

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA FILOZOFIE A PATROLOGIE

KATOLICKÁ TEOLOGIE



Petr Dvorský

**Tomášův teologický determinismus morálního
zla**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

VEDOUCÍ PRÁCE

Mgr. Petr DVOŘÁK, Ph.D.

OLOMOUC 2016

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl veškeré použité prameny a literaturu.

V Olomouci dne 10. 4. 2016

Poděkování

Děkuji především vedoucímu práce Mgr. Petru Dvořákovi, Ph.D., za vstřícné přijetí, cenné rady a trpělivost. Děkuji dále PhDr. Štěpánu Martinu Filipovi, Th.D., a Philippu-Marie Margelidonovi za upozornění na užitečnou odbornou literaturu. Dík patří také Mgr. RNDr. Martině Věře Štěpinové, Ph.D., za ochotu konzultovat některé problémy stran Tomášovy koncepce dobra, dále Mgr. Janě Plátové, Ph.D., a Mgr. Gabriele Piáčkové, Th.D., za rady při interpretaci některých jazykově komplikovanějších pasáží. Zvláštním způsobem děkuji Fabio Schmitzovi za poskytnutí elektronické verze jeho podnětné licenciátní práce v době, kdy ještě nebyla vydána.

Obsah

Úvod	5
I. Titulní pojmy	10
I. 1. Morální zlo	10
I. 1. 1. Dobro	10
I. 1. 2. Zlo	17
I. 1. 3. <i>Peccatum</i>	20
I. 2. Bůh	22
I. 3. Determinismus?	26
I. 3. 1. <i>Status questionis</i>	26
I. 3. 2. Argumenty v neprospěch deterministické interpretace	28
I. 3. 2. 1. Antecedentní vůle Jana z Damašku	28
I. 3. 2. 2. Nepoznatelnost na základě příčin a Boethius	31
I. 3. 2. 3. <i>Causa sufficiens</i>	32
I. 3. 2. 4. Boží <i>liberum arbitrium</i>	34
I. 3. 3. Argument ve prospěch determinismu – <i>scientia artificis</i>	35
I. 3. 4. Závěr první části	39
II. O stromech a holenních kostech	39
II. 1. <i>Libertas</i>	39
II. 1. 1. <i>Coactio</i>	41
II. 1. 2. <i>Causa sui</i>	45
II. 2. Kontingence	49
II. 2. 1. <i>Liberum arbitrium</i>	49
II. 2. 2. <i>Profundens totum ens</i>	52
II. 2. 3. <i>Invariabilis</i>	54
II. 2. 4. <i>Causa deficiens</i>	57

II. 2. 4. 1. Slunce a strom	57
II. 2. 4. 2. <i>Defectibile deficit</i>	60
II. 2. 4. 3. <i>Motio resistibilis</i>	63
II. 3. <i>Causa defectus</i>	65
III. O Slunci a lodivodovi	72
III. 1. <i>Debitum naturae</i>	72
III. 2. Zavřené oči	76
III. 3. <i>Voluntas antecedens</i>	81
III. 3. 1. <i>Intellectus distinctionis</i>	82
III. 3. 2. <i>Ordo inordinationis</i>	92
Závěr	97
Abstrakt	98
<i>Sommaire</i>	98
Poznámka k citovaným textům	99
Seznam zkratk a zkrácených názvů Tomášových i jiných děl	99
BIBLIOGRAFIE	100
Elektronické zdroje	100
Publikované tištěné zdroje	100
Jiné	103

Úvod

„Boetius, in *I de Cons. introducitur quendam philosophum quaerentem: si Deus est, unde malum?*¹

Esset autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est.“

Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 10.²

1. Boethiem výše evokovaný problém lze patrně bez velkého váhání označit za jeden z na současném Západě nejpopulárnějších argumentů v neprospěch existence tradičně koncipovaného³ Boha: jak by mohly ve světě vytvořeném a řízeném neomezeně dobrou a moudrou všemohoucí bytostí existovat epidemie, hladomory a koncentrační tábory? Jednou z nejpopulárnějších odpovědí (má-li se za to, že je možné a slušné pokoušet se o odpověď) je kauzální redukce problematického fenoménu na morální defekty svobodných tvorů⁴; ty jsou takto považovány buď za přímou příčinu ostatních typů zla, či alespoň za motiv opravňující dokonale spravedlivého Boha k připuštění posledně zmíněných jakožto adekvátního (ať už medicínálního či jiného) trestu.⁵ Morální zlo samotné je v takovém případě zpravidla považováno za v praxi nevyhnutelnou cenu svobody tvorů, svobody, která by vzala za své, kdyby se Bůh jal kontrolovat jejich rozhodování, a jejíž hodnota vyvažuje negativní důsledky zřeknutí se takovéto kontroly.

2. Není naším úmyslem zde posoudit, v jaké míře mohou být různé varianty tohoto typu protiaargumentace přijatelné samy o sobě, či z pohledu toho kterého posvátného textu (nebo na něm založeného náboženského směru). Je zřejmé, že předpokládají určité oslabení ne-li v pojetí Boží

¹ Srov. BOETHIUS, *De consolazione philosophiae*, l. 1, pr. 4. Za „nějakého filosofa“ byl považován Epikuros (takto podle *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, sv. 67, str. 11), srov. fragment 374 in LACTANTIUS, *De ira Dei*, kap. 13.

² Vzhledem ke zvolenému tématu jsou v této práci masivně přítomny odkazy na texty Tomáše Akvinského. Za účelem omezení rozsahu poznámkového aparátu budeme v takovém případě zpravidla uvádět pouze název díla (či jeho obecně srozumitelnou zkratku) a souřadnice textu v něm. Obdobně postupujeme u ostatních klasických děl, kde nicméně uvádíme rovněž jméno autora, není-li zřejmé z kontextu. U moderních autorů uvádíme obvykle příjmení a číslo stránky, v nutných případech rovněž název citovaného textu – vždy tak, aby bylo možné na základě toho, co je uvedeno, dohledat zbývající údaje v Bibliografii.

³ Máme zde na mysli koncepce, v nichž se Bohu připisuje (v nějakém slova smyslu) neomezená moc, poznání a (také morální) dokonalost, spolu s autorstvím světa a vládou nad ním.

⁴ Srov. JUDISCH, str. 165n.

⁵ Velice radikální formou tohoto přesvědčení byl např. model navržený ORIGENEM v jeho díle *O principech*, (srov. zvláště lib. I, cap. 7 a lib. II, cap. 1), jemuž se více či méně výrazně přibližují některé ze současných interpretací nauky o dědičném hříchu, (takto např. LÉONARD, ANDRE-JOSEPH, *L'eschatologie peut-elle éclairer la protologie, du paradis céleste au paradis terrestre ?*, příspěvek přednesený při Colloque Revue Thomiste 2015: Saint Thomas et eschatologie (24. – 25. 4. 2015) – akta čekají dosud na vydání).

vše-moci, tedy alespoň jeho vše-vlády; takto se stavějí, přinejmenším na první pohled, do konfliktu mimo jiné s teologickými tradicemi (a jimi užívanými argumenty) připisujícími univerzální rozsah Boží kauzality. Cílem naší práce je prezentace kruciálního bodu řešení, jež je v mnoha směrech alternativní, a jež bylo, jak se domníváme, vypracováno v rámci jedné z oněch tradic Tomášem Akvinským – řešení, jehož klíčovou charakteristikou je právě zasazení do (a založení v) kontextu teze popírající existenci jakýchkoli limitů Boží vlády/kauzality. Tuto tezi kvalifikujeme jako **teologický determinismus** v následujícím slova smyslu⁶:

Je nutné, že pravdivost všech logicky kontingentně pravdivých propozic má v posledku svůj poslední postačující explikativní princip v eficientní kauzalitě Boha.⁷

3. Cíl práce má dva aspekty.

3. 1. První z nich je historický. Jak uvidíme, mínění stran toho, jakou pozici Tomáš v naší problematice ve skutečnosti zastával, jsou poměrně různorodá. Řadou komentátorů (by) tak bylo jeho označení za deterministu považováno za nepřijatelné, jednostranné, či alespoň nesamozřejmé. Uvidíme rovněž, že tato diverzita je alespoň částečně založena na reálné obtížnosti harmonizace jednotlivých Tomášových tvrzení dotýkajících se nějakým způsobem naší problematiky. Náš text si nečiní nárok na to být zmapováním a kompletní analýzou všech pro toto téma zásadních složek Tomášova diskurzu. Některých zásadních témat (např. Tomášova pojmu „*motio*“) se pouze dotkneme; také ve většině ostatních případů podáme pouze souhrnnou prezentaci jeho pojetí, bez detailnějšího rozboru jeho případné diversifikace z diachronního hlediska. Máme nicméně v úmyslu

⁶ Srov. GRANT, *Aquinas among Libertarians...*, str. 228. Pokud není řečeno jinak, „teologický determinismus“, „determinismus“ a odvozené termíny mají v naší práci vždy níže uvedený význam. Jak je patrné, naše definice ponechává zcela stranou otázku možné existence svobody (či svobodného rozhodování) u bytostí pod Božím kauzálním vlivem. Nejedná se tedy o determinismus ve smyslu SHANLEY, *Beyond libertarianism...* str. 70, který by svobodu popíral. V interpretaci, kterou prezentujeme, je Tomáš kompatibilista – determinismus v našem slova smyslu je pro něj slučitelný jak se svobodou vůle, tak se svobodným rozhodováním (srov. níže II. 1 – 2).

⁷ Postačujícím explikativním principem myslíme něco, co samo o sobě umožňuje podat úplnou odpověď na otázku: „Proč se má věc právě takto?“ (již zde odlišujeme od otázky „Proč je zřejmé, že se má věc právě takto?“). Otázka se může týkat jakéhokoli určení jakékoli entity jakéhokoli řádu (např. pravdivosti výroku, existence věci...), úplností odpovědi myslíme jen to, že její pravdivost implikuje pravdivost výroku říkajícího, že věc se má právě takto (nejedná se tedy například o úplný výčet všech jejích antecedentů...). Postačujícím explikativním principem může být také identita explikované „věci“ samotné. Mezi explikativním principem a tím, co je explikováno může platit logická ekvivalence (jako je tomu v našem případě), jejich vztah je nicméně asymetrický v tom smyslu, že existence (jedná-li se o možně reálnou entitu) či pravdivost (jedná-li se o výrok) explikativního principu nemůže být implikována identitou explikovaného, neplatí-li totožnost mezi explikujícím a explikovaným.

uskutečnit zde trojí. 1) ukázat, že počínaje autorovými nejranějšími díly existují velmi závažný důvod pro přijetí jeho deterministické interpretace; 2) prezentovat všechna nám známá Tomášova tvrzení, která byla použita jako argument v neprospěch jeho deterministické interpretace; 3) na základě analýzy obsahu, kontextu a zdrojů těchto tvrzení ukázat, že nepředstavují dostatečný důvod pro to, aby byl jeho pozici přisouzen ať už indeterministický, či v této otázce zásadně nekoherentní postoj⁸. Naším hermeneutickým pravidlem přitom bude, že interpretovat autorova různá tvrzení způsobem, který by implikoval synchronní nekoherenci jeho diskurzu, lze pouze v případě, kdy neexistuje rozumně myslitelná alternativa.

3. 2. Druhý aspekt cíle naší práce lze označit za spekulativní.

3. 2. 1. U Tomáše má morální zlo ve více směrech prvenství vůči ostatním typům zla, mimo jiné také jako jejich částečné vysvětlení.⁹ Nejedná se ale o prioritu prvního, další explikaci již nevyžadujícího, principu. Tomáš toto zlo rovněž neprezentuje jako nevysvětlitelné infrainteligibilní mystérium. Je pro něj prostě předmětem vyžadujícím další, fundamentálnější, analýzu. Ta se ovšem musí vyrovnat s obtížemi dosahujícími zde v rámci problematiky, k níž patří, svého paroxysmu: aporie „Bůh-zlo“ (umocněná zmíněným přesvědčením o prioritě morálního zla) se propojuje s aporií „Bůh-svoboda“, již s sebou nese deterministická teze.¹⁰ Jak jsme již řekli, nemáme v úmyslu zde argumentovat ve prospěch toho, že Tomášovo řešení je jediné možné. Nemáme zde rovněž prostor pro jmenovitou konfrontaci všech relevantních námitek, které byly vzneseny proti deterministicky

⁸ S posledně zmíněnou možností neztotožňujeme připuštění výskytu disidentských textů. Disidentskými texty zde míníme v autorově díle ojediněle se vyskytující tvrzení, jež nelze dobře sladit s ostatními (a jejichž výskyt nelze ani dobře vysvětlit vývojem autorových názorů), které ale vzhledem ke svému velice izolovanému charakteru nekonstituují v rámci autorova díla srovnatelně významnou alternativu ke koncepci plynoucí z většinově zastoupené pozice. Příkladem disidentských textů u Tomáše může být tvrzení implikující podle všeho možnost nechtít Boha *in patria* v *De veritate*, q. 22, a. 6, co., nebo identifikace blaženosti v první řadě s *fruitio* a nikoli s *visio* v *Super Mt.*, cap. 25, l. 2.

⁹ Morální zlo je zlem v nejsilnějším slova smyslu (formální priorita, srov. *STh.*, I^a, q. 48, a. 6, co.) a jeho existence je *de iure* nezávislá na ostatních zlech (srov. hřích anděla např. v *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 107 – 110); *de facto* je příčinou relevantních charakteristik jejich výskytu ve světě, jak jej známe (eficientní priorita, srov. *STh.*, I^a, q. 94 – 102; I^a-IIae, q. 85; „*nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere ..., nisi peccato praecedente vel in persona vel saltem in natura...*“ *De malo*, q. 1, a. 4, co.).

¹⁰ Jestliže Bůh zapřičiňuje volní akty nemorálně jednajícího člověka, tento člověk se zdá nebýt svobodný a tedy ani zodpovědný za své jednání, není pro ně tedy hoden hany, spravedlnost společenských i jiných sankcí se hroutí a není vlastně vůbec jasné, v jakém slova smyslu lze ještě hovořit o morálním zlu. Navíc, pokud morální zlo neexistuje alespoň v nějakém ohledu nezávisle na Bohu, neodporuje jeho vůli, a to se zdá neslučitelné s Božím atributem dokonalého Dobra – už samotné nevyužití moci zlu zabránit se zdá konstituovat morální defekt.

pochopené Tomášově pozici, či které by proti ní vzneseny být mohly. Interpretace zmíněná v 3. 1. nám nicméně umožní prezentovat Tomášovu koncepci jako **funkční explikativní model**, který není v bezprostředně zřejmém rozporu ani sám se sebou, ani s žádnou evidentní daností. Aniž bychom přitom popírali některé slabiny teoretického rámce, ve kterém jej náš autor aplikuje, či jeho příležitostnou nedotaženost, domníváme se, že samotná prezentace jeho konstitutivního obsahu může představovat přínos pro dodnes trvajících diskuzi nad tématy, jichž se týká.

