<sup>167</sup> Srov. Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, cp. 2-3, in: Týž, *Fides quarens intellectum*, str. 34-37.

<sup>168</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 3, *Vivès XXVI.*, str. 35a. – Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I., q.2., a.1, ad 2, ed. Leonina, tomus 4., str. 30b. – Vedle toho se v moderní době objevilo několik autorů, kteří se pokusili ukázat sylogistickou strukturu Anselmova argumentu. Logik českého původu Pavel Tichý pak konstatoval, že Anselmův argument je tautologií. – Srov. R. M. Adams, „The Logical Structure of Anselm’s Arguments“, in: *The Philosophical Review* 1971/1, str. 28-54. – C. J. Kelly, „Circularity and Amphiboly in Some Anselmian Ontological Proofs: A Syllogistic Inquiry“, in: *Nous* 1994/4, str. 482-504. – P. Tichý, „Existence a Bůh“, in: *O čem mluvíme. Vybrané stati k logice a sémantice*, str. 95-117.

který v jeho argumentu vidí, tj. že se předem předpokládají Boží atributy, které teprve chceme dokázat.<sup>169</sup>

Jsou tedy dva způsoby, jak dokázat jedinečnost nestvořeného jsouca: aposteriorní a apriorní. Jako příklady nejstarších aposteriorních důkazů Boha Suárez uvádí různé biblické citáty, např. z *Listu Římanům* (Ř 1, 19-20): „Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“<sup>170</sup> Tyto důkazy označované díky Kantovi též jako fyzikoteologické<sup>171</sup> tedy usuzují z povahy a uspořádání světa na Boží existenci. Suárez svoji verzi tohoto argumentu shrnuje takto:

*„...ačkoli jednotlivé účinky, brány a posuzovány o sobě, neukazují, že by byl jeden a týž stvořitel všeho, přesto krása celého univerza a úžasné spojení a uspořádání všech věcí, které se v něm nacházejí, dostatečně prokazují, že existuje jedno první jsouco, jímž jsou všechny věci spravovány a od něhož vede jejich původ“.*<sup>172</sup>

Usuzujeme tedy z uspořádání světa na existenci jediného jsouca, které nejenže je zdrojem všech ostatních jsoucen, ale zároveň nad nimi vykonává dohled a vládu a udržuje tak svět v dokonalém stavu.

Suárez samozřejmě, jak je jeho dobrým zvykem, okamžitě přichází s možnými námitkami, s nimiž se teprve musíme vyrovnat, abychom mohli dokázat platnost tohoto argumentu. Zprv je lze namítnout, že z účinků sice lze vyvozovat existenci jednoho vládce světa, nikoliv však stvořitele; mohlo by se např. říct, že tento stvořitel není jeden, ale je jich více působících na základě konsenzu, jako když se řemeslníci dohodnou na stavbě budovy. Vedle toho se zdá, že tento argument není vůbec zřejmý s ohledem na čistě spirituální věci, neboť nelze určit, jaké a jestli vůbec nějaké spojení mají s viditelným světem. A nakonec je možné si představit, že existuje více světů, které jsou zcela nezávislé na tom našem, a že tedy existuje více nestvořených jsoucen, jež každé zapřičiňuje svůj vlastní svět.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 4, Vivès XXVI., str. 35a-b.

<sup>170</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 6, Vivès XXVI., str. 36a-b. – Použit ekumenický překlad z r. 1985.

<sup>171</sup> Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 620-630/B 648-658.

<sup>172</sup> Suárez, DM 29, 2, 7, Vivès XXVI., str. 36b: „...*licet singuli effectus per se sumpti et considerati non ostendant unum et eundem esse omnium factorem, tamen totius universi pulchritudo omniumque rerum quae in eo sunt mirabilis connexio et ordo satis declarant esse unum primum ens, a quo omnia gubernantur et originem ducunt.*“

<sup>173</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 8, Vivès XXVI., str. 37a: „*Ut autem vis huius rationis magis perspicatur, amplius expendenda est. Dicere enim posset aliquis ex hoc effectu ad summum haberi unum esse omnium gubernatorem, non tamen conditorem. Deinde dicere posset illum esse unum non natura seu entitate, sed consensione, ut si plures artifices ad unum aedificium construendum convenirent. Praeterea hic discursus non habet locum*

Pro vyvrácení námitek se v první řadě poukazuje na to, že žádná substanciální forma není první látce vlastní, zároveň však látková existence je vždy složeninou látky a formy, kteréžto složení musí způsobit nějaký původce. To, že existence látky vyžaduje nějakou formu, je dle Suáreze zřejmé, jinak by byla nutnou a věčnou existencí, i kdyby žádná příčina nic nepůsobila, což Suárez připouští leda v mimořádných a nadpřirozených podmínkách opět pouze Božím prostřednictvím.<sup>174</sup>

Dále se pak usuzuje na stvoření věcí tím způsobem, že pokud prokážeme stvořenost nějaké dokonalejší věci jedním stvořitelem, pak tím spíše bude prokázán jako stvořitel méně dokonalých věcí. Vezmeme-li tedy v úvahu všechna vysoce dokonalá stvoření jako člověka a další živé bytosti, kdy každý takový tvor plodí pouze tvory svého druhu, zdá se potom být zřejmé, že takové principy rozmnožování, které fungují na stejných principech, ale vylučují přesah v tom smyslu, že by např. stromy přímo zapříčiňovaly růst a existenci trávy, a proto musí záviset na nějakém vyšším činiteli; navíc, když jsme hovořili Suárezových důvodech pro nemožnost nekonečné řady akcidentálních příčin, jsme si ukázali, že žádný druh jako takový nemůže být příčinou své vlastní existence. Nehledě k tomu se našemu autorovi nezdá, že by bylo lze nalézt mezi smysly pojímatelnými věcmi jakoukoli, která by mohla být příčinou věcí ve světě v uvedeném smyslu (tj. že z ní vycházejí jednotlivé druhy tvorů).<sup>175</sup>

