

4 Jednota, mnohost a novoplatónské tradice

Když se v roce 2001 – tedy v roce šestistého výročí narození Mikuláše Kusánského – konala v Olomouci mezinárodní konference k odkazu novátorského ducha z přelomu středověku a novověku, přispěl jsem přednáškou *Nikolaus Cusanus und die neuplatonischen Traditionen*. Plurál „novoplatónské tradice“ jsem volil záměrně, abych ukázal, že v některých stěžejních otázkách se mohou stoupenci novoplatonismu též podstatně lišit, což je pro mě významné zejména v rámci křesťanské spekulace, v níž neuvážené a málo diferencované přejímání novoplatónských stavebních kamenů bylo a stále ještě je nesporně zavádějící až nebezpečné. V případě Mikuláše Kusánského je lákavé srovnat jeho názory například s přístupem Tomáše Akvinského, neboť nemůže být pochyb o tom, že oba byli novoplatónskou tradicí hluboce ovlivněni.

Pokud jde o Mikuláše Kusánského, stačí nahlédnout do úvodu jeho spisu *De non aliud*: účastníci dialogu jsou tam stručně charakterizováni svou hlavní četbou, a tak se dozvídáme, že jejich oblíbenými autory jsou vedle Aristotela zejména Platón, Proklos a Diviš Areopagita; přitom u Platóna jde v první řadě o dialog *Parmenidés*, u Prokla o jeho komentář k tomuto epochálnímu Platónovu dílu, ale také o jeho vlastní spis *Platónská teologie*; pokud jde o Divíše, dozvídáme se tu hned na počátku, že se jedná o největšího teologa, který přinejmenším již tušil jádro toho, o čem Kusánský právě usiluje a co se nyní snaží přesněji formulovat.

Novoplatónská provenience je zřejmá takřka na každé stránce také u Tomáše Akvinského. Nadšení pro Divíše mu ovšem předával již jeho učitel Albert Veliký, který podle Tomášova svědectví v Areopagitovi „přímo ležel“ a častěji ho vyzýval ke komentování Divišových spisů. Tomáš v těchto výzvách Albertovi vyhověl, přičemž však – jak uvidíme právě vzhledem k problému vzniku mnohého z jednoho – nepodleh nikdy nebezpečným stránkám novoplatonismu.

Při této příležitosti nemohu neupozornit na velmi instruktivní pasáže Josefa Piepera z jeho knihy o scholastice.³¹ Připomíná varování, které znamenalo Areopagitovo dílo

³¹ PIEPER, Josef. *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha 1993, s. 41–45. V této souvislosti je pro naši tematiku významný Pieperův postřeh o vztahu osvětlené a temné stránky skutečnosti: „Kdykoli je ve středověké filosofii řeč o temnotě, která obklopuje osvětlenou oblast argumentujícího rozumu, lze tušit blízkost Areopagitovu. Ta vystupuje právě na konci scholastické epochy, v díle Mikuláše Kusánského, ještě jednou zcela zřetelně do popředí. I kdybychom dnes nevěděli o četných překladech areopagitských

pro celou středověkou scholastiku a jež je možno nejlépe shrnout označením „negativní teologie a filosofie“. Právě na rozdíl např. od Anselma z Canterbury, který zůstal výjimečně Areopagitou vlastně nedotčen, a tím se ocital na pomezí racionalismu, zahrnul podle Piepera Tomáš Akvinský s velikou rozhodností celý inspirativní odkaz Divišův jako protiváhu k *ratio*, jež z podstaty věci nakonec tíhne ke všemu pozitivnímu.

Zdá se, že za různými přístupy obou křesťanských myslitelů – Tomáše a Mikuláše – stojí mimo jiné vztah k různým zjevnějším, ale také skrytým a přímo hlubinným novoplatónským proudům. Jde jednak o „pohanský“ novoplatonismus, jenž vrcholí v „pohansky zbožném“ Proklovi, na druhé straně pak o novoplatonismus křesťanského ražení, který se silně ohlašuje již v Augustinovi. Pro mne osobně bylo vždy fascinující, že oba tyto často až nesmiřitelně soupeřící tábory měly společný zájem o triadickou spekulaci (srovnejme jen Proklovo ústřední učení o *moné – proodos – epistrofé*, které tak pronikavě oslovilo ještě německou idealistickou filosofii, zejména Hegela s jeho „fenomenologií ducha“). Přitom stojí za pozornost, že křesťanská větev využívala vydatně tuto spekulaci pro osvětlení svých ústředních dogmat o stvoření a vykoupení, zatímco větev pohanská právě tato křesťanská tajemství zásadně odmítala (vlastně jako rouhání).