3. 2. 2. Domníváme se, že tuto diskuzi lze smysluplně vést jak na teologické, tak na filosofické rovině a naším úmyslem je pojednat Tomášovu tematizaci problému z druhého ze zmíněných úhlů pohledu. Zde by bylo možné vznést metodologické námitky: našemu tématu by mohl být přisuzován čistě teologický charakter, diskvalifikující je z oblasti filosofické reflexe. Krátký pohled do dějin filosofie nicméně ukáže, že obě výše zmíněné aporie v ní mají takřkajíc domovské právo, a to nejen nakolik se Bůh či náboženství mohou stát předmětem filosofova zájmu pro ně samotné.¹¹ Navíc, nezávisle na hodnotě, již má řešení našeho problému pro některou z těchto oblastí či samo o sobě, je také třeba nepřehlédnout přínos spojený s vypracováním obecněji užívaných pojmů (např. svoboda), k němuž dochází v jeho rámci.

3. 2. 3. Je pravda, že námi probíraný autor se k otázce vyjadřuje z pozice křesťanského teologa. Tento jeho postoj však není, nakolik není ztracen ze zřetele, nepřekonatelnou překážkou pro filosofické využití jeho diskurzu. Významná část jeho argumentace si nárokuje být *de iure* nezávislou na křesťanském zjevení, a Tomáš má v úmyslu i tam, kde tomu tak není, podávat řešení problémů, jež jsou přinejmenším rozumově přijatelná. Pokud jde o pozitivní důvody, pro něž je seznámení se s pozicí středověkého myslitele filosoficky zajímavé, domníváme se, že (když odhlédneme od vlivu, jež měla v následných dějinách myšlení) lze uvést alespoň dva:

3. 2. 3. 1. *Primo*, autor se pokouší obhajovat relativně velmi silnou teistickou pozici, aniž by

¹¹ Necháme-li stranou případy, kde je Bůh nutnou komponentou metafyzického či kosmologického systému, vzpomeňme např. epistemologický význam Boží pravdivosti u DESCARTA (např. *Meditace o první filosofii*, med. IV – VI); důležitost nauky o prozřetelnosti pro občanský život u PLATÓNA, *Zákony*, kn. 10; či význam Boha pro praktický rozum u KANTA, *Kritika praktického rozumu*, P. I, liv. 2, kap. 2, V, str. 759 – 768 (citováno podle KANT, EMMANUEL, *Œuvres philosophiques*, tome 2, Paris, Editions Gallimard, 1985).

nepříjemně oslabil ať už pojetí reality konstituující druhý pól jím řešeného problému (svoboda, zlo) nebo kompetenci reflektujícího subjektu problém posoudit. Důvody, jež jej k tomu vedou, jsou sice úzce spjaty s celkem jeho myšlení, aplikovatelnost jeho řešení je však na něm z velké části nezávislá. Teistický myslitel si tak může koherentně přisvojit celek či alespoň podstatnou část Tomášova řešení problému, aniž by byl nucen sdílet např. jeho koncepci Boží jednoduchosti či impassibility; jednotlivé elementy tohoto řešení (např. otázka deficientní kauzality neposkytnutím pomoci) jsou *a fortiori* uplatnitelné u některých slabších teistických pozic.

3. 2. 3. 2. *Secundo*, jestliže Tomášova odpověď na problém zla je v mnoha směrech alternativní k nejběžnějším způsobům, jimiž se k otázce zpravidla přistupuje dnes (a to i v rámci myšlenkových proudů považujících se za dědice Tomášova myšlení), je to dáno v důležitých ohledech alternativním vypracováním některých klíčových pojmů. Seznámení a konfrontace s tímto rozdílem je dobrou příležitostí pro prohloubení kritické reflexe vlastního způsobu jejich chápání.

4. Vzhledem k úhlu pohledu vlastnímu naší práci ponecháme zpravidla stranou specificky teologické aspekty Tomášovy reflexe (např. exegeze pro téma relevantních biblických textů či detaily nauky o dědičném hříchu), totéž platí pro eventuální psychologicko/morální či sociologicko/historické podmíněnosti autora¹² – výjimkou jsou případy, kdy je jejich zmínka nutná či prospěšná pro pochopení našeho vlastního tématu (např. zdrojové texty některých jeho pojmů). Prezentaci rozdělíme na tři části:

4.1 Cílem první kapitoly je poskytnutí informací potřebných pro základní uchopení problému. Přesný význam, jež mají u Tomáše pojmy konstituující vymezení našeho tématu, není pro současného čtenáře automaticky dostupný; některé z pasáží s nimi pracující reflexe se tak mohou snadno stát zdrojem nesrozumitelnosti či dokonce protismyslu. V prvních dvou podkapitolách se tedy osvětlením Tomášových koncepcí zla a Boha pokusíme předejít tomu, aby k podobným nedorozuměním docházelo již na úrovni nadpisu práce. Ve třetí podkapitole nastíníme problematiku námi probíraného determinismu: zběžně uvedeme alternativní návrhy interpretace Tomášových

¹²Zajímáme se primárně o Tomášův determinismus, nikoli o Tomáše deterministu.

textů, seznam důvodů, jež se zdají být v rozporu s jeho deterministickou interpretací a stěžejní důvod ve prospěch této interpretace.

4. 2. Tématem druhé kapitoly budou textové a systematické obtíže, jež jsou za deterministického předpokladu spjaté s Boží přímou kauzalitou. V první podkapitole pojednáme Tomášův pojem svobody vůle, ve druhé pojem kontingence a svobodného rozhodování, ve třetí možnosti eficientně-kauzálního vztahu vůči zlu.

4. 3. Ve třetí kapitole pojednáme obdobné problémy, jež s sebou v deterministické perspektivě nese Boží nečinnost: v první podkapitole načrtneme otázku Boží zodpovědnosti za pád, jemuž nezabránil; ve druhé provedeme analýzu některých (relativně) méně významných textů, jež se zdají odpovídat na tuto otázku způsobem, jenž předpokládá indeterminismus; ve třetí patrně nejrelevantnější skupinu textů, aplikující distinkci antecedentní vůle a konsekventní vůle, jejíž analýza nám umožní uzavřít prezentaci Tomášova pohledu na věc.

I. Titulní pojmy

I. 1. Morální zlo¹³

5. Pochopení Tomášovy koncepce morálního zla je nemožné bez pochopení jeho koncepce zla obecně. To zase vyžaduje předchůdné seznámení se s jeho koncepcí dobra: podle našeho autora „*malum ... neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum*“¹⁴. Tato podkapitola se tedy bude zabývat třemi zmíněnými body, ovšem v opačném pořadí.

I. 1. 1. Dobro¹⁵

6. Jak Tomáš definuje dobro? Pokud by se definicí myslelo jednoznačné vymezení definienda v

¹³ Cílem této podkapitoly je být syntetickým náčrtem těch rysů Tomášovy koncepce morálního zla, jež jsou stěžejní pro naše téma. Nezabýváme se tedy řadou bodů, jež by bylo nezbytné pojednat pro ucelenou prezentaci této koncepce, či koncepcí, jež předpokládá. Necháváme rovněž zpravidla stranou otázky týkající se jejich případného historického vývoje v tom či onom bodě – není nám známo, že by v této oblasti došlo u Tomáše k pro nás relevantním změnám.

¹⁴ *STh.*, I^a, q. 14, a. 10, ad 4.

¹⁵ Pro podrobnější pojednání, srov. AERTSEN, str. 290 – 334 a 400 – 407; pro srovnání Tomášovy pozice s pozicemi některých autorů, na které navazuje, srov. ŠTĚPINOVÁ, *Úvodní studie*.

rámci nějakého vyššího rodu¹⁶, pak nijak. Náš autor má za to, že „dobro“ je *nomen transcendens*¹⁷. To v první řadě znamená, že se ztotožňuje s Aristotelovým postřehem, podle nějž „dobro“ může být predikováno napříč všemi nejvyššími rody jsoícího.¹⁸ Nemá tedy jednoznačný význam a definice ve výše řečeném smyslu nepřipadá v úvahu. Tomáš jde nicméně dál: nejenže lze „dobro“ predikovat o všech typech jsoícího, „dobro“ se predikuje o všem, o čem se predikuje „jsoící“. A protože všechno dobré je také jsoící¹⁹, platí:

„X je jsoící.“ ↔ „X je dobré.“

To se zdá být přinejmenším kontra-intuitivní. Předejdeme nejprve některým nedorozuměním. Tomáš netvrdí, že „dobré“ a „jsoící“ jsou synonyma: označují sice totéž, nicméně z různého hlediska.²⁰ Tomáš rovněž netvrdí, že „X je jsoící“ implikuje „X je dobré (jakožto) X“: všichni lidé jsou podle něj dobří, ve většině případů to ale znamená, že jsou dobří pouze *secundum quid* a nikoli *simpliciter*.²¹ Co ale v takovém případě znamená, že jsou dobří? A jak Tomáš přišel na to, že by tato charakteristika měla být vlastní všemu, co je?

7. Nemožnost definovat je prostřednictvím rodu a specifické difference pro Tomáše neznámá, že dobro je něčím naprosto neanalyzovatelným. Náš autor bere za své Aristotelovo mínění, že „*bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*.“²² To pro Tomáše znamená dvě

¹⁶ „*definitio est ex genere et differentia*“ *STh.*, I^a, q. 3, a. 5, co., srov. „*ὁ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν*“ ARISTOTELES, *Topika*, 103b. „*Definitio*“ zde znamená vlastně to, čemu dnes říkáme *definiens*, definice v dnešním slova smyslu je aplikace *definitio* na *definiendum*. V dalším textu používáme slovo definice tak, jak je dnes zvykem.

¹⁷ Srov. *De veritate*, q. 21, a. 3, co. (Pro seznam a odůvodnění pojmů tohoto typu, srov. *ibid.*, q. 1, a. 1, co.) Pro další Tomášova užití termínu *transcendentia* v tomto slova smyslu, srov. AERTSEN, str. 91, pozn. 52.

¹⁸ „*ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, ..., καὶ ἐν τῷ ποιῶ ..., καὶ ἐν τῷ πρὸς τι ... καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν: οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.*“ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, 1096a. Srov. Tomášův komentář v *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 6, n. 8.

¹⁹ V kontextu tradice navazující na Platonovo tvrzení o transcendentci Dobra („...*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*“ *Ústava*, VI, 509b), zaštitěné v Tomášově době Pseudo-Dionýsiou autoritou (srov. *STh.*, I^a, q. 5, a. 2, arg. 2), není toto tvrzení tak samozřejmé, jak by se mohlo zdát. Tomáš je nicméně zastává, protože podle jeho mínění „být dobrem“ v sobě nutně zahrnuje (nějakým způsobem) „být“, srov. *De veritate*, q. 21, a. 2, co. *in fine*.

²⁰ „*quod ... sit synonymum entī ... de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum.*“ *De veritate*, q. 21, a. 1, co. S využitím Fregovského slovníku by bylo možné říct, že *nomina transcendentia* mají totožný význam, nicméně rozdílný smysl.

²¹ Dobrá kniha v běžném slova smyslu je kniha dobrá *simpliciter* (absolutně vzato). I špatná kniha ale může být dobrá *secundum quid* (po určité stránce), např. dobrá na podložení stolu. Pokud jde o Tomášův antropologický pesimismus, srov. poznámku o poměru pošetilých a moudrých v *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 2. Náš autor byl přesvědčen, že většina lidí, kteří dosáhli užívání rozumu, skončí v Pekle, srov. *STh.*, I^a, q. 23, a. 7, ad 3.

²² *De veritate*, q. 21, a. 1, co. Srov. „*καλῶς ἀπεφάνησαν τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται.*“ *Etika Nikomachova*, 1094a. Oním „dobře definujícím“ by mohl být snad Eudoxos z Knidu, nicméně u nějž měla tato formule hédonistické implikace, srov.

věci: 1) není nic, co by nemělo nějakou vnitřní inklinaci; 2) být dobrem znamená být předmětem takovéto vnitřní inklinace.²³

7. 1. Tomáš je přesvědčen, že kdyby „*agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud... Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.*“²⁴ To neznamená, že pokud by nějaká entita byla zcela pasivní, mohla by finalitu postrádat, protože vyjma Prvního činitele je všechno účinkem nějakého činitele: „*est autem idem finis agentis et patientis*“²⁵. Termínem *appetitus* se označuje buď vnitřní inklinace nějaké entity k předmětu tohoto zaměření²⁶, nebo její schopnost (*potentia*) k takovéto inklinaci.²⁷ „Vnitřní“ zde přitom neznamená pouze to, že se inklinace nachází v subjektu, nýbrž to, že je účinkem formy, jež je subjektu inklinace nějakým způsobem imanentní. Tím se liší od zaměření násilného, jež je definováno právě tím, že takovýto zdroj nemá²⁸, jež jej ale v Tomášově optice předpokládá alespoň u některého z předchůdných činitelů a jež se s ním *de facto* setkává také

ARISTOTELES, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004, str. 47, pozn. 1. Pokud jde o další více či méně úplné citace této definice u Tomáše, viz *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 37, n. 4; cap. 41, n. 5 a n. 8; cap. 47, n. 2; cap. 82, n. 4; lib. 3, cap. 3, n. 3 a n. 11; cap. 7, n. 3; cap. 16, n. 2; *STh.*, I^a, q. 5, a. 1, co.; a. 4, co., ad 1; q. 6, a. 1, arg. 2 a ad 2; a. 3, arg. 2; q. 80, a. 1, arg. 1; I^a-IIae, q. 8, a. 1, co.; q. 23, a. 2, arg. 3; q. 27, a. 1, ad 3; q. 29, a. 5, co.; q. 34, a. 2, arg. 3; q. 94, a. 2, co.; *De veritate*, q. 1, a. 1, co.; q. 22, a. 1, s. c. 2; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 6; *De malo*, q. 1, a. 1, arg. 17 a co.; a. 2, arg. 15; q. 10, a. 1, arg. 6 a co.; *De virtutibus*, q. 1, a. 7, co.; *De substantiis separatis*, cap. 20; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 115; lib. 2, cap. 9; *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 4, n. 3; l. 11, n. 9; lib. 2, l. 4, n. 2; *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 9 a n. 11; lib. 3, l. 11, n. 5; lib. 10, l. 2, n. 11; *Tabula Ethic.*, cap. 2, vox 5, expos. 1; vox 15, expos. 1; *Expositio De ebdomadibus*, l. 2 a l. 3; *In De divinis nominibus*, cap. 1, l. 3; cap. 4, l. 1 a l. 22. Definice se zdá být zcela nepřítomna v *Super Sentenciis*, to však neplatí o s ní související „finalitní“ koncepci dobra, srov. např. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3 či d. 19, q. 5, a. 1, ad 3.