---

*in rebus pure spiritualibus, nam de illis nobis evidenter non constat quantam connexionem habeant, vel inter se, vel cum aliis rebus huius mundi visibilis. Denique, si quis fingat praeter hunc mundum visibilem esse alium nullam connexionem cum hoc habentem eiusque conditorem esse etiam increatum, ens distinctum tamen ab eo qui hunc mundum condidit ac gubernat, non poterit quidem praedicta ratiocinatione convinci; ergo ex effectibus quos nos experimur non satis possumus convincere esse unicum tantum ens increatum, quod sit principium caeterorum omnium quae in rebus existunt, sive in hoc mundo, sive in alio.*“

<sup>174</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 11, Vivès XXVI., str. 37a: „Item, quia, si nulla forma substantialis est ex se innata materiae primae absque ulla effectione, neque ipsa materia prima potest ex se habere actualem entitatem non receptam ab aliquo agente, quia natura sua postulat formam et ab ea pendet; ergo non postulat esse nisi in composito et sub forma; ergo non potest ex se habere esse, formam vero expectare ab agente. Patet consequentia, quia, si ex se est, necessario est, etiamsi agens nihil efficiat; posset autem agens nullam formam efficere, cum libere illam faciat, ut postea dicemus. Immo si materia ex se haberet esse, necessario esset aeterna; agens autem extrinsecum non potuisset ab aeterno formam aliquam rerum corruptibilium in illam inducere, nisi fortasse per infinitam durationem in ea conservaret formam quam ex aeternitate in illam induxerat, ut patet ex dictis sectione praecedenti; nullus autem sanae mentis excogitare potest auctorem huius mundi inferioris (quicumque ille sit) necessitari ad inducendam in materiam ab aeterno aliquam certam formam, quam per infinitam durationem in ea conservaret; neque ullus philosophus, etiam ex his qui existimarunt mundum esse ab aeterno, finxit ita fuisse aeternum hunc inferiorem mundum corruptibilem, ut in aliquo vel aliquibus determinatis prius per aeternitatem duraverit quam inchoatae in illo fuerint generationes et corruptiones. Si ergo nulla forma determinate sumpta necessario inest materiae, ergo nulla necessario fit in illa ab agente, praesertim ex aeternitate; ergo neque illa potest ex se habere esse necessarium et aeternum... Sicut in materia de anima recte docent philosophi non esse naturale animae rationali esse ante corpus, quia natura sua postulat esse in corpore, quamvis a corpore non pendeat; unde, licet extra corpus manere possit, est tamen tunc in praeternaturali statu.“

<sup>175</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 14, Vivès XXVI., str. 38b-39a: „Alia vero sunt mixta adeo perfecta, ut non possint immediate a caelo vel aliis generalibus causis creatis fieri sine proprio ac determinato concursu causae

Jestliže jsme tedy nyní odmítli nestvořenost živých bytostí, které mají vysokou míru dokonalosti, jak bychom potom mohli připustit věčnost nebes, u nichž je na první pohled patrná menší dokonalost oproti např. člověku? Kdyby totiž bylo nebe nestvořené, znamenalo by to, že by mělo bytí samo od sebe, tudíž by bylo mnohem dokonalejší než člověk a další tvorové. Námitku, že by snad mohlo být nebe oduševnělé, Suárez rovnou odmítá, neboť se neukazují žádné známky pro takové tvrzení, naopak přirozená povaha jeho neměnných pohybů neindikuje žádný život, jako spíše nějaký vnější impetus neboli popud jeho setrvačnosti. Pokud se tedy mluví o oduševnělosti nebe, pak spíše s ohledem na nějakou rozumovou bytost, která jím pohybuje.<sup>176</sup> Navíc právě v tom, že je něco jiného zdrojem nebeských pohybů, je druhý důkaz stvořenosti nebe, neboť vůči příčině svého pohybu je v pasivní potenci; vzhledem k takové nedokonalosti je pak dle Suáreze nanejvýš jasné, že nebe nemůže být nestvořené.<sup>177</sup> Pakliže však nyní nahlížíme, že nebe je stvořené, pak při pohledu na dokonalost proporcí, uspořádání, pozic a umístění nebeských těles, stejně tak s ohledem na jejich pohyby a vlivy na ostatní tělesa, musí nám být zřejmé, že je stvořil jeden a týž autor, který stvořil živly a všechna ostatní těla, jinak by totiž podle Suáreze byla takováto dokonalost světa nepochopitelná.<sup>178</sup>

Nyní je třeba odmítnout názor, že by jednota Stvořitele spočívala v nějaké agregaci a shodě více prvotních příčin. V tomto smyslu by se předpokládalo, že takové příčiny jsou

---

*proximae eiusdem rationis; sic enim homo non generatur nisi ab homine et leo a leone et sic de aliis perfectis animalibus, et in quibusdam arboribus et plantis idem accidere videmus; non enim oritur triticum nisi ex tritico, et in perfectis arboribus idem videtur experiri. In his ergo est multo evidentius procreationem eorum revocandam esse ad aliquem superiorem auctorem, quia nec tota species potuit a seipsa dimanare aut ex seipsa esse, ut supra ostensum est; neque in omnibus his causis visibilibus est sufficiens virtus ad introducendas huiusmodi rerum species in universo.*“

<sup>176</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 15, Vivès XXVI., str. 39a-b: „*Verumtamen quod caelum etiam sit factum ostendi potest imprimis ex imperfectione eius; est enim caelum ens imperfectius homine; cum ergo homo non habeat esse nisi a superiori causa, quomodo existimari potest caelum ex se habere esse? ...motus autem localis per se solus et maxime non progressivus nullum est vitae indicium, cum ab impetu vel naturali vel extrinseco fieri possit. Qui ergo caelum vivens aut animatum vocarunt, locuti sunt ratione intelligentiae moventis caelum...*“

<sup>177</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 17, Vivès XXVI., str. 40a: „*...est enim caelum ens materiale, vel (ut extra omnem opinionem loquamur) corporeum, extensum, quantum, in qua proprietate, scilicet, quantitatis et extensionis, convenientiam habet eiusdem rationis cum inferioribus corporibus estque in potentia passiva, saltem ad motum et aliquas accidentales perfectiones... Qui ergo credibile est ut a se sit quod et motu indiget et a se illum habere non potest?*“