Nesmíme také zapomínat, že je tu ještě starší a hlubší rozlišení tradic a proudů, jež sahá až k samému Platónovi. Vzpomeňme na závěr dialogu *Parmenidés* s jeho stále platným varováním, že „není-li Jedno, není nic“, a pochopíme i Hegelovo diktum, že celá filosofie není ničím jiným než studiem různých určení Jedna. Jde vlastně o trvalé řešení dvou prvních hypotéz dialogu *Parmenidés*, jak o něm hovoří např. Werner Beierwaltes.³²

Pro rozlišení a tříbení duchů v rámci novoplatónských tradic může být poučná také recepcce díla kolujícího od dvanáctého století pod názvem *Liber XXIV philosophorum*.³³ Dílo, patřící do hermetické tradice, znali jak Albert a Tomáš, tak také Mikuláš Kusánský. Je však významné a příznačné, že zatímco Alberta a Tomáše oslovila spíše tradiční první teze (I. *deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*), je Mikuláš hluboce zasahován definicemi, jež by oba dominikány spíše odrazovaly svou krajností či malou spekulativní průhledností (jde nejen o obě později kusánovsky proslulé formule: II. *deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*, a XXIII. *deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur*, ale zejména o tezi XXIV. *deus est oppositio nihil mediante entis*, jejíž názvuky můžeme postřehnout i v metafyzických pokusech J. A. Komenského).

spisů, které jsou uloženy v knihovně v Bemkastel-Kues a jež jsou navíc hojně opatřeny kardinálovými poznámkami, bylo by nám nad slunce jasnější, že Kusánského učení o „vědoucím nevědění“ je spjato s přesvědčením Dionýsia Areopagity, podle něhož všechno skutečné je nevyzpytatelné, ba je to mystérium v přísném slova smyslu“ (str. 44).

³² BEIERWALTES, Werner. *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main 1985.

³³ HUDRY, Françoise (ed.). *Liber viginti quattuor philosophorum*. Turnholt 1997.

Do problematiky vztahů jednoho a mnohého přináší nové pohledy a zejména podněty u nás doposud málo známá knížka Karla Alberta o filosofické mystice.³⁴ Přimlouval bych se za její brzké přeložení do češtiny mimo jiné proto, že by mohla podnítit širší zájem o významné Albertovo dílo vůbec.

Albert hovoří o dvou formách metafyziky, jež sice uznává většina historiků filosofie, aniž ovšem dospívá k uspokojivému vysvětlení. Jde o interpretaci platonismu jako „metafyziky Jedna“ a aristotelismu jako „metafyziky bytí“. Toto rozlišení však nikdy nebylo a dosud není jednoznačné. Plótínos patří nesporně mezi metafyziky Jedna, avšak i u něho se nalézají silné prvky aristotelismu (jako vůbec u všech novoplatoniků, jimž šlo do značné míry o symbiózu obou směrnatných myslitelů). Tomáš Akvinský byl opět často považován za jednoznačného aristotelika, tedy za stoupence filosofie bytí, avšak právě v posledním období se i u něho zjišťují stále zřetelnější platónské a novoplatónské vlivy. Tolik Albert.³⁵ Pro důkladnější posouzení Tomášova vývoje upozorňuji na práci dominikána Torrella, jehož skvělá kniha by měla být také co nejdříve přeložena do češtiny. O příkladně diferencovaném přístupu Torrellovy práce k problematice Tomášova novoplatonismu může svědčit tato pasáž z jeho knihy: „V otázce, do jaké míry ovlivňoval Diviš Areopagita Tomášovo myšlení platónskými prvky, nejsou badatelé zajedno. Podle jedněch platil Diviš obecně za ‚nesporného mistra‘. To však příliš znevažuje roli díla zvaného *Liber de causis*...; prostřednictvím tohoto spisu byl Tomáš zavázán platónskému dědictví přímo skrze Prokla. Jiní se domnívají, že byl-li Tomáš platonik, je třeba to propojovat se samotným Aristotelem silněji, než se má běžně za to, což se dá vykázt dialektikou onoho více a méně, jak se s ní setkáváme ve XII. knize *Metafyziky* a ve ‚čtvrté cestě‘ *Teologické sumy*.“³⁶

Avšak vraťme se ještě na chvíli k Albertovi. Ten jednak připomíná Kocha, který se snaží využít dichotomie obou druhů metafyziky pro rozlišení dvou proudů novoplatonismu, jednak sám přináší rozlišení metafyziky shora a zdola, přičemž první odvozuje jednotlivé druhy jsoucna z jediného nejvyššího principu, kdežto druhá právě naopak vyvozuje nejvyšší princip z jednotlivých jsoucen; tak by byla metafyzika shora metafyzikou Jedna, metafyzika zdola pak metafyzikou bytí.

Pro naši ústřední úvahu o Kusánově řešení vzniku mnohého z jednoho je užitečné ocitovat již na tomto místě jeho pokus o smíření odvěkých rivalů, totiž na jedné straně tzv. „tekoucích“ a na straně druhé tzv. „zastavovatelů bytí“; citát je ze závěrečného Kusánova spisu *De apice theoriae*: „Ti, kteří tvrdili, že je pouze Jedno, nepřihlíželi k samému ‚moci‘ (*posse ipsum*). Kdo hovořili o Jednom a mnohém, přihlíželi k onomu ‚moci‘ samému a jeho mnoha způsobům projevu bytí. Ti, kteří říkali, že se nemůže

³⁴ ALBERT, Karl. *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.

³⁵ Tamtéž, s. 60.