²³ „*quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicuius sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus habet convenientiam cum aliquo bono.*“ *De malo*, q. 1, a. 1, co. „Být předmětem“ zde má tedy ten smysl, v němž je to, co je potenciálně viditelné, předmětem zraku – dobro je *appetibilis*, nikoli nutně aktuálně *appetitum*. V Tomášově perspektivě by ovšem bylo možné také říci i to druhé, protože každé dobro je aktuálně *appetitum* alespoň ze strany antecedentní vůle Boha, srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1, co. a *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 78, n. 6 (Tomášův pojem antecedentní vůle bude pojednán v kap. III. 3). Tomáš zdůrazňuje (proti určité exegezi výroku „Jen jediný je dobrý“, srov. *STh.*, I^a, q. 6, a. 2, ad 2), že „*quod*“ se v definici týká obecné charakteristiky, jež činí věc dobrou, nikoli jednotlivé dobré věci samotné. Tím netvrdí, že by definice zcela pozbyla smyslu, pokud by se četla oním druhým způsobem – jenom by se už netýkala dobra, nýbrž Dobra, srov. *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 11. Pokud jde o význam slova „znamená“, viz dále 7. 3.

²⁴ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 2, n. 8.

²⁵ *STh.*, I^a, q. 44, a. 4, co. Jak vidno z kontextu, „*patiens*“ zde může znamenat i předmět stvoření *ex nihilo*.

²⁶ „*appetitus nihil aliud est, quam inclinatio appetentis in aliquid.*“ *STh.*, I^a-IIae, q. 8, a. 1, co.

²⁷ „*appetitus est nomen potentiae et nomen actus: unde non est inconueniens quod ex appetitu potentiae procedat appetitus actus.*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 2, a. 1, ad 5. Tam kde Tomáš označuje termínem *appetitus* potenci, užívá nicméně obvykle pro akt odlišného výrazu, jako *amor*, *desiderium* apod., viz níže.

²⁸ „*violentum est cuius principium est extra, nihil conferente vim passo; naturale autem est, cuius principium est intra.*“ *In Physic.*, lib. 5, l. 10, n. 4.

u všech svých „obětí“.²⁹ Podle způsobu bytí formy, jíž je appetit účinkem, rozlišuje Tomáš tři základní typy³⁰: přirozený³¹, smyslový³² a intelektuální (či rozumový)³³. U každého z těchto typů pak může mít inklinace k cíli tři základní podoby. 1) pohyb k dosud nedosaženému cíli (*desiderium*) či 2) spočinutí v dosaženém cíli (např. *delectatio* či *gaudium*) jsou dva různé účinky 3) základnější tendence, jež je u Tomáše nejširším významem slova láska (*amor*).³⁴

7. 2. Spolu s jeho analogickým charakterem a univerzálním rozsahem brání podle Tomáše učebnicovému způsobu definování dobra také to, že je jedním z primitivních pojmů, jimž spontánně rozumí každá intelektem vybavená bytost.³⁵ Jeho „definice“ tudíž nemůže být konstruována z ještě fundamentálnějších pojmů; ta, kterou náš autor používá, je podle něj svého druhu definicí příčiny prostřednictvím účinku.³⁶ Jestliže ale „*ratio ... boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile*“³⁷, jak vysvětlit apetibilitu některých věcí? Tomáš odpovídá, že jsou apetibilní jen natolik, nakolik jsou hodnocena jako dobrá.³⁸ Je si rovněž vědom, že existuje dobro, před nímž má subjekt sklon utíkat – *bonum arduum*. Pro ně je ale typické, že je i navzdory obtížím, jež jsou s ním spojeny a před kterými vlastně subjekt prchá, přitažlivé.³⁹ Dobro tedy v každém případě „*habet rationem finis*“⁴⁰. Vrátime-

²⁹ Alespoň První Činitel nemůže mít z pochopitelných důvodů zaměření *cuius principium est extra*. A protože podle Tomáše není pouze autorem věcí určité přirozenosti, nýbrž také přirozenosti věcí samotné („*cuiusque naturae auctor sit Deus...*“ *Super Iob*, cap. 1, srov. např. *STh.*, I^a, q. 60, a. 1, ad 3 či q. 92, a. 1, ad 1), nelze inheretní finalitu upřít ani jim.

³⁰ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 8, a. 1, co.

³¹ Forma je zde přítomná reálně jakožto přirozenost věci či nějaké její charakteristiky. Příkladem může být tíže kamene či sklon intelektu poznávat. V *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 2, ad 1 Tomáš nicméně z důvodů, jež zde můžeme nechat stranou, odmítá zařadit do této skupiny inklinaci, jíž má na základě svojí esence Bůh.

³² Forma je přítomná intencionálně jakožto předmět smyslového poznání. Jedná se o vášně v nejširším slova smyslu.

³³ Forma je přítomná intencionálně jakožto předmět intelektuálního poznání. Jedná se o akty vůle, přesněji její *actus eliciti* (akty jež vůle uskutečňuje v sobě samé, jako chtění, rozhodování atd.), nikoli *actus imperati* (akty, k nimž vůle determinovala od sebe odlišnou potenci, např. chůze).

³⁴ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 25, a. 2, co.; *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 5, n. 5. Pro úplnější seznam apetitivních aktů u Tomáše, srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 23, a. 4.

³⁵ „*Bonum numeratur inter prima ...*“ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 9; „*Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum.*“ *Expositio De ebdomadibus*, l. 2.

³⁶ „*Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum.*“ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 9.

³⁷ *STh.*, I^a, q. 5, a. 1, co.

³⁸ „*Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet aestimant illud esse bonum...*“ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 10. Níže uvidíme, co to přesně znamená v případě vědomé volby morálního zla.

³⁹ „*Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, ... et ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum vel difficile.*“ *STh.*, I^a-IIae, q. 23, a. 2, co.

⁴⁰ *De veritate*, q. 21, a. 1, co. Srov. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 4, n. 2: „*Remota autem causa finali, removetur natura et ratio boni: eadem enim ratio boni et finis est.*“

li se k tvrzení, že „dobro“ a „jsoucí“ nejsou navzdory koextenzivitě synonyma, můžeme nyní říci, v čem se liší: ve smyslu „dobra“ je navíc zahrnuto ono bytí cílem.⁴¹ Přesněji řečeno, takto tomu je, pokud hovoříme o dobru v základním slova smyslu⁴². Obdobně jako u různých významů „jsoucího“, „dobro“ se nepredikuje jen o cíli samotném, nýbrž také o věcech, jež jsou s ním v nějakém (pozitivním) vztahu, např. jeho příčina či známka.⁴³ Toto rozšíření Tomášovi umožňuje aplikovat finalitní koncepci dobra na patrně všechny a pouze ty případy, kdy lze hovořit o dobru či dobrém. Znamená to ale, že má jeho definice větší hodnotu, než údajná Platónova definice člověka „neopeřený dvojnožec s plochými nehty“⁴⁴. Necháme-li stranou autoritu Filozofa či „moudrých“⁴⁵, Tomáš obvykle nepovažuje za potřebné nějak pozitivně dokládat její správnost.⁴⁶ To by se mohlo jevit zvláštním, uvážíme-li, že si je přinejmenším vědom možných námitek proti ní. Domníváme se, že tento přístup je dán již zmiňovaným zařazením dobra mezi *ea quae in omni intellectu cadunt*. „Bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis“⁴⁷, podobně jako *ens* u rozumu absolutně vzatého. Každý nějak chápe, co je to dobro, a explicitace jeho identity by se tudíž měla setkat se spontánním souhlasem všech.⁴⁸ Jedinou překážkou by mohl být zdánlivý konflikt s jinou evidentní skutečností. Má-li tudíž zcela smysl řešit tento typ problémů, platí to v Tomášově

⁴¹ „Být cílem“ není nic reálného ve věci samotné (podobně jako „být poznán“). Pojmový rozdíl mezi „dobrým“ a „jsoucím“ tedy nevyžaduje žádný rozdíl v jejich prostřednictvím pojímané věci, viz *De veritate*, q. 21, a. 1, co.

⁴² Tím samozřejmě myslíme prvotní význam slova dobro (*quantum ad modum significandi*, srov. *STh.*, I^a, q. 13, a. 3, co.), nikoli prvotní entitu, na jejímž Dobru participují všechny ostatní.

⁴³ Srov. *De veritate*, q. 21, a. 1, co. *in fine*.

⁴⁴ Srov. NOVÁK – DVOŘÁK, str. 98.

⁴⁵ Srov. např. *Expositio De ebdomadibus*, l. 3.

⁴⁶ Výjimky existují, ale nepůsobí příliš uspokojivě. V *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 9 samotném se pouze konstatuje, že dobro je *proprie* motivem apetitu. Podobně podle *Compendium theologiae*, lib. 2, cap. 9 je definice vhodná prostě proto, že pro každou věc je apetibilní její vlastní dobro. *De veritate*, q. 21, a. 1 působí dojmem, že *ratio perfectivi per modum finis* je jediné *ratio*, jež na dobro „zbývá“, má-li být zachován jeho trans-kategoriální charakter a „bytí dobra ve věcech“: definice je zde odůvodněna tímto *rationem*. V *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 3 Tomáš v závěru textu prezentuje definici jako odůvodněnou jeho obsahem (n. 11), ačkoli ji v něm samém již použil jako nezdůvodněný argument (n. 3). Ostatní argumenty zde staví na dobrotě vhodného, bytí, dokonalosti, aktuality či cíle, o nichž se následně tvrdí, že k nim vše tenduje, dále na prchání všeho před porušením, jež je zlem („*eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum*“) a na tom, že v přírodě dochází zpravidla k tomu, co je lepší. Podobně v *STh.*, I^a-IIae, q. 8, a. 1, co. je jako odůvodnění definice kladena dobrot každého jsoucího (jež byla jinde odůvodňována právě na základě obsahu této definice, viz níže 8. 1.). Cílem textu je ale v obou případech pouze ukázat, že pojednáváný činitel (činitel obecně či vůle) inklinuje vždy k dobru, a dosah argumentů tomu odpovídá. Žádný nijak nevylučuje existenci neapetibilního dobra.

⁴⁷ *STh.*, I^a-IIae, q. 94, a. 2, co.

⁴⁸ Srov. *ibid.* Podle *Tabula Ethic.*, cap. 2, vox 18, expos. 10 „*dicentes quod non omnia appetunt bonum non dicunt uerum, quia illud quod omnibus uidetur dicimus esse uerum; set hoc est communiter dictum quod omnia appetunt bonum.*“ Zde není vyloučeno, že by vedle dobra existovalo ještě něco dalšího, co je předmětem inklinace všech, hájené tvrzení tudíž není definicí dobra. Domníváme se nicméně, že Tomášovo užívání definice nasvědčuje tomu, že vnímá její epistemologickou pozici podobně, jako u tohoto tvrzení.

perspektivě v mnohem omezenější míře o pozitivním zdůvodňování definice.⁴⁹

7. 3. Má-li dobro *ratio finis*, znamená to, že dobro není ničím víc než cílem? Tato interpretace je velmi svůdná a v jejím duchu by bylo možné číst také Tomášovy popisy dobra jako dokonalého, zdokonalujícího či toho, co je *actu*. Věc je označována za dokonalou (*perfecta*), když jí nic nechybí, a toto označení má svůj původ u věcí, které dosáhly stavu, jenž odpovídá cíli procesu jejich vytváření.⁵⁰ Cíl, k němuž věc inklinuje, by tak definoval jak její dokonalost, tak to, co je pro ni dobrem a dobro by bylo z povahy věci *perfectivum*, tak jak to o něm Tomáš tvrdí. Významní interpreti Tomášova myšlení nicméně vehementně popírají, že by mu podobný redukcionismus dobra byl opravdu vlastní. Definice apetibilitou má blíž k popisu než k definici v silném slova smyslu.⁵¹ Tomáš měl rozlišovat mezi *ratio boni*, jež je fenomenologickou manifestací dobra (a jež je vyjádřena jeho „definicí“), a *natura boni*, jež vyjadřuje, čím dobro skutečně je.⁵² Kompetentní posouzení této problematiky by vyžadovalo extenzivní analýzu Tomášových textů, přesahující výrazně rámec této práce. Omezme se na následující konstatování: některé Tomášovy argumentační postupy se zdají problematické, pokud apetibilita je pouze projevem dobra.⁵³ Jiné se zdají jít spíše v opačném směru⁵⁴. V dalším budeme pro jednoduchost předpokládat, že když Tomáš definuje dobro

⁴⁹ Viz podobný přístup u jiné otázky prvních principů v *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 5, n. 6: „*philosophus non considerat huiusmodi principia tamquam faciens ea scire definiendo vel absolute demonstrando; sed solum elenchice, idest contradicendo disputative negantibus ea, ut in quarto dicitur.*“ Srov. *ibid.*, lib. 4, l. 10, n. 1s; lib. 11, l. 6, n. 17s; *Expositio Posteriorum Analyticorum*, lib. 2, l. 5, n. 4. „Pozitivní argumenty“ zmíněné výše by tedy měly vůči definici spíše ilustrativní charakter.

⁵⁰ Srov. *STh.*, I^a, q. 4, a. 1. Konformita s cílem by mohla být definující charakteristikou dokonalosti také tam, kde je dokonalost vlastněna bez jakéhokoli předchůdného procesu.

⁵¹ Srov. AERTSEN, str. 300, odkazující na *De veritate*, q. 21, a. 6: Tomáš v něm nicméně popírá, že by dobro bylo pouze *relatio*, a nikoli, že se jedná o „*something relational to an appetitus*“, jak se pokouší tvrdit citovaný autor.

⁵² Takto podle HAMONIC, *La béatitude*, str. 12 – 16, jenž cituje a schvaluje de Finance, který tímto způsobem interpretuje *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 37, n. 5. Hamonic se dále odvolává na „celou tomistickou tradici“, bohužel bez udání dalších konkrétních referencí.

⁵³ Jak to připouští také AERTSEN (str. 304) o argumentu z apetibility bytí na konvertibilitu jsoucího a dobrého v *De veritate*, q. 21, a. 2, co. Ještě závažnější je ale argumentace z předešlého článku, jež chce prokázat, že dobro nemusí přidávat nic reálného ke jsoucímu: pokud zde *ratio* dobra (*perfectivum alterius per modum finis*) není smyslem slova „dobro“, argument dává obtížně smysl. (Viz také *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 6; nezapomeňme, že význam slova „dobro“ je stejný jako u slova „jsoucí“, „jedno“ atd.). V korpusu *De veritate*, q. 21, a. 2 pak Tomáš začíná tvrzením: „*cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni.*“ Řečené beze všeho předpokládá, že neexistuje *finis*, jenž není *perfectivum per modum finis*. Další vyjádření v tomto směru: „*Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum...*“ *De veritate*, q. 1, a. 1, co.; „*bonum proprie est aliquid in quantum est appetibile...*“ *De malo*, q. 1, a. 1, co.