<sup>178</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 18, Vivès XXVI., str. 39a-b: „*Est enim imprimis evidens corpora caelestia inter se habere summam proportionem et debitam subordinationem, non solum in figura, situ et loco, sed (quod maxime ad rem spectat) in motu etiam et influentia, prout necessarium vel conveniens est ad habilitatem et bonum regimen totius universi. Signum est ergo manifestum et omnes caelos fuisse ab eodem auctore conditos et illum non esse alium a conditore totius universi seu ab eo qui elementa et caetera inferiora corpora procreavit. Probatur consequentia quoad priorem consequentis partem, quia intelligi non potest vel hanc caelorum dispositionem et ordinem casu accidisse, vel caelos prius fuisse ab aliquibus privatis agentibus conditos, postea vero fuisse ita dispositos et ordinatos ab aliquo superiori agente qui bonum totius universi procurat.*“

všechny nějak nadané inteligencí, protože těžko si představit, že by částečné příčiny, které by neměly inteligenci, mohly jednat ve shodě s dalšími částečnými příčinami. Tomu pak odpovídají dva modely: Zaprvé tyto příčiny jednají ve shodě, protože nad nimi stojí určitá vládnoucí příčina, díky níž dosahují shody, čímž se vlastně tato námitka sama vyvrací, neboť připouští existenci samostatné nejvyšší příčiny; nebo zadruhé se tyto příčiny spojily dohromady bez jakékoliv vzájemné podřízenosti. Druhá varianta ale znamená, že každá z takových příčin, jelikož je vlastně nezávislá na těch ostatních, je zároveň nedokonalá a mohla stvořit jen část tohoto světa. Suárez navíc vychází z toho, že stvoření všech věcí, vyžaduje absolutně nekonečnou moc,<sup>179</sup> což však nemůže v uvažovaném případě platit, neboť ani množství mocných prvotních příčin nemůže dát jako agregát dohromady takovou moc, nehledě na nepravděpodobnost dokonalosti jejich shody vzhledem k jejich nedokonalé moudrosti. S citací z *Iliady* „Nedobrá vláda je mnohých – jen jeden vladařem budiž!“ tak Suárez v podstatě uzavírá svoji odpověď i na tuto námitku.<sup>180</sup>

Třetí námitka pak spočívala v tom, že nemůžeme na základě znalosti našeho světa vědět, zda čistě spirituální substance nejsou nestvořené. Podle Suáreze touto aposteriorní cestou sice nelze tuto námitku zcela vyvrátit, lze však poskytnout protiargument, který je mnohem pravděpodobnější než tato teze. V předchozích krocích jsme totiž prokázali, že jistě existuje jedna nestvořená příčina celého materiálního světa. Pokud by pak měla existovat nijak nezapříčiněná separovaná jsoucna, musela by být pouze sama pro sebe, v opačném případě by se totiž musela nějak vztahovat ke stvořeným jsoucnům nebo k Bohu, to se však zdá být nepravděpodobným i z toho důvodu, že jakožto inteligence by se měly k něčemu vztahovat jako ke své účelové příčině, kterou je v posledku pro všechna jsoucna Bůh; a co má účelovou příčinu, u toho se také dá vyvozovat účinná příčina.<sup>181</sup>

Nakonec čtvrtou a poslední námitku, kterou proti svému fyzikoteologickému argumentu uvažuje, tj. že by mohlo existovat více světů stvořených jinými nestvořenými stvořiteli, Suárez odmítá z toho důvodu, že i kdyby takový jiný svět existoval a v něm by se vyskytovaly zcela odlišné druhy jsoucen, přesto se dá předpokládat, že by byl odvozen z přirozeného

---

<sup>179</sup> Srov. Suárez, DM 20, 2, 40, Vivès XXV., str. 765a: „*Atque eodem modo censeo ex rebus factis probabilissime ostendi ad cuiusvis rei creationem requiri potentiam simpliciter infinitam; nam cum factae sint a Deo plures substantiae adeo perfectae, nulla earum accepit virtutem ad creandum vel minimam rem et quae est prope nihil; ergo signum est id solum provenire ex limitatione omnium harum creaturarum quantumvis perfectarum; alias nulla ratio reddi posset cur maxima perfectio quae in angelis aut seraphim invenitur ad hoc non sufficiat.*“

<sup>180</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 21-29, Vivès XXVI., str. 41b-44a. – Pro citát z *Iliady* jsem užil překladu Otmar Vaňorného.

<sup>181</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 30-36, Vivès XXVI., str. 44b-47a.

pořádku a byl by založen na stejných příčinných principech jako ten náš svět, především pak, že by tělesa musela být složena z první látky; jestliže pak by byl takový svět založen na týchž principech, musel by jej stvořit ten samý tvůrce, který stvořil náš svět.<sup>182</sup> Suárez nicméně odmítá vůbec existenci jiných světů, protože by to byl heretický názor.<sup>183</sup>

Předvedli jsme si tedy, jak je podle Suárez možné *a posteriori* dospěl k názoru, nejen že existuje nějaké nestvořené jsoucno, ale také že je jen jedno. U Tomáše nějaký podobný typ důkazu můžeme nalézt velmi stručně v jeho *Sumě proti pohanům*, kde s odkazem na Jana z Damašku a také Averroa říká, že „[j]e nemožné, aby něco opačného a nesouzvučného se shodlo vždy nebo častěji v jednom řádu, leda když to někdo řídí; tím se všem i jednotlivým ukládá směřovat k určitému cíli. Ve světě však vidíme, že se věci různých přirozeností shodují v jednom řádu nikoli zřídka a náhodou, nýbrž vždy a většinou. Musí tedy být něco, co svou prozřetelností řídí svět; a to nazýváme Bohem.“<sup>184</sup> Scotus se pak takovým druhem argumentu vůbec nezabývá. Je přitom nanejvýš pozoruhodné, že Suárez věnuje tomuto argumentu takový prostor, když zdaleka ve všech ohledech není striktně prováděn prostředky metafyziky, ale do značné míry vychází z fyziky. Navíc sám Suárez tento argument vidí jako nedokonalý, poněvadž z něj nelze usoudit, že kromě materiálních jsoucen, také látková jsoucna jsou stvořená. Jak proto ještě uvidíme, klade se v Suárezově nauce větší důraz na apriorní důkaz jedinosti Boha jakožto nestvořeného jsoucna.