³⁶ TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son oeuvre*. Paris – Fribourg 1993. Pracoval jsem s německým překladem: TORRELL, Jean-Pierre. *Magister Thomas: Leben und Werke des Thomas von Aquin*. Freiburg – Basel – Wien 1995, s. 146.

dít nic nového, přihlíželi k samotnému ‚moci‘ veškeré možnosti bytí. Kdo vyznávájí novost světa a věcí, obrací svou mysl ke zjevování samotného ‚moci‘. Jako kdyby někdo zrak mysli obrátil k ‚moci‘ jednotky, spatřil by také ve všem počtu a mnohosti pouze samotné ‚moci‘ jednotky, nad něž není nic mocnějšího, a ve veškerém počtu by viděl pouze projev samotného ‚moci‘ nespočetné a nekonečné jednotky. Číslo totiž nejsou nic jiného než zvláštní způsoby projevu samotného ‚moci‘ jednotky. A lépe se toto ‚moci‘ jeví v liché trojce než ve čtyřce a lépe v některých dokonalých číslech než v jiných. Tak jsou rody a druhy apod. jen způsoby bytí projevu samotného ‚moci‘.“ A dále ještě významná formulace (ovlivněná Ockhamem?): „‚moci‘ samo se projevuje v různých rodových a druhových způsobech bytí, *jak chce*“ (zvýraznil K. F.).

Kusánus se zde snaží řešit nejen vztah jednoho a mnohého, ale také otázku vzniku nového a pohybu. Přitom je příznačné, že v tomto svém závěrečném díle dává Mikuláš přednost *posse* před *esse* (moci před být), jak to ukazuje i smělá formulace, jež má až dodnes dalekosáhlé důsledky v evropské spekulaci; v závěru díla, které je označeno jako *Memoriale apicis theoriae* (17, 18–19), čteme: *esse igitur non addit ad posse esse*. (Pokud jde o české ekvivalenty oné soupeřící dvojice *esse* a *posse*, kloním se – alespoň občas – k myšlence postavit vedle tradičního „bytí“ smělé, ale velice lákavé „umění“ [*posse*], k němuž mi dodává odvalu i skutečnost, že běžný německý ekvivalent *Können* znamená v první řadě „umění“. Podnětem k takovému novátorství, jež by mohlo být počátkem vydatnějších překladů celého Kusánova díla, byly pro mě mimo jiné dlouholeté rozhovory s filosofujícím a teologizujícím malířem Radoslavem Kutrou.)

V každém případě se mi z tohoto zorného úhlu zdá, že se Mikuláš jednoznačně zařazuje mezi filosofy Jedna, což má přirozeně důsledky pro jeho pojetí vztahu jednoho a mnohého, a tedy i vycházení mnohého z Jedna, tedy i *creatio*.

A znovu se zde ukazují souvislosti s bytostnou triadikou novoplatoniků. Tak ukazuje i Karl Albert, že Kusánus spojuje myšlenku Jedna vždy nějak s myšlenkou trojčinnosti. Ale tak tomu přece bylo již u Prokla, ale také u Mistra Eckharta, a před ním též u Diviše Areopagity. Kusánova slova z *Memoriale* svědčí o tom, jakou roli zde hraje upřednostnění onoho *posse* před *esse*: „Neoznačuje se snad mocí samou Bůh i jako troj, jehož jméno je ‚všemohoucí‘ či ‚moc možností‘, u něhož je vše možné a nic nemožné a který je síla sil a zdatnost zdatností?“ (*Per posse ipsum deus et trinus, cuius nomen omnipotens seu posse potentiae, apud quem omniaabilia et nihil impossibile et qui fortitudo fortium et virtus virtutum, significatur?* – *Memoriale* XII, 1–4).

Přes všechny dosavadní snahy charakterizovat a hodnotit různé směry (zejména křesťanského) novoplatonismu zůstává stále mnoho otázek, jež by nás měly varovat před překotnými soudy. Již Augustin může být považován jednak za metafyzika Jedna, jednak za metafyzika bytí, což platí ještě více o Mistru Eckhartovi, který právě tak silně ovlivnil i Mikuláše Kusánské. A tak není divu, že se hledají další možná kritéria rozlišení, i když přirozeně vnitřně víceméně související s kritérii dosud formulovanými. Tak přichází již zmiňovaný Karl Albert s rozlišením apriorní a aposteriorní cesty,

jakož i s rozlišením metafyziky jako vědy a jako způsobu života, tedy jako vědeckosti a mystiky. Z následující citace ovšem vysvitne také Albertovo specifické pojetí mystiky, její zvláštní pozitivní vztah k metafyzice a vůbec každé spekulaci: „Snad se řešení více přiblížíme, jestliže vyjdeme z pojmu zkušenosti, přičemž můžeme navázat na rozlišení ‚apriorní‘ a ‚aposteriorní‘ metafyziky. Platónská metafyzika se pak mnohým jeví jako ‚apriorní‘, aristotelská jako ‚aposteriorní‘; platónská metafyzika získává totiž své poznatky nezávisle na zkušenosti, kdežto aristotelská vztahuje své náhledy ke zkušenosti. Kdo takto myslí, chápe pod pojmem zkušenosti vždy pouze empirické poznání. Existuje ovšem též zkušenost Jedna, zkušenost bytí. A pak by bylo třeba chápat obě formy metafyziky jako různé způsoby zkušenosti: na jedné straně zkušenost jsoucna a mnohého, na druhé straně zkušenost bytí a Jedna. Snad se při objasňování rozdílu dostaneme o kus dále, zeptáme-li se na cíle vztahující se k rozlišování obou druhů zkušenosti, na nichž spočívají oba myšlenkové směry. Aristotelés a jeho stoupenci chtějí vědeckou metafyziku, Platón a jeho stoupenci jdou naopak za novým způsobem duchovního života. Aristotelská metafyzika má tendenci k vědě, platónská k mystice.“³⁷