⁵⁴ „*nomine boni intelligitur esse perfectum...*“ *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 114. Srov. již zmiňované *STh.*, I^a-II^a, q. 8, a. 1, co. a *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 3.

jako cíl, znamená to, že je s ním lze zaměnit nejen co do významu, nýbrž i co do smyslu.⁵⁵

7. 4. Ať už je řešení výše zmíněného problému jakékoli, bude pro naši problematiku zásadní jedno:

Tomáš vymezuje pojem dobra zcela nezávisle na pojmu zla.

8. Jak náš autor dospívá k přesvědčení o koextenzivitě takto vymezeného dobra a jsoucího? V jeho díle lze nalézt alespoň čtyři různé argumenty. Zde uvádíme jen jejich stručný náčrt.

8. 1. a) Všechno inklinuje k sobě podobnému; všechno inklinuje k nějakému dobru; tedy všechno je nějaké dobro.⁵⁶

b) Vše, co má charakter cíle, má charakter dobra; bytí je cílem všeho, co je, i toho, co ještě není; bytí má tedy charakter dobra; není žádné jsoucí bez bytí, tudíž žádné jsoucí, jež by nebylo v nějakém ohledu dobré.⁵⁷

c) Každé jsoucí je (*actu*); nakolik věc je, je dokonalá (tj. dokonaná); dokonalé je apetibilní; tedy každé jsoucí je jako takové apetibilní a tudíž dobré.⁵⁸

d) Bůh je první univerzální příčina a poslední cíl/dobro všeho, vše ostatní z něj vychází nejen jakožto z eficientní příčiny, nýbrž i jakožto z dobra, tedy vše ostatní je také dobro.⁵⁹

8. 2. Z těchto argumentů můžeme podržet následující. 1) U každé entity se nachází alespoň jeden obecný aspekt, který je objektem lásky všech ostatních entit: bytí. *In concreto* je v ní ovšem zpravidla spojen s jinými aspekty, jež činí entitu nežádoucí pro významnou část ostatních, jako je tomu u *esse* vody pro oheň. Entita je pro ně tedy dobrá jakožto jsoucí, nikoli nutně jakožto tato entita. 2) Být znamená, že věc už je něco, co je jejím cílem být. Zpravidla to ale neznamená, že věc je všechno,

⁵⁵ „*eadem enim ratio boni et finis est.*“ *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 4, n. 2. V opačném případě by přinejmenším platilo, že apetibilita implikuje dobro a naopak. Tam, kde by rozdíl mezi oběma pozicemi hrál relevantní roli, na věc upozorníme.

⁵⁶ Srov. *Expositio De ebdomadibus*, l. 3; *De veritate*, q. 21, a. 2, s. c. 1. Srov. obdobně druhý argument v *De malo*, q. 1, a. 1, co., který nicméně namísto *similitudo* staví na *convenientia*.

⁵⁷ „*non enim aliquid deficit esse nisi quando iam non potest esse...*“ *In De caelo*, lib. 1, l. 29, n. 5. Srov. *De veritate*, q. 21, a. 2, co.; *De malo*, q. 1, a. 1, co. (třetí argument); *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 37, n. 4; lib. 2, cap. 41, n. 5. Tím, co ještě není, se zde myslí první materie, vymezená svým vztahem k aktu. Tomáš interpretuje tento vztah jako inklinaci. Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, ad 2. Viděli jsme ale, že příležitostně argumentuje inverzně: bytí je dobré, všichni o něj usilují, tedy všichni usilují o dobro, srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 3, n. 4; *STh.*, I^a-II^ae, q. 8, a. 1, co.

⁵⁸ Srov. *STh.*, I^a, q. 5, a. 3, co. (a, s omezením na všechny činitele, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 41, n. 6).

⁵⁹ Srov. *De malo*, q. 1, a. 1, co. (první argument). Tomáš zde chce zřejmě říct, že Bůh je zdrojem věcí také na způsob cíle, všechny věci mají tedy charakter *ad finem* (tedy prostředních cílů) a jako takové jsou dobré. Podobná argumentace v *De veritate*, q. 21, a. 2, s. c. 2 (a na základě autority v *STh.*, I^a, q. 5, a. 3, s. c) jde nicméně podle všeho spíše v linii „dobrý dělá jen dobré věci“.

co je jejím cílem být. Ze svého vlastního hlediska je tedy nutně dobrá v určitém ohledu (*secundum quid*), ne však prostě a jednoduše (*simpliciter*).

8. 3. **Nakolik tedy věc je, je pro Tomáše vždycky dobrá.** Chceme-li ji vidět, nakolik dobrá není, je třeba se obrátit jinam.

I. 1. 2. Zlo

9. Je-li dobro objektem vnitřní inklinace, čím je zlo? Protipólem dobra, něčím, od čeho má subjekt tendenci vzdalovat se.⁶⁰ Tomáš je přesvědčen, že tato druhá tendence – nenávisť (*odium*) – je vůči lásce sekundární, je vlastně její odvrácenou stranou.⁶¹ V konkrétních případech může být samozřejmě láska k X plodem nenávisti k Y (jehož X zbavuje apod.), tato nenávisť je ale v posledku vždy sama zrozena z lásky k nějakému Z (vůči němuž je Y domněle či skutečně v opozici), jež je milováno nezávisle na jakékoli nenávisti. Lze-li si dovolit transpozici do světa současné přírodovědy, hmotné objekty mají sklon opouštět prázdný prostor, protože inklinují k ostatním hmotným objektům, nikoli naopak.⁶²

10. 1. Z toho v první řadě vyplývá, že to, co je bezprostředně fugibilis, není nějaká pozitivně existující entita, nýbrž nepřítomnost něčeho, co je *appetibilis*. Nikoli ovšem jakákoli nepřítomnost – blond vlasy mohou být apetibilní, aniž by bylo zlem je nemít.⁶³ Chybějící dobro musí být něco, co by měla entita mít vzhledem ke své přirozenosti, musí být pro ni *debitum*.⁶⁴ V opačném případě

⁶⁰ „*Bonum autem habet rationem attractivi, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. et e contrario malum habet rationem repulsivi...*“ *De malo*, q. 10, a. 1, co. Srov. *ibid.*, q. 1, a. 1, co.

⁶¹ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 29, a. 2; *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 3. Nenávisť k X vyplývá ze samotného faktu, že nějaký objekt je neslučitelný s dosažením cíle lásky („*Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum.*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 3, n. 8). Poznamenejme, že české výrazy „láska“ a „nenávisť“, jež z nedostatku alternativ a v souladu s překladatelskou tradicí používáme, sugerují poněkud intenzivnější apetitivní stavy, než jaké má Tomáš nutně na mysli: ty vystihuje spíše „mít rád“ a „mít nerad“ než „milovat“ a „nenávidět“.

⁶² Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 35, a. 6, co. – Tomáš pokládá fenomény jako nárůst rychlosti padajícího předmětu při jeho přiblížení se k zemi za empirickou manifestaci této skutečnosti.

⁶³ „*Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere: ... si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia etsi natus sit habere, non tamen est debitum ut habeat;*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 5-6, n. 5.

⁶⁴ U tohoto obtížně přeložitelného slova je třeba vzít v potaz dvě významové roviny. 1) *Debitum* je pro entitu to, co je její „povinností“ (či co entita nutně potřebuje). V tomto slova smyslu je to něco, k čemu entita bezpodmínečně inklinuje, či něco, co je (alespoň za daných okolností) nutné pro dosažení toho, k čemu bezpodmínečně inklinuje, srov. *STh.*, II^a-IIae, q. 44, a. 1, co.: „*Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est ... id quod est finis, ...; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem.*“ 2) *Debitum* je pro entitu to, co je jejím „právem“, co je jí ze strany jiné entity dlužné. Pro tento význam slova, srov. *STh.*, I^a, q. 21, a. 1, ad 3: X je pro Y *debitum*, pokud patří Y, což znamená, že finalita X se nachází v Y. Zároveň je zapotřebí, aby ji Y nějakým

může být absence dobra podle Tomáše nazvána „*defectus*“, nikoli „*malum*“⁶⁵. Tato restrikce brání Tomášovu pozici rovněž proti obvinění z relativismu, jež by jeho definice dobra apetibilitou mohla vyvolávat.⁶⁶ Všechno, dokonce i lidská vůle, má svoji přirozenost a s ní spjatou nutnou inklinaci k nějakému X.⁶⁷ Dobro a zlo tedy není fundamentálně podřízeno individuálnímu vkusu, nýbrž je alespoň v obecných rysech vymezeno *debitem* určeným touto inklinací.

10. 2. *Privatio boni*⁶⁸ nicméně nevyčerpává celou extenzi pojmu zlo, je pouze jeho prvním analogátem⁶⁹ – *malum per se*. Vztahem k tomuto zlu je definováno *malum per accidens*: tím může být pozitivně jsoucí entita, například proto, že je původcem či nositelem oné privace.⁷⁰ Termín *per accidens* znamená, že je zlem v odvozeném slova smyslu, není popřením toho, že je „skutečným“ zlem. Vlk je pro ovci *fugibilis* jen v závislosti na svém sklonu zbavovat ji tělesné integrity – to ale nijak neumenšuje skutečnost, že je pro ni *fugibilis*.

10. 3. Z priority lásky vůči nenávisti plyne rovněž, že zlo nemůže být nikdy *fugibilis* více, než je dobro *appetibilis*.⁷¹ Ve skutečnosti naopak platí, že „*virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia*

způsobem vyžadovalo. Posledním zdrojem všech těchto vztahů je zaměření všech věcí k Bohu. Oba dva významy mohou koincidovat: X je zaměřené k Y a Y potřebuje X k dosažení svého cíle, tudíž je vyžaduje (pro Tomáše např. vztah částí těla k celku). V definici zla jde ale primárně o *debitum* ve významu 1).

⁶⁵ „*Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat. Sed malum nomen privationis est; unde carentia alicujus, etiam si non sit natum haberi, defectus potest dici; sed non potest dici malum, nisi sit defectus ejus boni quod natum est haberi.*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 30, q. 1, a. 2, co. Srov. např. *STh.*, I^a, q. 48, a. 5, ad 1; *De malo*, q. 1, a. 3, ad 13. **„Defectus“ může mít tedy u Tomáše výrazně širší význam, než české „defekt“ – tato skutečnost je zásadní pro pochopení některých jeho tvrzení, jež budeme analyzovat dále.**

⁶⁶ Relativismus na rovině poznání, je-li apetibilita pouze manifestací dobra, na rovině bytí, je-li jeho synonymem.

⁶⁷ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 10, a. 1, co. Přirozenost subjektu tak umožňuje (do jisté míry) racionálně určit, za jakých podmínek je ten který subjekt dobrý nebo špatný jakožto subjekt tohoto druhu – Tomáš je přesvědčen, že u části zmíněných kritérií by ani Bůh nemohl způsobit, aby tomu bylo jinak, srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 94, a. 5, co.; *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4, co.; *De malo*, q. 3, a. 1, ad 17.

⁶⁸ „*Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiat, est eius quod quis natus est habere et debet habere.*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 5-6, n. 5. V tomto slova smyslu je „*privatio debiti boni*“ pleonasmus.

⁶⁹ U tzv. atribuční analogie či predikace *pros hen* (paradigmatickým textem pro popis tohoto fenoménu je ARISTOTELES, *Metafyzika*, IV, 2, s termíny „zdravý“ a „jsoucí“ jako nejnámějšími příklady) jsou všechny způsoby užití nejednoznačného znaku (pojmu, slova) až na jeden založeny na nějakém vztahu takto označovaných skutečností ke skutečnosti, pro kterou se tento znak užívá nezávisle na ostatních. Tuto skutečnost nazýváme prvním analogátem (např. *úsia* pro „jsoucí“, dobrý tělesný stav živočicha pro „zdravý“).

⁷⁰ Srov. avicenovská taxonomie zla v *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 2. *Mutatis mutandis* by bylo možné aplikovat to, co bylo řečeno o analogičnosti „dobra“. Můžeme si všimnout, že „*malum*“ rozsahově odpovídá spíše českému „špatné“, než „zlé“: příkladem „*malum*“ ve smyslu pasivního subjektu privace může být například špatný pravopis.

⁷¹ „Zlem“ a „dobrem“ zde míníme souhrn všech zel a souhrn všech dober, jež se subjektu týkají. Zlo X (např. zmrzačenost) může být samozřejmě více *fugibilis*, než je dobro Y (např. zmrzlina) *appetibilis*, ale jen proto, že odporuje dobru Z (zdraví), jež je více *appetibilis* než Y. (Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 29, a. 3; q. 35, a. 6) To ale neznamená, že únik před X za cenu ztráty Y má v každém případě smysl – tak je tomu, pouze pokud je s ním spojeno získání (nebo záchrana) Z či jiného dobra alespoň vyvažujícího Y. Alespoň některé případy úniku prostřednictvím zničení subjektu-nositele X by tak mohly být odmítnuty jakožto kontraproduktivní.

malum.⁷² Aby se mohlo zlo projevit jakožto zlo, předpokládá to existenci milujícího subjektu, a to znamená, že vedle lásky, jež je zlem frustrována, existuje vždy nějaká láska, jež jím frustrována není, protože svého objektu dosahuje.⁷³ Nelze rovněž myslet na dobrou autonomní existenci „nečinného“ zla, jež by bylo sice *fugibilis*, nikoli však *fugitum*. Taková entita by buď měla bytí, byla by tudíž z tohoto hlediska dobrá a její špatná stránka by existovala díky této dobré stránce, nebo by bytí neměla a nebyla by. Tam, kde by zlo potlačilo veškeré dobro, vzalo by samo za své.⁷⁴

11. Jak se v této analýze situuje bolest? Je-li vzat sám o sobě, je tento apetitivní akt plynoucí z nenávisti vůči přítomnému zlu⁷⁵ svojí povahou *fugibilní* a tedy špatný.⁷⁶ Ve svém přirozeném kontextu je však navzdory tomu zpravidla žádoucí/dobrý, neboť je adekvátní reakcí na zlo, jež jej vyvolalo, a motivuje k úniku před ním. Zlem z tohoto hlediska se bolest může stát teprve v momentě, kdy má narušenost aktivní potence, z níž vychází, za následek např. její přílišnou intenzitu, blokuující užívání rozumu či hůře. Pak se ale nijak nevymyká z toho, co bylo řečeno o zlu obecně. Pro Tomáše samozřejmě není tajemstvím, že bolest, tak jako každá intenzivní stimulace, může učinit člověka neschopným vnímat cokoli dalšího.⁷⁷ To ale nemění nic na tom, že ono další stále existuje. I když je tedy uprostřed utrpení preference nebytí před bytím v Tomášově optice možná a vcelku pochopitelná, neznamená to, že by zlo bolesti mohlo být něčím víc než částečným umenšením dobra.

⁷² *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 6. Srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 3, ad 3; *STh.*, I^a-IIae, q. 60, a. 5, ad 4.