---

<sup>182</sup> Srov. Suárez, DM 29, 2, 37, Vivès XXVI., str. 47a: „*Nihil tamen efficit, nam imprimis posset esse aliud universum constans ex corporibus simplicibus specie diversis, vel quoad species seu formae, vel etiam (quod minus certum est) quoad genus physicum seu materiam primam. Deinde, quamvis non constet esse aliam materiam praeter eam quae est in hoc universo, quia nullum nobis est indicium alterius materiae, ideoque nullus philosophus possit affirmare illam esse, re tamen vera et (ut sic dicam) positive nullum est medium ad demonstrandum totam materiam rerum corporalium quae est in rerum natura esse in hoc universo.*“

<sup>183</sup> K tomu viz odsuzující seznam heretických tezí pařížského biskupa Étienna Tempiera z r. 1277. – Viz: H. Denifle, *Chartularium universitatis parisiensis*, tomus 1., n. 473., § 34., str. 545: „*Quia non causa non posset plures mundos facere.*“

<sup>184</sup> Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* I., c. 13, ed. Leonina, tomus 13., str. 34a-b: „*Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum.*“ – Užit překlad Tomáše J. Bahounka.

## 9. Apriorní důkaz jedinečnosti nestvořeného jsoucna

Přistupujeme-li nyní k apriorní argumentaci, je třeba si nejprve říct, že Suárez nepřipouští možnost apriorního důkazu Boží existence, „*neboť Bůh nemá příčinu svého bytí, skrze niž by mohl být dokázán a priori*“. Stejně tak pro nás neexistuje způsob, jakým bychom mohli poznat pravou podstatu Boha. Přesto se nám již ale podařilo prokázat jeho existenci z účinné přičinnosti na základě argumentu *quia*, přičemž nyní můžeme *a priori* zjistit některé jeho atributy. Východiskem nám bude aposteriorně prokázaná Boží aseita, ze které pak již *a priori* můžeme vyvodit, že nemůže existovat jiné nutné jsoucno. V tomto smyslu vlastně budeme usuzovat na Boží atributy z jiného atributu prostřednictvím pomyslné distinkce mezi nimi, neboť v Bohu se tyto atributy nemohou reálně lišit.<sup>185</sup> Zároveň je třeba znovu zdůraznit, že aseita neboli bytí od sebe znamená *samo bytí (esse)*, zatímco *jsoucno (ens)* představuje něco partikulárního a vymezeného. V tomto ohledu musíme pak mezi těmito dvěma pojmy vnímat určitou proporci s tím, že analogicky vypovídané jsoucno o obou uvedených uvedených pojmech není nijak na škodu účinnosti argumentu, naopak značí to, že jsoucno z bytí vyplývá a je jím aktualizováno a předpokládá vztah určité závislosti.<sup>186</sup>

Suárez při svých důkazech pro to, že Bůh je jen jeden, výrazně vychází ze 42. kapitoly Tomášovy *Sumy proti pohanům*. První z těchto argumentů spočívá v tom, že pokud by existovala dvě jsoucna, která by byla nutná, tak aby byla numericky odlišná, muselo by se k jednomu či druhému z nich něco reálně na straně věci přidat, což by však znamenalo složenost, kterou je třeba ve jsoucnu, které je samo od sebe (tedy čistý akt), odmítnout, čímž

---

<sup>185</sup> Suárez, DM 29, 3, 1, Vivès XXVI., str. 47b: „*Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est, simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse per quam a priori demonstratur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius, c. 7, de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus, postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia. concludamus localem immutabilitatem; suppono enim ad ratiocinandum a priori modo humano sufficere distinctionem rationis inter attributa.*“

<sup>186</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 6, Vivès XXVI., str. 49a: „*Et declaratur amplius difficultas; nam, ut ratio aequaliter et sine aequivocatione procedat, loquendum est de esse et ente, seu eo quod est, cum proportionem. Aut ergo est sermo de tali determinato esse quod est in re, aut de esse ut sic secundum rationem abstracto. Priori modo verum est hoc esse particulare quod est in Deo per se primo convenire Deo ut Deus est...*“ – Suárez, DM 29, 3, 7, Vivès XXVI., str. 49b: „*Prior est quia (ut omittam id quod dicitur de analogia entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmandam vim demonstrationis) ipsa analogia entis recte declarata supponit emanationem et dependentiam omnium entium a Deo, ut patet ex superius dictis de analogia entis ad Deum et creaturas; ergo, si praedicta ratio supponit analogiam entis respectu Dei et omnium aliorum quae habent esse, supponit quod probandum est, scilicet, nihil habere esse nisi per dependentiam a Deo.*“

je vyřčen první důvod pro Boží jedinečnost.<sup>187</sup> Podle Suáreze však lze proti tomuto argumentu namítnout to, že v Bohu lze nalézat určitá rozlišení v souvislosti s jeho třemi osobami a že vzhledem k tomu, že naše distinkce jsou ve věcech aktualizovány pouze na intencionální úrovni, není nutné uvažovat, že pojmovému složení odpovídá reálné složení, naopak díky analogickému vypovídání by mohla být obě jsoucna nutná, neboť nutnost podle Suáreze nezahrnuje žádnou potencialitu.<sup>188</sup>

Druhý argument vycházející z Tomáše spočívá v tom, že úplná nutnost je vlastní jen jednomu jsoucnu, neboť u všech ostatních je odvozená od prvotní nutnosti<sup>189</sup> (podobně, jak je tomu ve třetí cestě). Ani tento argument však není zcela dostatečný, neboť dle Suáreze není nijak sporné si myslet, že by existovala různá jsoucna, která vnitřně zahrnují nutnost.