Jde jen o nový důkaz spletnosti novoplatónských tradic, a tím celého vývoje evropské spekulace. Již o novoplatonicích klasického období (zejména od Porfyria k Proklovi) jsme řekli, že jim šlo o smíření Platóna a Aristotela, a totéž možno říci o Albertovi a Tomášovi. Vystává tak otázka, kdo vlastně v západních duchovních dějinách pěstoval vědu a kdo mystiku – byl např. aristotelik Tomáš méně mystikem než spíše platonizující Kusánus? Že je třeba všechny tyto otázky promýšlet znovu pod novými zornými úhly, o tom může svědčit i motto, jež položil do záhlaví své knihy Karl Albert a nepřevzal je z nikoho jiného než z Nietzscheho: „Vlastním cílem veškerého filosofování je mystická intuice.“

Těchto několik poznámek z dějin evropské spekulace, zejména pokud jde o vztah jednoho a mnohého, nám snad nyní umožní přiměřenější přístup k odvěké otázce, kolem níž se točí např. již celá spekulace Plótínova – proč nezůstalo u Jedna, proč došlo k mnohosti, z křesťanského hlediska: proč Bůh stvořil od sebe odlišný svět a jaké jsou důsledky toho všeho. Poté, co budeme věnovat pozornost příslušným úvahám u Mikuláše Kusánského, chci poukázat na málo známé myšlenky Tomáše Akvinského, jež jednoznačně dokazují, jak rázně se *doctor angelicus* uměl postavit platonismu, jestliže neodpovídal nejvlastnějším základům křesťanské víry; v závěru pak představím několik pozoruhodných názorů filosofujícího matematika Petra Vopěnky, které navíc dokazují, jak je otázka vztahu jednoho a mnohého stále živá, jak i dnes stojíme v úžasu před prastarým problémem „proč nezůstalo u Jedna“, a jestliže nezůstalo, co z toho vyplývá pro svět, a zejména pro člověka v něm.

³⁷ ALBERT, Karl. *Einführung in die philosophische Mystik*, s. 161.

Řešení Mikuláše Kusánského

Kusánovu spekulaci bychom snad mohli nejstručněji charakterizovat jako souhru teologie, filosofie a matematiky (podtitul bratrovy nejnovější práce o Kusánovi,³⁸ do níž jsem přispěl i překladem Mikulášova raného kázání *Na počátku bylo Slovo*, zní „Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika“).

Tato symbióza pak hraje ústřední roli i v jeho pojetí povstávání mnohého z jednoho, přičemž se vždy vynořuje otázka, zda chce více osvětlovat tajemství Stvoření a Vtělení, či jich spíše využívá pro svůj specifický výklad světa. Určité spekulativní rysy jsou přitom pro Mikuláše a Tomáše společné. Zejména základní osnova obou jejich stěžejních děl (*Summa theologiae* a *De docta ignorantia*) je proklovská, pracuje s trojtaktím *moné – proodos – epistrofé*. Rozdíl je však v tom, že u Tomáše je nemyslitelné, aby při osvětlování nejhlubších křesťanských mystérií používal matematiku (jak se ostatně projevilo již ve výše zmíněných postojích k dílu *Liber XXIV philosophorum*). Kusánus jako by již předjímal Kantovu zásadu: v každé disciplíně je jen tolik vědy, kolik je v ní matematiky (v tom smyslu jsou významným korektivem tohoto druhu „redukcionismu“ jak výše zmíněné širší pojetí mystiky, tak právě nejnovější názory matematika P. Vopěnky).

Jako celkovou charakteristiku kusánovských východisek můžeme citovat ze spisu *O učené nevědomosti*: absolutní jednota je jsoucnost (*unitas absoluta est entitas*) a božství je nekonečná jednota, není zmnožitelná (*deitas est unitas infinita, non est multiplicabilis*). Současně se však ukazuje, že mnohost jsoucen nemůže být bez čísla, neboť kdybychom neměli číslo, vytratilo by se rozlišování věcí, řád, vztahy, harmonie, a tedy sama mnohost věcí. Jak je tomu tedy se vztahem jednoty, mnohosti a čísla? Jednota (jednotka) nemůže být číslo, je však principem a koncem veškerého čísla (*non potest unitas numerus esse, sed est principium et finis omnis numeri*).

Při srovnávání s Tomášem uvidíme, že pojem čísla je pro Kusána snad významnější než pojem řádu a harmonie, zejména však, že při řešení obtížné otázky vzniku mnohého z jednoho je pro něho podstatnou pomocí tradiční víra v inkarnaci. Je ostatně pozoruhodné, že trinitární spekulace začínají pro Kusánského již u Pythagory (srv. kapitoly „De trina et una aeternitate“, „De generatione aeterna“, „De connexionis aeterna processione“) a také že při postihování vnitrobožských vztahů tak vysoce oceňuje pomoc matematiky – kapitola jako „Quod mathematica nos iuvet plurium in diversorum divinorum apprehensione“ je u Tomáše naprosto nemyslitelná, snad by se dalo dokonce říci, že v té míře, jako je Tomáš teologizující ontolog, je Kusánus matematizující teolog. Oba ovšem zřejmě znali epochální formulaci jednoho z toledských koncilů (6. a 7. století), že Boha nelze myslet ani s číslem, ani bez čísla – *deus nec cum numero nec sine numero cogitari potest*.