⁷³ To znamená, že zlo nemůže nikdy subjekt připravit o veškeré dobro z diachronního hlediska. Jak je tomu ze synchronního hlediska v případě zničení subjektu? I v takovém případě zůstává jeden z dobrých aspektů, jenž konstituoval jeho existenci – potencialita k jeho formě, srov. *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 117, spojená navíc zákonitě s jinou dobrou formou, srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 11, n. 5. Tomáš nepřipouští, že by mohlo reálně dojít k naprosté anihilaci jakékoli jednou existující entity: Bůh nemůže neexistovat (viz níže I. 2.), tvorové by absolutně vzato anulování být mohli, nikoli však vezme-li se v potaz řád Boží prozřetelnosti, srov. *STh.*, I^a, q. 104, a. 3 – 4.

⁷⁴ „*Si malum integrum sit, seipsum destruet*“ *STh.*, I^a, q. 49, a. 3, co. Tomáš dává univerzální platnost Aristotelovu tvrzení (srov. „*τὸ γὰρ κακὸν καὶ ἑαυτὸ ἀπόλλυσι, κἄν ὀλόκληρον ἢ ἀφόρητον γίνεταί.*“ *Etika Nikomachova*, 1126a), jež se původně týkalo pouze nemožnosti koexistence všech excesů u jedné osoby.

⁷⁵ Takto podle *STh.*, I^a-IIae, q. 35, a. 2, co. Tomášův slovník není stabilní: podle *Super Sent.*, lib. 3, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, co. označuje termín „*dolor*“ ve vlastním slova smyslu senzorký akt, zpravující o fyzickém poškození; odpovídající apetitivní akt je nazýván *tristitia* (což je v *Sumě* označení pro jeden druh bolesti), bolestí je nazýván pouze v širším slova smyslu.

⁷⁶ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 39, a. 1, co.

⁷⁷ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 37, a. 1.

I. 1. 3. *Peccatum*

12. Klíčovými termíny Tomášovy reflexe na téma morálního zla jsou „*peccatum*“ a „*culpa*“, jež budeme v dalším textu v souladu s tradicí překládat slovy „hřích“ a „vina“. Poznamenejme však hned od začátku, že v prvním případě se podobný překlad může snadno ukázat zavádějícím.

12. 1. Privace, jež je prvotním analogátem pojmu zla, se (alespoň u sublunárních bytostí) může nacházet na rovině jak prvního, tak druhého aktu⁷⁸: u prvního typu hovoří Tomáš o *malum naturae* (jež budeme z nedostatku alternativ překládat jako „fyzické zlo“⁷⁹), u druhého o *malum operationis*. Tomáš užívá termín *peccatum* u všech případů druhého typu⁸⁰ (s tím, že obvykle rezervuje tento termín pro defektní akt a nikoli defektnost aktu samotnou⁸¹). Nejedná se tedy nutně o morálně defektní (nebo třeba i jen hodnotitelný) akt, i když Tomáš příležitostně připouští, že užívat slovo v tomto užším slova smyslu (jak je to obvyklé v teologii), znamená užívat je v jeho vlastním slova smyslu.⁸² Klíčovou autoritou pro „definici“⁸³ hříchu je pasáž z Aristotelovy *Fyziky*, hovořící o aktivitách defektních z technického či biologického hlediska.⁸⁴ V souladu s ní je smyslem slova

⁷⁸ „*Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio.*“ *STh.*, I^a, q. 48, a. 5, co. Srov. *ibid.*, I^a, q. 65, a. 2, co.; q. 73, a. 1, co.; q. 105, a. 5, co.; I^a-IIae, q. 3, a. 2, co.; *In De caelo*, lib. 2, l. 4, n. 5. Tradičním příkladem rozdílu mezi prvním a druhým aktem je rozdíl mezi poznáním a užitím tohoto poznání, srov. ARISTOTELES, *O duši*, 412a – 413a.

⁷⁹ Do této kategorie spadá veškeré zlo, jež není bezprostředně narušením činnosti – např. i ztráta nadpřirozených duchovních kvalit. „Přirozené zlo“ či „zlo přirozenosti“ jsou srovnatelně zavádějící.

⁸⁰ „*peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiat peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus.*“ *STh.*, I^a, q. 63, a. 1, co.

⁸¹ Srov. *De veritate*, q. 25, a. 5, co.; *De malo*, q. 2, a. 2, co.; *STh.*, I^a-IIae, q. 21, a. 1, co.; q. 71, a. 6, co. *Peccatum* tedy označuje *malum per accidens*. Sem spadá také *peccatum omissionis*, jež označuje špatnou absenci aktu, nikoli špatnost této absence, srov. *De malo*, q. 2, a. 1, co. Existují nicméně případy, kdy je výraz použit pro *malum per se*: „*Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis.*“ *De veritate*, q. 24, a. 7, co.

⁸² Srov. *De malo*, q. 2, a. 2, co.; q. 3, a. 1, co.

⁸³ O definici lze opět hovořit jen v oslabeném slova smyslu, tentokrát v první řadě proto, že *definiendum* zahrnuje privaci, srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 35, q. 1, a. 2, ad 1 („*aliquis modus definitionis incompletissimus*“). *Peccatum* se navíc používá analogicky také pro postrádání Boží milosti či pro vinnost, srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 36, q. 1, a. 5, ad 2; *STh.*, I^a, q. 63, a. 2, co. Nemá tentýž význam v sousloví *peccatum veniale a peccatum mortale*, srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 35, q. 1, a. 2, co.; ad 2.

⁸⁴ „*Ἀμαρτία δὲ γίνεταί καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην ..., ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. Εἰ δὲ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἐνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἀμαρτανομένοις ἐνεκα μὲν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἀμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἐνεκά του.*“ ARISTOTELES, *Fyzika*, 199a/b. Aristoteles zde bere existenci *hamartii* v přírodě jako danost, na jejímž základě lze dokázat, že přirozenost je finalizována, srov. *In Physic.*, lib. 2, l. 14, n. 2; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 2, n. 7. Pojednáváje otázku hříchu, Tomáš odkazuje k tomuto textu explicitně v *Super Sent.*, lib. 1, d. 48, q. 1, a. 3, co.; lib. 2, d. 35, q. 1, a. 1, co.; *De veritate*, q. 24, a. 7, co.; q. 25, a. 5, co.; *De malo*, q. 2, a. 1, co. Tatáž koncepce bez odkazu na tuto autoritu, srov. *De malo*, q. 3, a. 1, co.

„*peccatum*“ aktivita⁸⁵ nepřiměřená dosažení sledovaného cíle.⁸⁶

12. 2. Vlastním označením pro morální hřích je u Tomáše „*culpa*“.⁸⁷ Jakožto *moralis* je tento akt nositelem následujících charakteristik: 1) má zdroj v apetitivní mohutnosti, 2) má zdroj v rozumu, 3) subjekt je jeho pánem, 4) subjekt je pro něj hoden hany jakožto subjekt druhu, k němuž náleží (např. jakožto člověk). Vzájemný vztah těchto charakteristik není na první pohled zcela jasný a není vyloučeno, že se Tomáš v tomto směru vyvíjel. V *Sentenciích* je přesvědčen, že slovo „*moralis*“ je odvozeno od slova „*mos*“ ve významu „apetitivní akt“.⁸⁸ Morální věda se tudíž týká apetitivních mohutností člověka.⁸⁹ Zároveň je ale již v tomto díle moralita spojována se specificky intelektuálním apetitem – vůlí.⁹⁰ Toto omezení je velmi zdůrazněno v *Sumě* požadavkem na původ morálního aktu v rozumu⁹¹: vášně mají morální charakter jen v míře, v níž nad nimi může mít rozum kontrolu. Vůle vychází z rozumu jako taková, mohlo by se tudíž zdát, že být morálním neznamena nic jiného, než být volným. Tomáš se to také příležitostně zdá tvrdit.⁹² Takto široké pojetí by nicméně mohlo být zpochybněno charakteristikou 3)⁹³, jež je u Tomáše zpravidla (ale ne vždy) spojena s možností konat a nekonat. K tomuto problému se vrátíme později.⁹⁴ Charakteristika 4) je odvozena z předešlých. Omezme se zde na její negativní aspekt. Předmětem vůle je poslední cíl člověka, její nepřiměřenost cíli je tedy nepřiměřeností člověka jako takového. A protože je člověk příčinou jejích aktů, lze mu tuto nepřiměřenost rozumně vytýkat.⁹⁵ „*Culpare*“ je jedním ze sloves, jež takovou výtku označují.⁹⁶

⁸⁵ Striktně vzato by se mělo říci „aktivita či absence aktivity“ (vzhledem k *peccatum omissionis*). Pro odlehčení textu se nicméně budeme omezovat na první člen dvojice.

⁸⁶ Nikoli pouze aktivita nedosahující sledovaný cíl, srov. „*magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine.*“ *De malo*, q. 2, a. 1, co.

⁸⁷ Neomezuje se tedy na „stav vinnosti“, jak tomu zřejmě bylo u klasičtějších autorů, srov. heslo „*culpa*“ ve slovníku LEWIS & SHORT.

⁸⁸ Srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2, co. Vnitřní inklinace subjektu je příčinou opakovaného výskytu vnějších aktů, který je označován slovem „*mos*“ v původním slova smyslu (zvyk). Podle Tomáše bylo označení účinku přeneseno na příčinu.

⁸⁹ Srov. *ibid*; *STh.*, I^a, q. 84, pr.

⁹⁰ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 2, co.

⁹¹ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 18, a. 5, co.; a. 9, co.; q. 24, a. 1, co. Viz také *De malo*, q. 2, a. 5, ad 6 a a. 6, co.

⁹² Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 19, a. 6, co.; *De malo*, q. 1, a. 1, ad 4.

⁹³ Srov. *De veritate*, q. 25, a. 5, co.; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 76, n. 20; *STh.*, I^a-IIae, q. 1, a. 3, co. (vzhledem k definici „lidského aktu“ v a. 1). V tomto směru jdou rovněž texty jako *Super Sent.*, lib. 2, d. 28, q. 1, a. 5, expos.; d. 35, q. 1, a. 4, co.; *De malo*, q. 6, co.

⁹⁴ Viz dále 28. 3. a následující.

⁹⁵ Srov. *De malo*, q. 3, a. 1, co.; *STh.*, I^a-IIae, q. 21, a. 2, ad 2. Být příčinou zde má silnější smysl, než např. u aktu trávení, viz. dále II. 1. 2.

⁹⁶ „*peccatum, secundum quod habet rationem culpaе, non potest esse nisi in eo quod in potestate alicujus consistit: quia*

12. 3. Vina se tedy od ostatních defektních aktivit liší svojí nutnou dobrovolností a tím, že svůj subjekt činí špatným jako takový. Dalším pro naše téma podstatným odlišujícím bodem je její závažnost v rámci celku univerza. Díky univerzalitě intelektuální aprehenze, z níž vychází volní aktivita, není její poslední cíl jen posledním cílem určité oblasti, nýbrž Posledním Cílem *simpliciter*.⁹⁷ Opozice vůči tomuto Cíli je jedním z důvodů, které podle Tomáše činí z viny zlo, jež je zlem v nejsilnějším slova smyslu.⁹⁸ Známkou toho je, že dokonale dobrý Bůh může být sice příčinou zla trestu⁹⁹, nikdy však příčinou viny.¹⁰⁰ Tím se dostáváme ke druhému zásadnímu elementu vymezujícímu naši problematiku – Tomášově koncepci Boha.

I. 2. Bůh¹⁰¹

13. 1. Bůh je entita, u níž neexistuje žádná pasivní potence¹⁰², což u něj znamená v první řadě nemožnost jakékoli změny¹⁰³, nemožnost podléhat kauzalitě jakékoli jiné entity¹⁰⁴ a nemožnost neexistence.¹⁰⁵ Je vrcholně dobrý a zdroj všeho dobra¹⁰⁶; realizuje v sobě eminentně všechny myslitelné dokonalosti, včetně kognitivních (moudrost) a morálních (spravedlnost).¹⁰⁷ Je zcela jednoduchý, takže předměty predikátů, jež se o něm vypovídají absolutně¹⁰⁸, se liší jen pojmově –

ex illo defectu qui in potestate ejus consistit, homo culpatur et vituperatur“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 41, q. 2, a. 1, co.

⁹⁷ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 2, a. 7 – 8. Užíváme zde výraz „poslední cíl“ pro skutečnost, ve které dosahuje klidu apetit věci, nikoli pro skutečnost, k níž je věc v posledku zaměřena. Posledně zmiňovaná je podle Tomáše stejná pro všechny věci – Bůh. *Verbi gratia*, kámen existuje pro Boha, jeho apetit ale nedosahuje klidu přímo v Bohu, nýbrž v barycentru. Barycentrum však hraje tuto roli, jen nakolik participuje na Boží dobrosti, srov. *ibid.*, q. 1, a. 8.

⁹⁸ Jde přitom o tuto opozici samotnou, nikoli o tvorovo nedosažení Cíle, jež z ní případně může vyplynout.

⁹⁹ Srov. *STh.*, I^a, q. 48, a. 6, co.: zlo trestu (*malum poenae*) je o článek dříve definováno jako fyzické zlo, jehož obětí je subjekt mající vůli (jak ale uvidíme, tato definice je příliš úzká i u Tomáše samotného). Podle q. 49, a. 2, co. je pak Bůh příčinou veškerého fyzického zla (pokud jde o *malum operationis*, jež není vinou, ponecháváme je dále v této práci stranou). Poznamenejme, že Tomášova pozice nebyla patrně vždy takto jednoznačná, viz *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3, co. (pro stručné shrnutí problému, srov. naši poznámku 356).

¹⁰⁰ Srov. *STh.*, I^a, q. 48, a. 6, co. Pro další argumenty pro superioritu viny nad ostatními zly, srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 3, a. 2; *De malo*, q. 1, a. 5.

¹⁰¹ Není samozřejmě možné ani vhodné probírat zde bytí i jen povšechně celek Tomášovy argumentace *de Deo uno*. Spokojíme se s připomenutím pro náš problém klíčových bodů jeho koncepce, některé z nich následně rozvedeme, čímž by měl být doplněn obraz základního teologického rámce, v němž se Tomášova reflexe nad tímto tématem pohybuje. K dalším zpřesněním budeme přistupovat v momentech, kdy to bude prezentace vyžadovat.

¹⁰² Srov. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 16.

¹⁰³ Srov. *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, co. (*prima via*); q. 9, a. 1; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 1 – 32; *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 3, a. 1. Z toho vyplývá jeho věčnost, srov. *STh.*, I^a, q. 10; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 15; *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 2; d. 19, q. 2.

¹⁰⁴ Srov. *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, co. (*secunda via*); *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 33.

¹⁰⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, co. (*tertia via*).

¹⁰⁶ Srov. *STh.*, I^a, q. 6; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 37 – 41.

¹⁰⁷ Srov. *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, co. (*quarta via*); q. 4; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 28; *Super Sent.*, lib. 1, d. 2, q. 1, a. 2; pro moudrost, srov. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 94, pro spravedlnost srov. *STh.*, I^a, q. 21.