Suárez se proto rozhoduje pro poněkud odlišnou cestu: Jestliže máme jsoucno, které je zdrojem všech ostatních jsoucích věcí, jsou potom nekonečné jeho možnosti produkce dalších jsoucen. V tomto smyslu se tedy dokazuje, že Bůh je nekonečný, neboť v sobě vlastně zahrnuje veškerou jsoucnost. Nekonečných jsoucen však v tomto smyslu nemůže být více, neboť v takovém případě by každé produkovalo pouze část celku univerza a bylo by tedy

---

<sup>187</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 8, Vivès XXVI., str. 50a. – Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* I., c. 42, ed. Leonina, tomus 13., str. 118b: „*Si sunt duo quorum utrumque est necesse-esse, oportet quod convenient in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur uni tantum, vel utrique. Et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse-esse, per seipsum, sicut supra ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse-esse. Et sic nec plures deos.*“

<sup>188</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 8, Vivès XXVI., str. 50b: „*Quod si, non obstante numero trium personarum, quispiam negaverit dari intentionem personae communem illis, eadem ratione, licet admittantur plura entia improducta, negabitur intentio entis necessarii communis illis. Vel e contrario, si (quod probabilius est) intelliguntur divinae personae convenire in communi ratione personae et distingui in propriis absque compositione quae deroget simplicitati earum, quia illa communitas solum est per abstractionem et praecisionem mentis, et determinatio non est per propriam compositionem etiam rationis, sed per simplicem modificationem quasi transcendentalem, ita eodem modo dici posset de duobus entibus improductis, quatenus convenirent in communi ratione entis necessarii et distinguerentur in propriis entitatibus. Immo licet admitteretur vel utrumque vel alterum illorum entium esse proprie compositum compositione rationis, non videtur talis compositio formaliter repugnare cum necessitate essendi, quia non includit propriam potentialitatem realem neque dissolubilitatem realem eorum ex quibus fit talis compositio.*“

<sup>189</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 9, Vivès XXVI., str. 50b: „*Ens quod per se est necessarium habet necessitatem essendi in quantum est hoc singulare; ergo impossibile est entia per se necessaria esse plura; ergo non possunt esse plura entia improducta; ergo quidquid est, ab uno ente improducto trahit originem.*“ – Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* I., c. 42, ed. Leonina, tomus 13., str. 119b: „*Amplius. Nihil eorum quae conveniunt huic signato in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse-esse sua necessitas essendi in quantum est hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse-esse. Et per consequens impossibile est esse plures deos. Probatio mediae: si enim illud quod est necesse-esse non est hoc signatum in quantum est necesse-esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse-esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. Quod est contra rationem eius quod est necesse-esse. Oportet igitur quod id quod est necesse-esse sit necesse-esse secundum hoc quod est hoc signatum.*“

limitované, resp. více příčin produkujících svět by teprve složeně tvořilo nekonečný zdroj všech ostatních jsoucn, což by však znamenalo, že samy o sobě jsou tyto příčiny méně dokonalé než svět, který dohromady tvoří, resp. míra konečnosti světa přesahuje jejich konečnost jakožto příčin pojmáných o sobě, což je však u příčiny, která je sama od sebe, podle Suáreze sporné. Nekonečné jsoucn totiž musí být jen jedno. Takové jsoucn musí zároveň být nutné, neboť kdyby mohlo nebýt, musela by se zhroutit celá řada esenciálně uspořádaných příčin a svět by nutně přestal existovat, což je podle Suáreze nesmysl.<sup>190</sup> Vedle toho by samo bytí, jež je skrze svoji esenci – což je již prokázaný pojem, který o Bohu máme –, v sobě zahrnovalo spor, kdyby bylo omezeno; v něm totiž není možné myslet žádné žádné složení.<sup>191</sup>

Závěrečný Suárezův argument pak chce ještě vyvrátit pochyby, které nám zůstaly jako poslední možná námitka z aposterioriho důkazu pro jedinost Boha, totiž že by separované substance vycházely z finální kauzality, kdy se říká, že první nestvořené jsoucn, jež je nekonečně dokonalé a produkuje všechny věci, musí být v konečném důsledku i účelovou příčinou svých tvorů, neboť věci mají tendenci imitovat svoje příčiny. Zároveň kdyby neexistoval takovýto řád mezi jsoucn, existoval by tu vlastně chaos, což zjevně není pravda, jak se koneckonců ukázalo již při probírání fyzikoteologického důkazu. Je tedy potom zřejmé, že vše, co má účelovou příčinu (a intelligence takovou příčinu mít musí), má též příčinu účinnou, a to je totéž nekonečné jsoucn, neboť, jak jsme již ukázali, nemůže být takových jsoucn více, protože by se tím vyrušila Boží nekonečnost a dokonalost a nastala by nerovnováha, kdyby mohly být účinky dokonalejší své příčiny, což Suárez nepřipouští.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 15-23, Vivès XXVI., str. 52a-55b.

<sup>191</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 24, Vivès XXVI., str. 55b-56a: „*Sit igitur alia ratio, nam primum ens improductum est perfectione summum et infinitum; est igitur ad agendum potentissimum; ergo potest producere omnia quae participant seu habent esse; ergo producit omnia quae sunt, neque aliquid praeter illud est improductum. Primum antecedens sumitur ex discursibus praecedentibus, quibus ostensum est deveniendum esse ad aliquod ens improductum caeteris perfectius. Quod vero illud sit infinitum, partim est probatum, quia ipsum esse per essentiam non habet unde limitetur; partim sumi potest ex dictis supra de creatione, quam ostendimus esse possibilem primo enti et ad eam requiri virtutem infinitam, et ita etiam probata est prima consequentia. Secunda vero probari solet in hunc modum, quia omnis potentia habet aliquod adaequatum obiectum; et quo superior et universalior est potentia, eo habet obiectum universalius; potentia autem activa primi entis est suprema et universalissima quae esse potest, cum sit proportionata perfectioni eius; ergo comprehendit sub obiecto suo omne ens; ergo omne ens est producibile per illam potentiam, et consequenter nullum est ens possibile quod non sit producibile per illam potentiam; ergo nullum est ens per se necessarium praeter ipsum primum ens; repugnat enim ens necessarium esse producibile per aliquam potentiam.*“

<sup>192</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 27-32, Vivès XXVI., str. 56b-58b. – Suárez, DM 29, 3, 27, Vivès XXVI., str. 56b-57a: „*Ultima ratio sumi potest ex causalitate finis ultimi, nam in rebus unum est ens perfectissimum quod est finis ultimus omnium aliorum; ergo illud ipsum est primum principium efficiens reliquorum, atque adeo illud solum est increatum ac verus Deus. Antecedens admittunt fere omnes philosophi, nam saltem in genere finis non negant esse ordinem inter secundas intelligentias et primam. Et eadem ratio est de quibuscumque aliis entibus;*