³⁸ MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ. *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika* (úvod P. Floss, přel. K. Floss et al.). Praha 2001.

Zásadu, že jednota či Jedno nemůže být číslo, nýbrž je principem čísla, a že číslo je rozvojem Jedna, připomíná Kusánus často, ale myšlenka má svou dlouhou tradici (Aristotelés, Macrobius, Proklos, Thierry ze Chartres, Eckhart). Věci bez Boha nejsou ničím, podobně jako číslo bez jednotky. Když se Kusánus setkal s touto myšlenkou v Proklově komentáři k Platónovu dialogu *Parmenidés*, poznamenal si na okraj: *multitudinis causa unitas sine qua esse nequit* (podobně Thierry: *unitas omnem numerum creat*; Diviš: *sine uno quidem multitudo non est, erit vero unum sine multitudine* apod.).

Specifická (platónská) novoplatónská tradice, již chceme právě důrazně odlišit od (hlubinně křesťanského) Tomáše Akvinského, se však u Kusána neklamně vyjeví, když pátrá po popudu, který u Jedna vedl k vyvolání mnohého. Kusánův vyložený (krajní) novoplatonismus zde potom vedl k osudovému domyšlení vztahu stvořitele a stvořeného u Giordana Bruna – a právě toto vyústění je zřejmě příčinou skutečnosti, že ani kardinál Mikuláš, ani mnich Giordano nenašli dosud své místo v ortodoxním katolickém prostředí.

Sledujme jen pozorně následující citace – také s přihlédnutím k Platónovu *Timaiu* (29e), jakož i k formulacím z výše uvedeného hermetického spisu *Liber XXIV philosophorum*:

De docta ignorantia II, 2–98

(9–11) ... *quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare* („... poněvadž je však ono nejvyšší prosto jakékoli závisti, nemůže sdělovat nijakým způsobem umenšené bytí.“)

(99, 9–13) *Habet igitur creatura a deo, ut sit una, discreta et quanto magis una, tanto deo similior. Quod autem eius unitas est in pluralitate et conexio in discordantia, a deo non habet neque aliqua causa positiva, sed contingenti.* („Stvoření má tedy od Boha svou jednotu a své rozlišení, přičemž čím více je jedno, tím podobnější je Bohu. Že však jeho jednota spočívá v mnohosti a spojení v nesvornosti, to nemá od Boha a vůbec od žádné kladné příčiny, nýbrž je to dáno náhodností.“)

(100, 1–6) *Quis igitur copulando simul in creatura necessitatem absolutam, a qua est, et contingendam, sine qua non est, potest intelligere esse eius? Nam videtur quod ipsa creatura nec est deus nec nihil, ut ait unus sapientium: „Deus est oppositio nihil mediante entis.“* („Kdo tedy bude s to propojit navzájem v bytí stvoření absolutní nutnost, z níž jest, a náhodnost, bez níž nemůže být? Zdá se totiž, že samo stvoření ... není ani Bůh ani nic, jak praví jeden z mudrců: „Bůh je protikladem nicoty, přičemž prostředníkem je bytí.““)

(101, 6–8) *Inquantum enim ipsa creatura est esse dei, nemo dubitat esse aeternitatem. Inquantum igitur cadit sub tempore, non est a deo, qui est aeternus.* („Nakolik je totiž stvoření bytím Božím, nepochybuje nikdo, že je věčností. Avšak nakolik spadá do času, není od Boha, který je věčný.“)

Je toho opravdu mnoho, co lze vyčíst z těchto několika citátů a v čem lze v pozdější době postřehnout kusánovskou setbu. Jak hned uvidíme, Tomášovi je vzdálena jakákoli myšlenka připomínající nezávistivého Boha a nutnost disharmonie ve stvořeném světě, ale také – a snad především – času jako něčeho svou nejvlastnější povahou pokleslého. Stálo by za další podrobné studium srovnávat tyto Mikulášovy názory s dědictvím nejen již několikrát připomenuté hermetické tradice, ale také gnose a všeho, co s ní souvisí. Každopádně tu vystupují pesimistické rysy, jež v následujících dobách pronikaly stále více do popředí zejména v německé filosofii. A to přesto, že podle Kusána Bůh jako ten nejlepší nemohl stvořit nic, co by nebylo nejlepší. Tento platónský rys, jehož se po staletích ujal především Leibniz, odmítl s plnou rozhodností právě Tomáš Akvinský. Je to málo známé, bohužel, poněvadž se většinou pracuje s (prý obecně scholastickým?) výrokem *bonum est diffusivum sui*. Zřejmě to platí, avšak současně zde platí i nesmírně vydatná poučka *bene docet qui bene distinguit* (správně učí jen ten, kdo správně rozlišuje). A to učinil Tomáš, který v jakémsi až rozhořčení odmítl v souvislosti se stvořením (se vznikem mnohého z jednoho) okřídlenou a jakoby již pokleslou poučku o rozpínajícím se dobru.