¹⁰⁸ „*a Deo, propter summam unitatem et simplicitatem, excluditur omnis pluralitas absolute dictorum; non autem*

reálně jsou Bůh, jeho vůle, jeho spravedlnost, jeho zákon, jeho aktivita a jeho finalita jedno a totéž.¹⁰⁹ Je první a univerzální příčinou existence¹¹⁰ (a také modalit existence)¹¹¹ všech věcí, jeho tvůrčí aktivita tedy nepředpokládá existenci nějakého pasivního subjektu, naopak ji zakládá.¹¹² Je hybatelem všech pohybů¹¹³ a vzorovou příčinou všech dokonalostí.¹¹⁴ Je také posledním cílem univerza a zdrojem jeho řádu.¹¹⁵ Je neomylný¹¹⁶, vševědoucí¹¹⁷ a všemohoucí¹¹⁸, disponuje svobodou rozhodování¹¹⁹ a rozhodnutí jeho (konsekventní) vůle nelze vzdorovat¹²⁰; jeho prozřetelnost a vláda má univerzální dosah.¹²¹

13. 2. Upřesněme něco z toho, co bylo řečeno výše. Bůh je vševědoucí v tom smyslu, že poznává vše poznatelné¹²², což pro Tomáše znamená vše, co nějakým způsobem je.¹²³ Vzhledem k neměnnosti a autonomii Prvního Hybatele je toto poznání jeho trvalou charakteristikou, nezávislou na vnějším světě.¹²⁴ Ve vztahu k od Boha odlišným objektům v něm lze rozlišit dvojí aspekt.¹²⁵

pluralitas relationum. Quia relationes praedicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur non important...“ *STh.*, I^a, q. 30, a. 1, ad 3.

¹⁰⁹ „*Deus est quidquid in se habet.*“ *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 23, n. 6; srov. *ibid.*, cap. 18; cap. 21 – 25; *STh.*, I^a, q. 3; *De potentia*, q. 7, a. 1 – 4. „*Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet.*“ *STh.*, I^a, q. 36, a. 2, co.

¹¹⁰ Bůh není pouze *causa fiendi* (jako je stavitel vůči domu), nýbrž také *causa essendi*. Jeho nepřetržité působení je tedy *conditio sine qua non* bytí věci i poté, co začala existovat. Tomáš užívá příklad Slunce a jeho světla, v současné fyzice by snad ekvivalentem mohlo být hmotné těleso a jeho gravitační pole. Srov. *STh.*, I^a, q. 104, a. 1; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 15; lib. 3, cap. 65; *De potentia*, q. 5, a. 1.

¹¹¹ Tedy nutnosti či kontingence. Tato myšlenka se poprvé objevuje v artikulované podobě patrně v *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3 a je tam pojednána *ex professo* v q. 23, a. 5. Podrobněji ji pojednáme v kap. II. 2.

¹¹² Srov. *STh.*, I^a, q. 44, a. 1 – 2; q. 45, a. 1 – 2; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 16; *De potentia*, q. 3, a. 1 a 5; *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 2.

¹¹³ Srov. *STh.*, I^a, q. 105, a. 5; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 67, n. 4; *De potentia*, q. 3, a. 7, co. Toto není nutně redukovatelné na „být eficientní příčinou všech pohybů“ (srov. *STh.*, I^a, q. 44, a. 1, co.). Viz také naše poznámka 329.

¹¹⁴ Srov. také *STh.*, I^a, q. 44, a. 3.

¹¹⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, co. (*quinta via*); q. 44, a. 4; I^a-IIae, q. 93.

¹¹⁶ Srov. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 61; *Super Sent.*, lib. 1, d. 35, q. 1, a. 3.

¹¹⁷ Srov. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 50; *Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 2, a. 3.

¹¹⁸ Srov. *De potentia*, q. 1, a. 2 a a. 7; *STh.*, I^a, q. 25, a. 2n; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 22; *Super Sent.*, lib. 1, d. 42, q. 2, a. 2.

¹¹⁹ Srov. *STh.*, I^a, q. 19, a. 10; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 88; *De veritate*, q. 24, a. 3; *De potentia*, q. 3, a. 15; *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 1. Bůh by mohl stvořit jiný svět, než jaký stvořil, a nemusel by stvořit vůbec žádný.

¹²⁰ Srov. *STh.*, I^a, q. 19, a. 6; *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 1. Ke „konsekventní vůli“ se vrátíme v I. 3. a III. 3; předběžně lze říct, že jde o chtění v silném slova smyslu, implikující (vyjma případu fyzické nemožnosti) vykonání úkonu, jímž má být dosaženo chtěné skutečnosti.

¹²¹ Srov. *STh.*, I^a, q. 22, a. 2; q. 103, a. 5; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 65; *De veritate*, q. 5; *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2: pokud není řečeno jinak, nebudeme terminologicky rozlišovat mezi prozřetelností ve smyslu Božího kognitivního aktu a prozřetelností ve smyslu aktivní realizace obsahu tohoto aktu ve světě, zvané též *gubernatio divina*.

¹²² Srov. *De potentia*, q. 1, a. 7, ad 1.

¹²³ Srov. *De veritate*, q. 1, a. 1: „*verum*“ je jedno z transcendentních jmen a v tomto použití znamená vlastně *intelligibile*.

¹²⁴ Srov. *STh.*, I^a, q. 14, a. 7 a 15; *De veritate*, q. 2, a. 3 a a. 13n. „*sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum.*“ *Sth.*, I^a, q. 14, a. 8, ad 3.

¹²⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 14, a. 9; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 66, n. 10n; *Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 4, co.

1) *Scientia visionis*¹²⁶, jež je poznáním všeho, čemu Bůh poskytl (pro libovolný bod časové osy nebo třeba i mimo jakoukoli časovou osu) aktuální existenci – obsah tohoto poznání závisí na Božím svobodném rozhodnutí.¹²⁷ Tak tomu není u 2) *scientia (simplicis) intelligentiae* (či *notitiae*), jež je poznáním všeho, čemu by Bůh mohl onu existenci poskytnout. Její předmět je dán Boží identitou a odpovídá předmětu jeho všemohoucnosti.

13. 3. Všemohoucnost pro Tomáše znamená, že Bůh může realizovat vše, co je (logicky) možné¹²⁸ – *impossibilia* přitom nepředstavují hranici jeho moci, prostě se jen nenacházejí nikde mezi oním **vším**, protože nic neznamenají.¹²⁹ Bůh tedy nemůže narýsovat euklidovský čtverhranný kruh, ani učinit padlou ženu pannou. Z téhož důvodu nemůže učinit sám sebe subjektem určení, jež jsou neslučitelná s jeho identitou, jeho moc mu tedy neumožňuje „obejít“ nemožnosti spjaté s charakteristikami zmíněnými v 13. 1.

14. Posledně zmíněná skutečnost má zásadní význam pro naši problematiku. Má Filosof pravdu, když říká, že „*potest Deus ... prava facere*“¹³⁰?

14. 1. Podle Tomáše lze pravdivě říci, že Bůh může hřešit, jestliže chce, ovšem pouze v tom smyslu, v němž je *consequentia* pravdivá, kdykoli je antecedent nemožný.¹³¹ Vzalo-li by se souvětí v

¹²⁶ Termín *visio* je podle Tomáše užit, protože konotuje exterioritu poznaného objektu vůči poznávajícímu, **nikoli pro označení způsobu, jímž je objekt poznáván** – ten je zde tentýž, jako u *scientia simplicis intelligentiae* (Boží poznání sebe sama), srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 2, co.; *De veritate*, q. 2, a. 9, ad 2 („...*ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur ... secundum scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum...*“). Termín je užíván pouze metaforicky (ibid., ad 3).

¹²⁷ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 1, a. 1n.

¹²⁸ Srov. *De potentia*, q. 1, a. 7.

¹²⁹ „*conjunctio affirmationis et negationis nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo et non homo simul acceptum, quasi in vi unius dictionis: et ideo potentia Dei ad hoc se non extendit, ut affirmatio et negatio sint simul: et eadem ratio est de omnibus quae contradictionem includunt.*“ *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 2, a. 3, co., srov. *STh.*, I^a, q. 25, a. 3, co.

¹³⁰ Takto podle *De malo*, q. 3, a. 1, arg. 11. Srov. ARISTOTELES, *Topiky*, 126a.

¹³¹ „*Vel potest dici, secundum quosdam, quod Deus dicitur posse prava facere, quia potest, si vult.*“ *De malo*, q. 3, a. 1, ad 11. „*Quaedam vero ex se sapientiae et bonitati ejus repugnant; et ista non dicimus Deum posse nisi sub conditione, scilicet si vellet; non enim inconueniens est ut in conditionali vera antecedens sit impossibile.*“ *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 2, a. 3, co. Tomáš zde odlišuje tuto nemožným podmíněnou moc od *potentia ordinata*, ale také od *potentia absoluta*. Předmětem posledně zmíněné je vše, co by Bůh mohl udělat v souladu se svojí dobrotou a moudrostí (např. stvořit odlišný svět), předmětem *potentia ordinata* je to, k čemu Boha jeho dobrota a moudrost *de facto* vede. Takto je tato distinkce vymezena také v dalších textech, kde je šířeji probírána (srov. *STh.*, I^a, q. 25, a. 5, ad 1; *De potentia*, q. 1, a. 5, co.). V řadě textů nicméně Tomáš užívá tutéž terminologickou dvojici jiným způsobem: část předmětu *potentia absoluta*, jež nespadá pod *potentia ordinata*, je vymezena tím, že je vůči Boží moudrosti a dobrotě *incongrua*, či alespoň *minus congrua* než ta, jež pod *potentia ordinata* spadá, srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 2, a. 4, co; d. 2, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1; qc. 2, co; d. 12, q. 3, a. 2, qc. 2, expos.; *Sth.*, III^a, q. 43, a. 2, ad 1; *De veritate*, q. 23, a. 8, ad 2; *De malo*, q. 16, a. 2, ad 17; a. 5, ad 13 (a patrně *Quodlibet IV*, q. 3, a. 1, který se ale vzhledem k ad 2 blíží k prvnímu způsobu užití). Termín „moci absolutně vzato“ budeme v dalším užívat pro *potentia absoluta* v prvně zmiňovaném slova smyslu.

hovorovém slova smyslu (předpokládajícím možnou pravdivost antecedentu a tedy i konsekventu), identita hříchu, již jsme popsali v první podkapitole, činí pravdivost tohoto tvrzení rigorózně nemyslitelnou. Důvodem je Boží jednoduchost. Princip jeho aktivity, aktivita samotná i cíl této aktivity jsou reálně totožné, jeho aktivita se tedy z povahy věci nemůže minout se svojí finalitou, ani se vzdálit od svého pravidla, které nespočívá nikde jinde, než v ní samotné. Bůh tedy nehřeší nikdy a žádným způsobem.¹³² Není tím ale popřena Boží svoboda rozhodování? Nikoli, protože pro tu je podstatná pluralita možných voleb¹³³, a ne to, že některé z nich jsou špatné – to je pouze důsledkem realizace této svobody u bytostí, které jsou schopny selhat.¹³⁴

14. 2. Z výše řečeného ještě není bezprostředně zřejmé, zda „nemoci hřešit“ znamená pro Boha také „nemoci být příčinou hříchu“ nikoho jiného. Tomáš si toho je vědom¹³⁵ – podle něj ale jedno implikuje druhé. Hřích v morálním slova smyslu je akt odporující Cíli univerza. Jsa tímto cílem, Bůh nemůže takový akt zapříčinit, protože by tím jednal v rozporu se sebou samým (a tedy svým cílem) a to je nemožné. Vzhledem k Boží neomezené dokonalosti pak nepřichází v úvahu ani to, že by se stal příčinou odvrácení se tvora omylem, či kvůli nějakému jinému selhání ze své strany. Proto také nemůže být ani „nepřímou“ příčinou hříchu.¹³⁶ Touto argumentací a její vahou se ještě budeme zabývat podrobněji¹³⁷; nyní se spokojme s konstatováním, že Bůh podle Tomáše nemůže být příčinou morálního zla ani v sobě, ani v jiném. Je nasnadě, že ve světě, jak jej známe, se toto zdá protirečit tomu, že je univerzální příčinou všeho ostatního. To platí tím spíše, mělo-li by se jednat o příčinu deterministickou. Nesvědčí to o tom, že Tomáš deterministou být nemohl?

¹³² „*Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.*“ *De malo*, q. 1, a. 3, ad 9, srov. *ibid.*, q. 3, a. 1, co.; *STh*, I^a, q. 63, a. 1, co. Správnost je tedy pro Boží vůli přirozená v nejsilnějším slova smyslu – patří k její identitě.

¹³³ Tím zde myslíme jak možnost volby mezi chtít a nechtít X (*libertas exercitii*), tak možnost volby mezi chtěním X, Y a Z (*libertas specificationis*).

¹³⁴ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 1, ad 2; *STh.*, I^a, q. 19, a. 10, ad 2; *De veritate*, q. 24, a. 3, ad 2; *De malo*, q. 16, a. 5, co.

¹³⁵ „*causa peccati est aliquis dupliciter: uno modo quia ipse peccat; alio modo quia facit alterum peccare*“ *De malo*, q. 3, a. 1, co.

¹³⁶ Srov. *ibid.*; *STh.*, I^a-II^ae, q. 79, a. 1, co. Nepřímou příčinou smrti je např. lékař, který odmítne životně důležité ošetření či se při něm dopustí profesionálního pochybení.

¹³⁷ Viz II. 3. a III. 1. Již nyní ale můžeme konstatovat, že u Tomáše mají výše zmíněná tvrzení charakter konkluzí; nejsme zde v přítomnosti žádného „axiomu Boží nevinosti“ (to je zásadní rozdíl oproti MARITAINOVI, srov. str. 17nn).

I. 3. Determinismus?

I. 3. 1. *Status questionis*

15. Spory o interpretaci Tomáše v tomto bodě se táhnou přinejmenším ke kontroverzi *De auxiliis*.¹³⁸

Uvedme stručný seznam několika důležitých v úvahu přicházejících pohledů na věc.¹³⁹

15. 1. Determinismus. Tomáš byl deterministou, opaku navštěvující texty je třeba vyložit jiným způsobem. Jedná se o pozici vlastní především tzv. bañeziánské tradici, v rámci kontroverze s Molinou a Suarezem často nazývanou prostě „tomistická“.¹⁴⁰ Jedná se o pozici, již v této práci hájíme jako nejplausibilnější.