Viděli jsme, že Suárez i mírně kriticky probral některé Tomášovy argumenty pro jediného Boha, podívejme se proto ve stručnosti i na Scotův argument (pomineme však přitom pro Scota důležitý důkaz Boží nekonečnosti). Zaprvé je třeba podle Scota jednoznačně hájit nutnost první příčiny, neboť pokud by neexistovala nějaká příčina nutně, mohl by svět přecházet z bytí do nebytí, resp. při zániku takové první příčiny by nemohlo nic opětovně vzniknout. Kdyby ovšem bylo takových nutných esencí více, pak by se musely shodovat společnými určeními, ovšem zároveň by nemohly být zcela totožné, jinak by se nedala vysvětlit jejich numerická odlišnost. Avšak určení, která by jim náležela jednotlivě, nemohou být důvodem jejich nutnosti, a proto nenáleží k jejich esenci, tedy takové jsoucno by nebylo nutné.<sup>193</sup> Tedy nutné jsoucno v sobě dle Scota zahrnuje pouze nutná určení, která se nemohou lišit v různých jsoucnech, tudíž takové jsoucno existuje takové jen jedno. V druhém argumentu se tento františkán odvolává na Aristotela<sup>194</sup> a říká, že je holý nesmysl představovat si více prvních účinných příčin, stejně jako nemůže být na stejném stupni více esencí, stejně jako je tomu u čísel.<sup>195</sup> Poslední důkaz je poněkud obtížný, ale v zásadě se v něm říká, že nemůže být jeden účinek přímo a zcela závislý na více esenciálních účinných příčinách, protože se zánikem jedné z nich by účinek sám nezaničil. Proto může být jediné jedna první příčina.

I zde je podobnost nauk všech tří myslitelů poměrně dost názorná a vzhledem k tomu, že jsme si ukázali, že východiska i pro tuto závěrečnou fázi důkazu Boží existence jsou u nich v základních ohledech obdobná (z kauzality jsme došli k nějak určenému pojmu první příčiny a z něho pak vyvozujeme další vlastnosti), Suárez vcelku symbolicky na závěr shrnuje svoji argumentaci konstatováním, že daný důkaz není jen v souladu s učením scholastických doktorů, ale i s přirozeným vývojem národů, neboť mezi většinou z nich se uznává Boží existence jako naprosto samozřejmá.<sup>196</sup>

---

*omnia enim imitantur ipsum primum ens et intendunt illi assimilari, et quae ipsum aliquo modo possunt attingere, ut sunt entia intellectualia, in eo habent collocatam beatitudinem suam, neque quiescunt donec ad illud perveniant, ut in nobis ipsis experimur. Denique magna esset imperfectio et confusio rerum, si non esset inter eas ordo; oportet ergo ut omnia ad unum aliquem ultimum finem referantur. Quod si aliquis est finis ultimus caeterarum rerum, esse non potest nisi primum ac summum ens. De qua re diximus plura supra, disp. XXIV. Prima vero consequentia probatur, quia quidquid habet causam finalem, habet efficientem; nam teste Aristotele, finis est propter quem aliquid fit; movet enim finis efficientem causam ad agendum.“*

<sup>193</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio I.*, ed. Vaticana, tomus 2., d.2., p.1., q.1., n.71, str. 166.

<sup>194</sup> Srov. Aristotelés, *Metaphysica VIII.*, 1043b.

<sup>195</sup> Srov. Scotus, *Ordinatio I.*, ed. Vaticana, tomus 2., d.2., p.1., q.1., n.72, str. 166-167.

<sup>196</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 24, Vivès XXVI., str. 55b-56a: „Secundo, fundata est haec generalis notitia in maiorum traditione et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis sensus apud omnes gentes percipitur, et recepta est, quod Deus sit; unde haec notitia maiori ex parte videtur fuisse per humanam fidem praesertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse

## Závěr

Dílo Františka Suáreze zcela jednoznačně svědčí, že máme co do činění s metafyzikem *par excellence*. Jeho úžasná schopnost co možná nejvíce spojit dohromady i zdánlivě téměř protichůdné nauky se pak zúročila v jakési kompendium celé scholastické metafyziky, jež pak může být do značné míry považováno za završení této etapy filosofie a místo, odkud pak zanedlouho mohla s novými předpoklady vyjít novověká racionalistická tradice.

V této práci jsme se zaměřili na jednu z klíčových otázek pro scholastického teologa, jíž je zkoumání možnosti rozumového důkazu Boží existence. Naší snahou přitom bylo ukázat, že suarezianismus, pokud možno, tupí ostří názorových sporů mezi tomistickými a scotistickými naukami a víceméně na jejich pomyslné jednotě staví svá východiska. Vyšli jsme od otázky, které vědě přináleží zkoumání Boží existence, přičemž se nám ukázalo, že jednoznačně vědě o jsoucnu jakožto jsoucnu, tedy metafyzice, s tím, že Bůh je integrální součástí jejího předmětu i přesto, že je zároveň jeho principem. Toto onto-teologizující pojetí metafyziky se zároveň ukázalo být vlastní všem třem probíraným scholastickým školám. Základní důvody, proč můžeme Boha do předmětu metafyziky zahrnout, jednak podle Suáreze spočívají v tom, že nutné vlastnosti a příčiny předmětu vědy, kterými se každé vědění zabývá, se nemusí od jsoucna jako takového reálně lišit, stačí, když jsme je schopni odlišit naším rozumem; v opačném případě by se nám veškerá metafyzika zhroutila do jednoho jediného poznatku, a sice že jsoucno je, neboť reálně od něho nic odlišné není a v případě rigidního chápání aristotelské definice vědy by nebylo, co prokazovat. Druhý důvod pak můžeme shledávat v tom, že nám čistě z pojmu jsoucna není předem zřejmá existence nějaké nejvyšší příčiny, tj. Boha, tudíž ji teprve *a posteriori* musíme prokázat. Námitku, že by takový důkaz tedy patřil spíše do pole fyziky, je ovšem třeba odmítnout jako nedostatečnou, neboť přestože v důkazu Boží existence je prvním východiskem zkušenost, tak fyzika postrádá dostatečnou obecnost, aby byla schopná takovou příčinu i s náležitými atributy vyvodit z pohybu materiálních jsoucn.