Řešení Tomáše Akvinského

Již jsme poznali, že i Tomáš byl do značné míry ovlivněn novoplatonismem. Neváhal také přijmout celou řadu jeho podnětů a necouvl ani před termíny jako *emanatio* (když např. celou 45. otázku *Teologické sumy* nazval novoplatónsky „De modo emanationis rerum a primo principio“). Již Pieper upozornil na pružnost (avšak zároveň pevnost) terminologie Tomáše Akvinského, jemuž šlo vždy více o obsah než o jeho slovní vyjádření. Je ovšem pozoruhodné, že nejdůkladnější řešení vztahu jednoho a mnohého (přesněji vycházení mnohého z jednoho) nenajdeme u Tomáše v žádné z obou proslulých sum, nýbrž v náročných textech *Quaestiones disputatae de potentia*. Právě tam kritizuje „novoplatonik“ Tomáš veškeré platoniky pro jejich nesprávnou nauku o vycházení nejlepšího z nejlepšího (*emanatio optimi ex optimo*), kterou naopak se všemi důsledky převzal Mikuláš Kusánský (a po něm Bruno a Leibniz ad.). Jde o šestnáctý artikul třetí otázky jmenovaného spisu (artikul se příznačně pro celé naše symposium nazývá „Utrum ab uno primo possit procedere multitudo“). Na rozdíl od počtu běžného např. v *Teologické sumě* se tu řeší dvacet čtyři námitek, mezi nimiž se objevuje nejen již zmíněný názor z *Timaia*, že nejlepší plodí zase jen to nejlepší, ale také z Divišovy *Nebeské hierarchie*, že v prvním stvoření Bůh neučinil mnohost, a z Anselmova *Monologia*, že stvoření v Bohu je tvůrčí bytností.

K překvapením může patřit také to, že jako odrazový můstek pro své vlastní řešení (*sed contra est*) využívá Tomáš vlastně dodnes záhadnou formulaci z Knihy moudrosti: „Vše jsi, Pane, dobře uspořádal v míře, počtu a váze (*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, Domine*).“ Z toho pak prý dále plyne, že poněvadž počet není bez

množství, vychází z Boha množství (mnohost). Tento předpoklad vycházející z Písma se doplňuje ještě čtyřmi argumenty: 1) Boží schopnost (*virtus*) předchází schopnost jakékoli jiné věci. Avšak jeden bod může být (*potest esse*) principem mnoha přímek. Tak tedy Bůh, byť je jeden, může být principem mnoha stvořených věcí. – Tento myšlenkový postup silně připomíná nejen Kusánův způsob uvažování, ale celou základní koncepci jeho výše zmiňovaného spisu *De apice theoriae*. Bude jistě zajímavé hledat v dalších studiích společný zdroj (či zdroje) takového pojetí vzniku mnohého z jednoho. – 2) To, co je vlastní Jednu jakožto Jednu, náleží nejvíce tomu, co je nejvíce jedním. Avšak Jednu je vlastní právě to, že je principem mnohosti. Přísluší tedy Bohu, který je nejvíce jedním, aby z něho vycházelo mnohé. – 3) Zde se připomíná Böethius a jeho spis *Arithmetica*: Bůh vytvořil věci podle vzoru čísla. Avšak vytvořené podle vzoru má tvar společný se vzorem (*exemplatum exemplari conformatur*). Vytvořil tedy věci jako dané množstvím a číslem (*produxit res sub multitudine et numero*). – 4) v Žalmu 103, 24 se říká: všechno jsi učinil v moudrosti. Úkolem moudrého je však pořádat, musí mít tedy to, co se děje z moudrosti, řád, a tedy mnohost. Mnohost věcí vyšla tedy z Boha (*cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo e deo processit*).

Již z těchto několika myšlenkových pochodů, jež mají dát Tomášovi hlavní popudy pro jeho vlastní řešení otázky, snad dostatečně jasně vyplývá, že mezi jeho a Kusánovým přístupem není vlastně rozdíl patrný na první pohled, nýbrž že jde jen o jakési jemné posuny. Ale právě ty se při bližším přihlédnutí mohou vyjevit jako zásadní. V každém případě se domnívám, že komparace řešení otázky vztahu jednoho a mnohého může podstatně přispět k rozlišení jednotlivých tradic novoplatonismu, jejichž krajní polohy bychom pak mohli označit jako maligní a benigní.

Vlastní Tomášův výklad je pak klasickou ukázkou jeho mistrného rozlišování (v duchu onoho: *bene docet qui bene distinguit*). Vychází se ze zásady, že mnohé nemůže vycházet z jednoho bezprostředně, že jeho bytí je dáno vztahem příčiny a účinku; tímto vztahem je pak nutně dáno, že účinek je takový, jaká je příčina. Příčiny jsou však čtveřého druhu, a proto je třeba i otázku vzniku mnohého zkoumat postupně podle jednotlivých druhů příčinnosti. Na tomto místě není možné sledovat podrobně a do všech detailů Tomášovy myšlenky, ačkoli by to bylo pro všechny další diskuse o našem tématu nadmíru užitečné (mimo jiné pro srovnání s přístupy Petra Vopěnky, jímž chci tento příspěvek zakončit). Proto z celé dlouhé pasáže uvedeme jen jakýsi předběžný závěr. Poněvadž dokonalost universa vyžaduje jako taková mnohost a různost věcí, neboť jen v jedné věci by ji nebylo možno shledat pro nedostatek první dobrosti, bylo nutné z hlediska zamýšlené formy, že Bůh dal vznik mnohému a různému stvoření: některé stvořené věci jsou jednoduché, jiné složené, některé porušitelné, jiné neporušitelné (*Et cum ipsa universi perfectio et multitudine et diversitate rerum requiratur, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae, necesse fuit ex*

*suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret: quasdam simplices, quasdam compositas, et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles).*³⁹

K radikálnímu vypořádání s novoplatónským (a tedy platónským) řešením dochází v souvislosti s kritikou celé řady filosofů a filosofických směrů. Tak uznávali podle Tomáše někteří pouze látkovou příčinu, a následkem toho považovali řád za věc náhody. Jiní, jako např. Avicenna, připisovali mnohost a různost pouze příčině účinné: když první jsoucno poznává samo sebe, vytváří jako jedinou zapříčiněnou věc první inteligenci, kterou již nedosahuje dokonalosti prvního jsoucna, neboť se do skutečnosti začíná mísit možnost (*potentialitas incepit admisceri actui*). I tento přístup musí nakonec řád universa pojímat jako náhodný. Další myslitelé zaujali nesprávný postoj k formální příčině, jako např. manichejci: z faktu, že Bůh je nanejvýš dobrý, usuzovali, že Bůh je tvůrcem pouze nejlepších věcí, totiž duchovních a neporušitelných.

A dostáváme se konečně k platonikům, jimž Tomáš vytýká nesprávný přístup k příčině účelové. Následující pasáž, kterou uvádím opět i v originále, považuji za klíčovou pro další rozlišování novoplatónských duchů – a to až k nejnovějším filosofickým směrům:

*Alii vero circa debitum causae finalis erraverunt, sicut Plato, et eius sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset. („Jiní pak chybovali vůči účelové příčině, jako Platón a jeho následovníci. Tvrdili totiž, že Boží dobrotě, jak ji poznal a miloval, by mělo odpovídat vytvoření takového universa, že by ten nejlepší vytvářel to nejlepší. Což by mohlo být pravdivé jen potud, pokud přihlídneme jen k tomu, co jest; nikoli však, pokud přihlídneme k tomu, co být může; a co je takto nejlepší, má to z největší Boží dobroty. Boží dobrota není však tomuto universu zavázána natolik, že by nemohl učinit jiné universum lepší, či méně dobré.“)*⁴⁰

Na první pohled je patrné, jaké důsledky má toto Tomášovo pečlivé rozlišování a domýšlení pro všeobecně rozšířenou formulaci *bonum est diffusivum sui* – „dobro se nemůže nešířit“. Bez takřka minuciózního distingování může být i taková na první pohled zcela jasná věta nakonec zavádějící. Pouze ti, kdo se zde důkladně vypořádají se všemi „pro i proti“, pochopí Tomášův závěrečný verdikt, který považuji za mimořádně přínosný i pro veškeré (zejména křesťanské) budoucí diskuse o stvoření, vesmíru a řádu – včetně problému jiných možných světů (otázky kosmologie a cizích civilizací):

³⁹ THOMAS AQUINAS. Quaestiones disputatae de potentia 3. 16 c. 88.

⁴⁰ THOMAS AQUINAS. Quaestiones disputatae de potentia 3. 16 c. 20.

Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi. („Tak je tedy třeba říct, že z prvního Jedna vyšla mnohost a různost stvořených věcí nikoli z nutnosti dané látkou, ani na základě omezené možnosti, ani z dobroty, ani ze závazku být dobrý; nýbrž z řádu moudrosti, aby byla v různosti stvořených věcí založena dokonalost universa.“)⁴¹

Nemohu se zde dále věnovat Tomášovým pronikavým a mimořádně inspirativním odpovědím na všech dvacet čtyři námitek. Domnívám se však, že i zde předložené vybrané texty postačují pro hlubší než běžnou komparaci Kusánova a Tomášova pojetí vztahu jednoho a mnohého, resp. vycházení mnohého z jednoho (v křesťanském pojetí Božího stvoření). Větší pozornost by zde mohla vrhnout více světla i na stále přetrvávající spory o takové osobnosti, jako jsou na Kusána (novoplatónsky) navazující Bruno, ale i Galilei, Leibniz a další. A týká se to i nejnovějších otázek, jak je nastoluje např. Feyerabend.⁴²

Podivuhodné úvahy Petra Vopěnky⁴³

Poslední poznámky nás přivedly až do současnosti, v níž je problém vztahu jednoho a mnohého stále živý. Nejnověji o tom přesvědčují úvahy Petra Vopěnky, zejména jeho kniha *Meditace o základech vědy*. V tomto díle formuluje Vopěnka (nikoli bez záměru korigovat Descartovy *Meditationes de prima philosophia* a s nimi veškeré směřování moderní vědy) kromě jiného svůj pozoruhodný „... zákon rovnováhy množství a modalit bytí: Hranice velikosti množství nějakých jevů je přímo úměrná výši modalit jejich bytí. Jinými slovy, čím vyšší modalitu bytí nějaké jevy mají, tím méně jich může být vytvořeno. Nebo též čím více jich vytvoříme (čím více jich vznikne), tím nižší modalitu bytí budou mít (tím méně hodnotné bude jejich bytí).“⁴⁴