15. 2. Umírněný indeterminismus. Aktuální svět je logickým konsekventem Božího kauzálního aktu, při jeho tvorbě však Bůh bral v potaz některé logicky kontingentní danosti, jejichž podobu nemohl nebo nechtěl determinovat. Jako mimořádně propracovaný příklad takovéto koncepce lze uvést pozici Ludovica Moliny¹⁴¹ (který se ji rovněž snaží, jak to jen jde, připisovat našemu autorovi¹⁴² – v některých případech však uznává, že Tomášův diskurz obsahuje pro něj neinteligibilní prvky¹⁴³). Patrně nevlivnějším zastáncem této interpretace Tomáše ve 20. století je Jacques Maritain.¹⁴⁴ Absolutně vzato by si dle tohoto autora Bůh mohl vždy počínat deterministicky, není to ale nutné, a

¹³⁸ Ilustrativní může být srovnání MOLINOVY *Concordie* s paralelními místy v BAÑEZOVÝCH *Scholastica commentaria*.

¹³⁹ Cílem této podkapitoly je pouze načrtnout nejdůležitější možné modely uvažování o našem tématu. Přiřazení autorů do jednotlivých kategorií je (v některých případech velmi) přibližné. Např. Paluch je přesvědčen o silně evolutivním charakteru Tomášova myšlení, protože ale ve výsledku dle jeho soudu Tomáš vždycky zastává dvě neslučitelné série tvrzení, řadíme jej pod 15.5. Hamonic je přesvědčen, že na zásadní většinu Tomášových textů lze aplikovat „umírněný indeterminismus“ (bylo by možné jej s určitými rezervami zařadit pod 15. 2.), že jich ale existuje poměrně hodně, kde to nelze (s podobnými rezervami po 15. 5.) a že tato situace se zhoršuje u Tomášových pozdějších děl (proto jej zmiňujeme pod 15. 4.). Jak uvidíme, Grant má v mnoha směrech více společného s deterministickými autory, než s ostatními indeterministy.

¹⁴⁰ Pro podrobnější popis tohoto proudu, srov. SCHMITZ, str. 47 – 56, který se k němu také vehementně hlásí. Z anglosaských autorů tímto způsobem interpretují Tomáše např. Anthony Flew, Anthony Kenny a Thomas Loughran (takto podle SHANLEY, *Beyond libertarianism...*, str. 72).

¹⁴¹ Srov. zvláště *Concordia*, p. II a IV. Bohem nedeterminovatelnou kontingentní danosti jsou pravdivosti výroků typu: „Jestliže v okolnostech X Bůh požádá způsobem Y Abraháma, aby obětoval Sárú způsobem Z, Abrahám uposlechne způsobem W.“ (srov. zvláště *ibid.*, p. IV, disp. 49 – 53).

¹⁴² *Concordia* je pojata jako komentář k několika článkům z *Prima pars Sumy teologické* – q. 14, a. 8 (str. 3n); q. 14, a. 13 (str. 5 – 405!); q. 19, a. 6 (str. 407 – 430); q. 22 (str. 431 – 452); q. 23 (str. 453 – 611). Molina explicitně tvrdí to, co v praxi svým přístupem manifestuje: „*D. Thomam ... in omnibus patronem potius quam adversarium habere percipio...*“ p. IV, disp. 49 (str. 309) – srov. p. VII, art. 4 – 5, disp. 1, memb. 13 (str. 581).

¹⁴³ Srov. p. II, disp. 26 (str. 165) ohledně Tomášovy nauky o Boží aplikaci stvořených aktivních potencií na akt: „*ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc quam D. Thomas in causis secundis exigit.*“ Srov. rovněž např. pro Molinu nepřijatelné Tomášovo hodnocení Origenovy teze o vztahu předvědění a budoucnosti z *STh.*, I^a, q. 14, a. 8, ad 1 v p. IV, disp. 52 (str. 347).

¹⁴⁴ Srov. *Dieu et la permission du mal*, citováno podle MARITAIN, JACQUES ET RAÏSSA, *Oeuvres complètes*, vol. 12, str. 9 – 123.

v případě svobodných bytostí zpravidla ani vhodné. Na jejich vůli tudíž Bůh až na výjimky působí nejprve tzv. porušitelnou premocí.¹⁴⁵ Vůle se jí může nechat nést (potom bude její akt vždy morálně dobrý), nebo ji zcela či částečně „znicotnit“.¹⁴⁶ Bůh poznává od věčnosti, jak se vůle k porušitelné premoci „postaví“ a v souladu s tím jí posílá neporušitelnou premoci, jež vede vůli ke kladení právě toho aktu, který odpovídá míře znicotnění porušitelné premoce.¹⁴⁷ Svět, jak jej známe, je tedy implikován Božím kauzálním aktem, to ale neplatí o pravdivosti věty „Když vůle X dostane porušitelnou premoci Y, znicotní ji v míře Z.“¹⁴⁸

15. 3. Radikální indeterminismus. Pro Tomáše nepřichází v úvahu eficientně-kauzální determinace alespoň některých logicky nahodilých skutečností v aktuálním světě, např. rozhodování lidské vůle. Protichůdné texty je třeba vysvětlit jinak.¹⁴⁹

15. 4. Evoluční pohled. Tomášova pozice prošla více či méně radikálními proměnami, vysvětlujícími nesourodost jeho tvrzení; postupem času měl u něj stále více převládat deterministický pohled na věc, patrně vzhledem k rostoucímu vlivu Augustinových anti-pelagiánských spisů a seznámením se s *Etikou Eudemovou*.¹⁵⁰

15. 5. Synchronní inkoherece. Napříč celým Tomášovým dílem existují dvě srovnatelně významné série tvrzení, jež Tomáš neuvedl v soulad z toho prostého důvodu, že je to nemožné. Horlivým

¹⁴⁵ Srov. MARITAIN, str. 48 – 51. V originále „*motion brisable*“. Z nedostatku lepších výrazů jsme se rozhodli překládat v této práci jak Tomášův termín „*motio*“, tak Maritainův termín „*motion*“ termínem „premoce“, jež je v tomto kontextu snad vžitější než ekvivalentní termín „hýbání“. Doplnění předpony „pr(a)e-“ je sice terminologická konvence, jež Tomášovi není vlastní a již Maritain při označování tohoto prvku své teorie nepřebírá, domníváme se však, že v rámci této práce by nemělo vést k nežádoucím důsledkům.

¹⁴⁶ Maritain užívá neologismu „*néanter*“. Nejedná se o kladení nějakého pozitivního aktu (např. rozhodnutí neřídít se premocí), nýbrž o (částečné) zmizení premoce (podobně jako ztráta tlaku v děravém parním potrubí, s tím rozdílem, že míra ztráty není předem implikována konstitucí vůle, nýbrž je ne-nutným důsledkem její nedeterminovanosti k dobru).

¹⁴⁷ Srov. MARITAIN, str. 65 – 73; 88 – 91.

¹⁴⁸ Platí to však o větě: „Existuje svět, v němž vůle X dostane porušitelnou premoci Y a znicotní ji v míře Z.“ Naši prezentaci by bylo možné vytknout, že příliš asimiluje Maritaina Molinovu pojetí, ačkoli Maritain prohlašoval molinismus za absurdní (srov. *Oeuvres*, str. 27). V zájmu korektnosti je tedy třeba dodat, že tam kde Molina vysvětluje Boží předvedění kontingentních Bohem nezapříčiněných skutečností (jimž by Bůh navíc mohl absolutně vzato zabránit) prostřednictvím neredukovatelné *scientia media*, Maritain tak nečiní. Rozdíl je také v tom, že 1) Molina považuje premoci (alespoň na přirozené rovině) za zbytečný pojem; 2) Bůh by podle něj nemohl determinovat vůli *ad unum*, aniž by ji připravil o svobodu rozhodování, což Maritain popírá; 3) u Maritaina je kontingence rozhodnutí dána pouze nedeterminovanou možností korumpovat Bohem chtěný ideál, což pro Molinu neplatí.

¹⁴⁹ Mezi zastánce této pozice lze patrně zařadit např. STUMPOVOU („*it is clear that Aquinas is not a compatibilist.*“ *Aquinas*, str. 298), GRANTA (srov. *Aquinas among Libertarians and Compatibilists*), PEROUTKU (srov. *Tomistická filosofická antropologie*, str. 164nn) a snad i SHANLEYHO (srov. *Beyond Libertarianism...*, str. 86nn).

¹⁵⁰ Jako příklad lze snad uvést ARFEUILLE (*Providence de Dieu...*) a HAMONICA (*La grâce*).

zastáncem tohoto pohledu je v současnosti Daguet¹⁵¹ a *de facto* také Paluch¹⁵², podobně se na věc patrně díval Molina¹⁵³. Poznamenejme nicméně podstatný rozdíl mezi interprety v této skupině: zatímco pro Molinu jsou Tomášovy deterministické texty opravitelnou (vlastně jen těžko pochopitelnou) chybou, současnější autoři mají sklon vidět zde osudový důsledek mysteriózního charakteru zkoumané problematiky.

I. 3. 2. Argumenty v neprospěch deterministické interpretace

I. 3. 2. 1. Antecedentní vůle Jana z Damašku

16. Výše uvedené popření Boží kauzality vůči hříchu není jediným aspektem Tomášova myšlení, jenž se zdá znemožňovat jeho (koherentně) deterministickou interpretaci. Jedním z dalších je jeho masivní užívání materiálů majících svůj zdroj u nedeterministicky smýšlejících autorů. Snad nejzřetelnějším případem je rozlišení dvou různých úrovní Boží vůle u Jana z Damašku.

16. 1. Říká-li se v Písmu, že Bůh „chce, aby všichni lidé byli spaseni“¹⁵⁴, znamená to opravdu, že Boží vůle spasit zahrnuje jednoho každého člověka: Tomáš a Jan sdílejí toto přesvědčení.¹⁵⁵ Protože se ale pokládá za samozřejmé, že všichni lidé spaseni nebudou¹⁵⁶, zdá se z výše řečené interpretace

¹⁵¹ Srov. *Théologie du dessein divin*, str. 323. Podle tohoto autora Tomáš „jde ... až k uvedení se do kontradikce se sebou samým, jak ve svých principech, tak ve svých explicitních tvrzeních.“ *Ibid.*, str. 343.

¹⁵² Srov. *Profundum amoris*, str. 346.

¹⁵³ Srov. výše naše poznámka 143, odkazující na texty, z nichž tento postoj vyplývá (vzhledem k Molinově tendenci připisovat Tomášovi ve většině případů svoji vlastní pozici – jen jako příklad zde uveďme *Concordia*, p. VII, art. 4 – 5, disp. 1, memb. 12 (str. 574)).

¹⁵⁴ „τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι...“ *1Tim 2, 3n*.

¹⁵⁵ Vedle Damascenovy interpretace biblického textu (citované jako takové explicitně v *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1, ad 1; *De veritate*, q. 6, a. 2, arg. 2; *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 1; q. 23, a. 4, ad 3; *Super I Cor.*, cap. 7, l. 1; *Super I Tim.*, cap. 2, l. 1) zná sice Tomáš ještě alespoň čtyři další (z nichž některé univerzalitu Boží spásenosné vůle popírají, srov. *Super I Tim.*, cap. 2, l. 1), ve svém díle je nicméně zmiňuje jen zřídka a nevyužívá je prakticky z žádném z textů, kde se zabývá citovanou pasáží mimo kontext problému (ne)překonatelnosti Boží vůle, srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 159, n. 2; *STh.*, II^a-IIae, q. 83, a. 5, ad 2; III^a, q. 70, a. 2, ad 3; *Contra impugnantes*, pr.; *Super Mt.* [rep. Leodegarii Bissuntini], cap. 18, l. 2; cap. 20, l. 1; [rep. Petri de Andria], cap. 6, vs. 10; *Super Io.*, cap. 1, l. 5; cap. 5, l. 6; cap. 6, l. 4; cap. 7, l. 5; cap. 12, l. 7; cap. 17, l. 2 a 6; cap. 19, l. 5; *Super Eph.*, cap. 3, l. 2; *Super I Thes.*, cap. 5, l. 1n; *Super II Thes.*, cap. 2, l. 3; *Super Heb.* [rep. vulgata], cap. 12, l. 3; *Super Rom.*, cap. 10, l. 1. Jedinou možnou výjimkou by mohl být *Super Tit.*, cap. 2, l. 3, jež by bylo možné číst ve smyslu augustinovského výkladu prostřednictvím *genera singulorum* (srov. AUGUSTIN, *Enchiridion*, 27, 103; *De correptione et gratia*, 14, 44). Poznamenejme, že Tomáš zde není v preferenci Janovy interpretace ojedinelý. Navzdory radikální odlišnosti od řešení zvoleného Petrem Lombardským (srov. *Sententiarum*, lib. I, d. 46, c. 2) si Damascenova koncepce našla dominantní místo také u mnohých z jeho ostatních komentátorů, srov. ALEXANDR HALESKÝ, *Glossa...*, lib. I, d. 46, 1 – 3; BONAVENTURA, *Commentaria...*, lib. I, d. 46, a. 1, q. 1; d. 47, a. 1, q. 1; ALBERT VELIKÝ, *Commentarii in 1. lib. Sententiarum*, d. 46, a. 1, co.

¹⁵⁶ Na tomto tvrzení postavená námitka v *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, arg. 1 nepovažuje dokonce ani za potřebné odvolávat se na nějakou autoritu. U Tomáše jsme nenašli jediný text, kde by si jednoznačně kladl otázku „Zda je někdo zatracen“ (*STh.*, I^a, q. 23, a. 5, ad 3; a. 7, ad 3 a *Super Mt.*, cap. 25, l. 3 zřejmě odpovídají na jiný problém), pouze zda je zatracení definitivní, zda je v souladu se spravedlností a zda je normální, že většina lidí bude zatracena (srov. *Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 3, a. 2; d. 46, q. 1, a. 3; d. 50, q. 2; *Contra Gentiles*, III, 144; *STh.*, I^a, q. 64, a. 2; I^a-IIae, q. 87, a. 3;

vyplývat nejen to, že „*infirmisimis nolendo impediuntibus, non potuerit facere potentissimus quod volebat*“¹⁵⁷, nýbrž také skutečnost, že vševědoucí Bůh (nemoudře) chce něco, o čem ví, že se to nestane.

16. 2. Damašského řešení je založeno na skutečnosti, že řecké sloveso *thelein* může označovat akt vůle k X, jehož důsledkem by byla snaha o X za předpokladu, že tomu nestojí v cestě nějaká překážka.¹⁵⁸ Damašský nazývá tento akt antecedentní vůlí (*prohégúmenon thelema*).¹⁵⁹ Bůh je všemohoucí, vševědoucí a vševládny.¹⁶⁰ Protože se ale rozhodl stvořit ke svému obrazu rozumové bytosti (*ta logika*), musel je tím samým učinit „sebe-mocnými“ (*autexúsia*), jako je on sám.¹⁶¹ Tím pádem nemohou být determinovány ničím, vyjma sebou samými¹⁶², z čehož plyne kategorická konkluze: „to, co závisí na nás, není dílem Prozřetelnosti, nýbrž našeho *autexúsiou*.“¹⁶³ Bůh tím neztrácí kontrolu nad světem: ve vlastním slova smyslu na nás závisí pouze rozhodnutí, nikoli jeho uskutečnění. To vyžaduje buď spolupráci (*synergia*) Boha, či alespoň jeho dopuštění či dovození (*enkataleipsis/parachóresis*). Lidská rozhodnutí rovněž nejsou pro Boha překvapením: předvídá je od Počátku¹⁶⁴ a k žádnému z nich nedojde, aniž by jím bylo alespoň dopuštěno (k čemuž dochází v případě hříchu, který je umožněn měnitelností tvora).¹⁶⁵ Pokud Bůh předvídá, že se od něj stvořené *autexúsiou* odvrátí, jeho vůle (jež je vždy v souladu s jeho Moudrostí) nabývá dvojí (či trojí)

Compendium Theologiae, cap. 183; *Super Mt.*, cap. 25; *Super Rom.*, cap. 2, l. 2).