Jestliže východiskem pro důkaz Boží existence je pojem jsoucna, je potřeba si následně ukázat, že takový pojem lze aplikovat na Boha i stvoření. Suárez samozřejmě musel odmítnout mnohoznačnost pojmu jsoucna, neboť za jejího předpokladu bychom naši práci o možnosti důkazu Boží existence museli utnout. Naopak se pokusil pozoruhodným

---

*cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et iuxta haec facile intelliguntur omnia quae de cognitione Dei naturaliter insita a doctoribus dicuntur.*“

způsobem vyvrát na tomisticko-scotistický spor o to, zda se pojem jsoucna vypovídá analogicky či jednoznačně, a přišel s vlastní naukou o jednotě analogického pojmu jsoucna. Žádný pojem sice, v čemž souhlasí s Tomášem, není možné vypovídat o Bohu a stvoření stejným způsobem, neboť jejich podstata je naprosto odlišná, přesto však je něco, co našemu formálnímu pojmu jsoucna objektivně odpovídá, a v tom smyslu je vyjádřena příznačná jednota tohoto pojmu. Suárez nicméně, musel odmítnout nauku o formální distinkci (koneckonců někteří scotisté se ji později též snažili mírnit),<sup>197</sup> neboť na rozdíl od Scota předpokládal, že některé vlastnosti, např. Nekonečnost, jsou v Bohu obsaženy esenciálně, a tudíž nelze na straně věci zavádět reálné distinkce působící složení v Bohu. Místo toho takovéto složky odlišoval pomocí pomyslné distinkce se základem ve věci (*distinctio rationis rationatae*), tedy takové distinkce, která nám umožňuje na intencionální úrovni pojímat jednotlivé složky odlišeně, ačkoli tomu tak reálně není.<sup>198</sup>

S problémem analogie vypovídání pojmu jsoucna pochopitelně souvisí otázka jeho prvotního dělení. Pokusili jsme se ukázat společné prvky tohoto dělení u všech tří autorů přes určitou odlišnost jejich pojmání jsoucna. Tomáš na rozdíl od jiných nechápe Boha jako jsoucno, ale jako čisté bytí *per essentiam*, a stejně tak má oproti Scotovi a Suárezovi užší definici jsoucna, a sice jako toho, co aktuálně je. Vzhledem k tomu, že Suárez, který se jinak ztotožnil se Scotovou definicí jsoucna jakožto toho, čemu neodporuje být, chápe Boha jako jsoucno, jež je *per essentiam* (Scotus koneckonců také), tak v jeho chápání Tomášova definice Boha jako čistého bytí plně odpovídá jeho definici jako jsoucna, jež je čistým aktem. Se Scotem pak Suárez vytváří shodu tím, že za zásadní vymezení považuje Boží nekonečnost. V jeho pojetí se sice jedná o esenciální vlastnost, zatímco u Scota nikoli, avšak vzhledem k tomu, že pro Scota je nekonečné jsoucno jediným adekvátním pojmem pro pojmání Boha, i zde se rýsuje zajímavá shoda. Nicméně pro důkaz Boží existence se jako nejdůležitější Boží vlastnost ukázala tzv. aseita, tj. (nezapříčiněné) bytí od sebe, kterou lze chápat v jistém protikladu vůči později užívanému pojmu *causa sui*, tj. příčina sebe sama.

Vlastní důkazy Boží existence pak vlastně u všech tří autorů vykazují shodu v tom, že se jedná vesměs o kauzální důkazy, kdy se z esenciálního uspořádání zejména účinných příčin usuzuje na nemožnost její nekonečnosti z toho důvodu, že by pak nebylo možné dospět

---

<sup>197</sup> Např. pojetí Bartoloměje Mastria (1602-1673) přiblížilo Scotovu formální distinkci tomistickému pojmání virtuální distinkce, tj. že se jedná o pomyslnou distinkci, která má přesto nějaký reálný základ ve věci.

<sup>198</sup> Srov. L. Novák, „Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, in: *Filosofický časopis* 2004/4, str. 569–580.

k žádnému účinku a v posledku by nic nijak nepůsobilo. Tyto důkazy se pak označují jako důkazy *quia* (protože), příp. aposteriorní, neboť na kauzální vztah věcí usuzujeme až ze zkušenosti. Možnost apriorního důkaz, kterým je míněn důkaz z pojmu, přitom Suárez odmítá, neboť před otázkou na to, co věc je (tedy její definici), nejprve musíme zjistit, že vůbec je.<sup>199</sup> Scotův projekt apriorního důkazu, který si ve zkušenosti zajišťuje jen ověření bezspornosti svých pojmů, tak Suárez odmítá. V tomto pojetí jej to již činí aposteriorním důkazem.

Otázka případné nekonečné řady akcidentálních příčin pak souvisí s náhledem na otázku věčnosti světa, jedná se však pro samotný důkaz o podružnou otázku, neboť tyto řady jsou tak či onak závislé na těch esenciálních.

Jestliže je prokázána existence nekonečného jsoucna, zbývá již poslední krok ke kompletizaci důkazu Boží existence, a to je důkaz její jedinečnosti. Suárez představuje dvojí východisko, jednak opět aposteriorní, kdy z dokonalosti světa musíme usuzovat na existenci pouze jednoho jeho Stvořitele a Vládce, avšak tento důkaz, díky Kantovi označovaný též jako fyzikoteologický, Suárez přeci jen shledává jako ne zcela dostatečný, a snaží se proto o důkaz apriorní, kdy z již prokázané Boží aseity usuzujeme na Boží nutnost a jedinečnost, v čemž se Suárez zároveň snažil o prohloubení Tomášových argumentů ze *Sumy proti pohanům*; stejně tak je patrná i podoba se Scotovou metodou, která také v následném vyvozování Boží jedinečnosti vychází ze stejného základu. Zajímavé přitom je, že Suárez se v této fázi snaží jinými způsoby dokázat jedinečnost Božího jsoucna na základě atributů, které již vyvodil z možností základního dělení jsoucna.

Na závěr je třeba poznamenat, že celá koncepce poznání Boží existence zásadami přirozeného rozumu, se vlastně nese v duchu negativní teologie, kdy vlastně všechny predikáty, které o Bohu vypovídáme, jsou negacemi vlastností, které poznáváme ze stvořených věcí: nekonečný, nestvořený, nezapříčiněný, nezávislý, nutný, nevymezený. I zdánlivě pozitivní vlastnosti jako jedinnost a čisté bytí jsou ve skutečnosti principy, jež nějakým způsobem negují zakoušenou mnohost a všem stvořeným věcem vlastní pasivní potenci.