Dále pak dovozuje, že již v samotném množství je dáno, že vznikání je podmínováno zánikem, totiž v tom smyslu, že nedochází-li při vznikání k odpovídajícímu zánikání, dostaví se degradace toho, co již vzniklo či vzniká. Zde můžeme vzpomenout na epochální formulaci z Aristotelova spisu *O vzniku a zániku*: vznik je zánikem nejsoucna, zánik je vznikem nejsoucna. Bude stát ještě mnoho úsilí, než se nám podaří

⁴¹ THOMAS AQUINAS. *Quaestiones disputatae de potentia* 3. 16 c. 88–89.

Idea řádu je jedním z duchovních pilířů (ne-li ústředním) západního světa; srv. KRINGS, Hermann. *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Halle 1941; Hamburg 1982².

⁴² FEYERABEND, Paul Karl. *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London 1975. (Český překlad: *Rozprava proti metodě*. Praha 2001.)

⁴³ FLOSS, Karel. Krátké zamyšlení filosofa (nebo teologa?) nad Vopěnkovými *Meditacemi*. In: FIALA, Jiří (ed.). *Charisteria Sidonio Neubauero sexagenario*. Praha 2002, s. 100–105.

⁴⁴ VOPĚNKA, Petr. *Meditace o základech vědy*. Praha 2008, s. 122.

uvést tyto a podobné přístupy do přehledných souvislostí (včetně výše uvedených ontologických úvah Tomáše Akvinského).

Svérazně hovoří Vopěnka též o onom Jednom a o jeho vztahu k mnohosti a různosti. Říká, že nejvyšší modalitu bytí může mít zřejmě jen Jeden, vedle něhož by mohla stát již jen nicota, a že kdyby se tento Jeden rozhodl vytvářet i jiná jsoucna (zejména určité vyšší modality), zaplatil by za to ponížením své vlastní modality bytí.

Je otázka, zda a jak bychom podobné úvahy mohli převést do ontologie a pak dále do teologie. V každém případě zde tušíme další stopy svérázného novoplatonismu, vůči němuž by především Tomáš uvedl vážné výhrady.

Některé myšlenkové postupy pojí Vopěnku s matematizujícím Kusánem, přičemž bude pro mnohé překvapením, že jde opět (ostatně jak jinak ve vodách novoplatonismu) o triadismus.⁴⁵ Vopěnka totiž pracuje se svéráznou triádou, kterou navíc nazývá fundamentální, neboť ji prohlašuje za základ veškerého svého uvažování. Jde 1) o osvětlenou část jevu; 2) o neosvětlenou část jevu; 3) o obzor, který mezi oběma částmi probíhá a tak utváří náš přirozený reálný svět (je eidopoietický).

Mám v úmyslu využít těchto Vopěnkových podnětů při dalším rozvíjení svých trinitárních úvah; zdá se mi totiž, že Boží skutečnost by bylo možno v této optice vykládat např. tak, že Otec by byl pojímán jako stránka neosvětlená, Syn osvětlená, přičemž Duch Svatý by byl oním horizontem, který nám pomáhá pochopit slova evangelia „Kdo vidí mne, vidí Otce“. Ostatně již při jiných příležitostech jsem připomínal jako prazáklad veškeré fenomenologie v širším slova smyslu Anaxagorův zlomek *opsis adélón ta fainomena* („jevy jsou viděním nezjevného“).

* * *

Již z letmého srovnání uvedených tří myslitelů snad vyplývá, že problém vztahu jednoho a mnohého je nejen závažný, ale též stále živý. Je to vlastně problém problémů, úhelný kámen vší filosofie a teologie, je to nepřetržitě zodpovídání Plótiňovy otázky, proč nezůstalo u Jedna a jaké důsledky plynou z toho, že u něho nezůstalo. Přitom stojí jistě za pozornost, že realisticky optimistické řešení nabízí zřejmě nejspíše Tomáš Akvinský.

⁴⁵ S motivy z křesťanské triadiční dogmatiky se u Vopěnky setkáváme častěji. Tak ve své práci píše o Bohočlověku: „Poznamenejme ještě, že pro novověkou evropskou vědu se stal – aniž si toho byla vědoma a aniž by to byla ochotna vůbec připustit – právě Bohočlověk zárukou její objektivity. Objektivní jsou pro ni totiž takové jevy, které nejsou závislé na pozorovateli nebo pozorovacím stanovišti, a přesto jsou zkoumatelné, tedy v jistém smyslu pozorovatelné někým, kdo je oproštěn od všech lidských nedostatků a navíc je schopen pojmut reálný svět jako celek. A právě takového objektivního pozorovatele novověké vědě nenápadně v osobě Bohočlověka podstrčila středověká teologie. Kromě toho, protože Bohočlověk je schopen umístit celý reálný svět před obzor ohraničující jeho možnosti zrakového vidění, mohla novověká přírodověda vložit celý reálný svět do klasického geometrického prostoru.“ Viz VOPĚNKA, Petr. *Calculus infinitesimalis. Pars prima*. Praha 1996, s. 16.