---

<sup>199</sup> Srov. Suárez, DM 29, 3, 3, Vivès XXVI., str. 48a.

## Seznam zkratek užitých v poznámkách

Suárez, DM – Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*.

- a. – articulus.
- c. – caput.
- co. – conclusio.
- d. – distinctio.
- lect. – lectura.
- n. – numerus.
- p. – pars.
- q. – quaestio.

## **Prameny a literatura**

### 1. Prameny

- Anselmus Cantuariensis, *Fides quarens intellectum*, přel. Lenka Karfíková, Praha: Evangelické nakladatelství 1990.
- Aristotelés, *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. David Ross, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1991.
- *Aristotelis Metaphysica*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. David Ross, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1991.
- *Aristotelis Physica*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. David Ross, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1956.
- Averroës, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis: apud Junctas 1562-1574.
- Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima, sive Scientia Divina*, ed. Simone Van Riet, Louvain-la-Neuve: E. Peeters 1983.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, podle ekumenického vydání z r. 1985, Praha: Česká biblická společnost 1991.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil ve spol. s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha: OIKOYMENH 2001.
- Liber de causis*, přel. Martin Pokorný, úvod Andreas Graeser, Praha: Rezek 1999.
- Ockham, Guillelmi de, *Opera philosophica et theologica*, Gedeon Gál et al. (eds.) 17 vols., St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute 1967–88
- Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. Jacques Paul Migne, Parisiis: 1844-1864.
- Scotus, Ioannes Duns, *Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia*, Studio et cura comissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P.C. Balić [=ed. Vat.], Romae 1950–.
- *Ioannis Duns Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum, Opera omnia*, Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, t. 8-21: *Questiones in Libros Sententiarum*, Parisiis: Vivès 1893-1984.
- *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica* [=ed. Bonav.] t. III: *B. Ioannis Duns Scoti quaestiones Super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V*, New York: The Franciscan Institute st. Bonaventure 1997.
- *O poznateľnosti Boha (De cognoscibilitate Dei)*, preložil a úvodnú štúdiu napísal Michal Chabada, Bratislava: Serafín 2006.

- *Abhandlung über das erste Prinzip*, herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Kluxen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.
- Suárez, Francisco, Suárez, Francisco, *Opera omnia*, editio nova a Carolo Berton, t. 25-26: *Disputationes Metaphysicae*, Parisiis: apud Ludovicum Vivés 1861.
- *Über die Individualität und das Individuationsprinzip*, Fünfte metaphysische Disputation (Text und Übersetzung). ed. Rainer Specht, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1976.
- *Metaphysical Demonstration of the Existence of the God. Metaphysical Disputation 28-29*, ed. & transl. John P. Doyle, South Bend: St. Augustine's Press 2004.
- Thomas Aquinas, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1882-.
- *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 13: *Pars prima Summae contra gentiles*, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1918.
- Wolff, Christian, *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurti et Lipsae: 1736.

## 2. Literatura

- Adams, Robert Merrihew, „The Logical Structure of Anselm's Arguments“, in: *The Philosophical Review* 1971/1, str. 28-54.
- Aertsen, Jan A., *Medieval Philosophy and Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (c. 1215) to Francisco Suárez*, Leiden: Brill 2012.
- Denifle, Henricus, *Chartularium universitatis parisiensis*, tomus 1., Paris: Delalain 1889.
- Dvořák, Petr (ed.), *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.
- *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2011.
- Gilson, Étienne, *Bytí a někteří filosofové*, přel. Václav Frei, Praha: OIKOYMENH 1997.
- Goudriaan, Aza, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden: Universiteit Leiden 1999.
- Hall, Alexander W., *Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Natural Theology in the High Middle Ages*, London: Continuum 2009.
- Heider, Daniel, *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „Vynikajícího doktora“*, Olomouc: Refugium 2009.

- *Suárezova metafyzika. Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, Praha: Filosofia 2011.
- „The Nature of Suárez’s Metaphysics. Disputationes Metaphysicae and Their Main Systematic Strains“, in: *Studia Neoaristotelica* 2009/1, str. 99-110.
- Honnefelder, Ludger, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1979.
- *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990.
- Iturrioz, Jesús, „Fuentes de la metafísica de Suárez“, *Pensamiento*, No. extraordinario, Madrid, 1948, str. 31-89.
- Kelly, Charles J., „Circularity and Amphiboly in Some Anselmian Ontological Proofs: A Syllogistic Inquiry“, in: *Nous* 1994/4, str. 482-504.
- Novák, Lukáš, „*Scire Deum esse*“. *Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*, Disertační práce z filosofie, Praha: ÚFaR FF UK 2008.
- „Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, in: *Filosofický časopis* 52 (2004)/4, str. 569–580.
- *Spor o pojem jsoucna v barokním scotismu*, Diplomová práce z filosofie, Praha: ÚFaR FF UK 2003.
- „The Scotist Theory of Univocity“, in: *Studia Neoaristotelica* 2006/1, str. 17-27.
- Novák, Lukáš – Dvořák, Petr, *Úvod do logiky aristotelské tradice*, České Budějovice: TřFJ UČB 2007.
- Ott, Ludwig, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg: Herder 1981.
- Pavlorek, David, *Pojem jsoucna u Suáreze a Mastria*, Postupová práce z filosofie, Praha: ÚFaR FF UK 2011
- Prentice, Robert P., *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo principio*, Roma: Paa 1997.
- Schmutz, Jacob (webmaster), *Scholasticon*, [<http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/>].
- Sousedík, Stanislav, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989.

- *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie 1992.
- Svoboda, David, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského. Od pojmu jsoucna a jednoty k pojmu celku a části*, Praha: Krystal OP 2012.
- Tichý, Pavel, *O čem mluvíme. Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha: Filosofia 1996.
- Walton, William M., „Being, Essence and Existence for St. Thomas Aquinas“, in: *The Review of Metaphysics* 1950/3, str. 339-365, 1951/1, str. 83-108.
- Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Unfinite Being*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2000.
- Wolter, Allan B., *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press 1946.