¹⁵⁷ PETR LOMBARDESKÝ, *Sententiarum*, I, 46, c. 1.

¹⁵⁸ V tomto smyslu je použito pro vůli oddálení kalicha v Mk 14, 36 či vůli zabýt Jana v Mt 14, 5.

¹⁵⁹ Srov. *De fide orthodoxa*, 43 (II, 29); *Contra Manicheos*, 79. Pro možné starší zdroje tohoto pojmu, srov. PG 94, 967n, pozn. 95. Janovy pasáže z *De fide orthodoxa* překládáme podle JEAN DAMASCENE, *La foi orthodoxe*, Paris, Cerf, 2010 a 2011.

¹⁶⁰ Srov. *ibid.*, 2 (I, 2); 43 (II, 29).

¹⁶¹ Srov. *ibid.*, 41 (II, 27); 58 (III, 14); 92 (IV, 19). Tomáš se odvolává na tuto koncepci např. v *STh.*, I^a-II^ae, pr. Za srovnání stojí IRENEJ Z LYONU, *Adversus haereses*, IV, 37, 4.

¹⁶² Stejná možnost dělat či nedělat X je charakteristickou vlastností toho, co je *autexousion* (totéž platí o *hekousion* ve vlastním slova smyslu), srov. *ibid.*, 40 (II, 26), a je tudíž implikována přirozeností rozumových bytostí. Pro Damascena by byla jakákoli nutně účinná z vnějšku přicházející determinace násilím, jež by odporovalo této stvořené svobodě, srov. 43 (II, 29). Analogickou pozici zastával také JAN ZLATOÚSTÝ, *Homilia de ferendis reprehensiones*, n. 6 (PG 51, 143n), IRENEJ, *Adversus haereses*, IV, 37, 4 a v určité fázi svého vývoje dokonce asi i AUGUSTIN, srov. *De spiritu et littera*, 33, 57nn. „*Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur...*“ Zdá se, že Damašský příležitostně vyvozuje z absence podobného násilí absenci jakékoli nutnosti, srov. *ibid.*, 58 (III, 17) (leďa by zde „*ananké*“ mělo užší smysl).

¹⁶³ *De fide orthodoxa*, 43 (II, 29).

¹⁶⁴ „[Bůh] poznává předem ... také to, co závisí na nás, aniž by to ovšem predeterminoval.“ *Ibid.*, 44 (II, 30).

¹⁶⁵ Srov. *ibid.*, 41 (II, 27).

podoby¹⁶⁶: 1) antecedentní vůle, původní plán Boha s tvorem, vše co pro něj chce buď nezávisle na hříchu, nebo za předpokladu, že by tvor nezhrěšil, včetně správných rozhodnutí spadajících pod tvorovo *autexúision*¹⁶⁷; 2) konsekventní vůle (*hetomenon thelema*), to co chce Bůh pro tvora, poté co vzal v potaz jeho hřích¹⁶⁸; hřích samotný přitom není nijak chtěn ani jednou z těchto vůlí, z hlediska Boha spadá 3) pod pouhé připuštění (*parachorésis*).¹⁶⁹ Bůh chce nepodmíněně všechny spasit antecedentní vůlí. Spása všech tím ale není implikována, neboť záleží na logicky pozdějším faktoru – (předvěděném) lidském *autexúision*, ponechaném vlastní sebedeterminaci, „neboť to, k čemu dochází skrze násilí, není ani racionální ani ctnostné.“

16. 3. Damascenova distinkce ve vůli předpokládá existenci něčeho, co není determinováno chtějícím. Deterministický interpret je tedy povinen vysvětlit, jak může být u Tomáše rozlišení Boží antecedentní a konsekventní vůle přitomno *Sentencemi* počínaje a některými z jeho patrně nejpozdějších spisů konče.¹⁷⁰ Musí ale také zároveň vydat počet z toho, že lze u Tomáše opakovaně nalézt modely vztahu Boha a hříšníka, které se zdají stavět na takové hříšnickově autonomii, jež musí být přinejmenším stejně velká, jako v Damascenově koncepci: Bůh je jako Slunce, jež osvětluje všechny, hříšník je jako člověk, který zavírá oči či okna¹⁷¹; Bůh se má stejně ke všem, všichni se ale

¹⁶⁶ Srov. *ibid.*, 43 (II, 29).

¹⁶⁷ Tato vůle je identifikována s *eudokia*, jejíž význam je tedy užší než u „*voluntas beneplaciti*“ u Tomáše a dalších latinských autorů (ta znamená vůli formálně přítomnou v Bohu na rozdíl od vnějšího vyjádření Boží vůle (*voluntas signi*), srov. např. *De veritate*, q. 23 a. 3; PETR LOMBARDESKÝ, *Sententiarum*, I, 45, c. 5 – 7; HUGO ZE SVATÉHO VIKTORA(?), *Summa sententiarum*, tr. 1, c. 13; HUGO ZE SVATÉHO VIKTORA, *De sacramentis christianae fidei*, I, 1, p. 4.

¹⁶⁸ Takto jsou věci prezentovány v *De fide orthodoxa*. V *Contra Manicheos* je situace odlišná, na speciální případ Boha se zde aplikují pojmy, jež byly definovány pro širší použití: antecedentní vůle – „*hoper tis af'heautú thelei*“, konsekventní vůle „*hoper ek tés tón ginomenón aitias*“. Předpokládáme-li, že materiální předmět definicí je v obou dvou spisech tentýž, musejí se *ta ginomena* chápat restriktivně, s vyloučením všeho, co se může stát a je zároveň chtěno *af'heautú*.

¹⁶⁹ Tato *parachorésis* musí být tedy odlišena od té, již Jan identifikuje s konsekventní vůlí, jež se týká věcí, které nezávisí na nás (tj., nejsou námi determinovány), byť mají svůj počátek ve zlu, které na nás závisí.

¹⁷⁰ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 41, q. 1, a. 3, arg. 5 et ad 5; d. 46, q. 1, a. 1, ad 3 et ad 5; a. 4, ad 3; d. 47, q. 1, a. 1, co. a ad 3; a. 2, ad 1; a. 3, co.; *De veritate*, q. 6, a. 1, ad s. c. 5; a. 2, arg. 2 a ad 2; q. 23, a. 2, s. c. 2; co. a ad 2; q. 28, a. 3, ad 15; *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 1; q. 23, a. 4, ad 3; *Super I Cor.*, cap. 7, l. 1; *Super I Tim.*, cap. 2, l. 1; *Super Psalmo 13*, n. 2 – pro chronologii Tomášových spisů, srov. TORRELL. Je ovšem třeba upozornit, že první výskyt termínu „*voluntas antecedens*“ u Tomáše nemá s Damašského distinkcí nic společného (srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 6, q. 1, a. 2, kde je tato vůle vymezena proti *voluntas concomitans* a *voluntas accedens*, tentýž způsob užití výrazu ještě v *De potentia*, q. 2, a. 3, ad 2), což uniklo PALUCHOVI, str. 311, pozn. 978 a str. 321, pozn. 997 (Tomáš má být v daném textu „kritický vůči analyzovanému pojmu“ Jana Damašského!).

¹⁷¹ „*Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, ... sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniat.*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 159, n. 2; „*Deus quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 2, ad 4. V témže smyslu *ibid.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3, co.; d. 37, q. 2, a. 1, ad 3.

nemají stejně k němu¹⁷²; Boží vyvolení předpokládá předchůdnou rozdílnost v postoji vyvolených.¹⁷³ Nic z toho se nezdá být smysluplné, pokud se přijme deterministický model.

I. 3. 2. 2. Nepoznatelnost na základě příčin a Boethius¹⁷⁴

17. Připuštění výše zmíněné autonomie ovšem přivádí k otázce, jak může Bůh předem vědět, ke kterému rozhodnutí se lidská vůle přikloní (vzhledem k Boží nehybnosti a nemožnosti podléhat kauzalitě ostatních se vlastně tato otázka týká stejnou měrou také minulých a přítomných rozhodnutí). Tomáš totiž podle očekávání tvrdí, že o kontingentních účincích nelze mít vědění na základě znalosti jejich příčin¹⁷⁵, což se zdá zahrnovat také Boha. V *Sentenciích* doslova říká: „*Non ... potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus.*“¹⁷⁶ Odkud ale potom plyne tato jistota a jak může vůbec koexistovat s kontingencí předmětu Božího poznání? Tomáš tvrdí, že Bůh poznává věci v jejich vlastním bytí; nezávisle na svém časovém určení jsou všechny přítomné jeho věčnému pohledu. Zde je patrná inspirace Boethiovým *De consolatione philosophiae*.¹⁷⁷

17. 1. Boethius reaguje na námitku, podle níž Boží předvědění činí budoucí lidské akty nutnými a tedy nesvobodnými¹⁷⁸ následujícím způsobem:

- 1) Pro Boha není budoucnost budoucí, nýbrž přítomná. Její poznání je dáno tím, že Bůh, existující mimo čas, jediným věčným postřehem uchopuje všechny věci.¹⁷⁹
- 2) To, že něco nutně je, je-li to pravdivě poznáno, neznamená, že ona poznaná věc je vnitřně

De malo, q. 3, a. 1, ad 8; *Super Io.*, cap. 1, l. 5; cap. 6, l. 4n; cap. 12, l. 7; *Super Heb.*, cap. 12, l. 3 a (méně explicitně) *Super Eph.*, cap. 3, l. 2.

¹⁷² „*quamvis Deus, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnes, non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 2, a. 1, ad 6.

¹⁷³ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 2, co.; d. 41, q. 1, a. 1, ad 2; a. 2, ad 2.

¹⁷⁴ V této práci vycházíme z předpokladu, že Boethius nesdílel tzv. frekvenční koncepci modálních pojmů (viz dále 23. 2.). Pro argumentaci ve prospěch tohoto předpokladu, srov. EVANS, *cit. čl.*

¹⁷⁵ „*quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem.*“ *STh.*, I^a, q. 14, a. 13, co. Srov. *Super Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, ad 5 a (implicitně) *De veritate*, q. 2, a. 12, co.

¹⁷⁶ *Super Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, co.

¹⁷⁷ V *Super Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5 a *De veritate*, q. 2, a. 12 Tomáš explicitně odkazuje na závěrečnou knihu tohoto díla.

¹⁷⁸ „*Nimium ... adversari ac repugnare videtur praenosceri universa deum et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est quod providentia futurum esse praeviderit.*“ *De consolatione*, lib. V, pros. 3.

¹⁷⁹ „*Ita igitur cuncta dispiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat apud se quidem praesentium, ad condicionem vero temporis futurarum.*“ *Ibid.*, pros. 6.

nutná.¹⁸⁰ Pouze ona vnitřní nutnost by byla v rozporu s kontingencí nutnou pro lidskou svobodu.¹⁸¹

17. 2. Jak je ale vůbec možné, že Bůh tímto způsobem věci vidí? Není to proto, že by ty věci nějak působily na Boží poznání¹⁸², nýbrž díky síle Božího poznání samotného. Boethius vysvětluje, že vztah Boží inteligence/lidský rozum se podobá vztahům jako lidský rozum/představivost či zrak/hmat. Pro méně dokonalou poznávací schopnost je principiálně nemožné poznávat mnohé z objektů, jež jsou přirozeně dostupné schopnosti dokonalejší – zrakem nelze vidět ani obecniny, ani způsob, jak je poznávat. Jestliže je tedy pro rozum nemožné mít jisté poznání budoucích kontingentních skutečností a nechápe, jak by to bylo možné uskutečnit, nijak tím není vyloučeno, že to možné je pro poznávací mohutnost, jež jej přesahuje.¹⁸³

I. 3. 2. 3. *Causa sufficiens*

18. Tomáš měl tedy k dispozici autora, jenž by jej mohl inspirovat ve směru pozdější umírněně indeterministické nauky o superkomprehenzi. Popírání poznatelnosti kontingentních skutečností na základě příčin by navíc v deterministickém kontextu nedávalo smysl. Jak lze ale řečené sladit s výše popsanou charakteristikou Boha jako univerzální první příčiny? Copak Tomáš sám neříká, že Boží vědění (ve spojení s Boží vůlí) je příčinou věcí?¹⁸⁴ Nevyžaduje nadto jeho filosofická koncepce pohybu a nahodilých skutečností ukotvení v nutném nehybném determinujícím zdroji?¹⁸⁵ Zde by mohla být argumentace složitější, než by se mohlo na první pohled zdát.

18. 1. Tomáš zná pojem postačující příčiny (*causa sufficiens*), jež pro produkci efektu nevyžaduje pozitivní konkurz ničeho jiného, která však může být něčím jiným zablokována.¹⁸⁶ Bůh by tedy mohl hrát roli univerzální první příčiny bytí věcí, aniž by to znamenalo, že nebytí nějakého X bylo

¹⁸⁰ Boethiovými slovy, je třeba rozlišit *necessitas simplex* („*nesesse est omnes homines esse mortales*“) a *necessitas condicionis* („*si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est*“), *ibid.*

¹⁸¹ Jinak by se muselo říct, že svobodu odnímá také lidský zrak, když z toho, že v přítomnosti vidí někoho kráčet, nutně plyne, že dotyčný kráčí.

¹⁸² „*quam praeposterum est ut aeternae praescientiae temporalium rerum eventus causa esse dicatur!*“ *lib. V, pros. 3.*

¹⁸³ Srov. *ibid.*, *pros. 4 a 5.*

¹⁸⁴ Srov. *STh.*, I^a, q. 14, a. 8; *De veritate*, q. 2, a. 14; *Super Sent.*, *lib. 1, d. 38, q. 1, a. 1.*

¹⁸⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, *co. (prima via).*

¹⁸⁶ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 75, a. 1, *ad 2; De malo*, q. 6, *ad 15.*

predeterminováno jeho neaktivitou. Přinejmenším v *Sentenciích* se Tomáš zdá obhajovat tímto způsobem slučitelnost nutnosti první příčiny a kontingence z ní plynoucích efektů: Slunce poskytuje všechno potřebné pro rozkvět stromu, ten však může zablokovat produkci efektu svojí indispozicí.¹⁸⁷ Schéma hybná síla/holenní kost¹⁸⁸, notoricky užívané pro vysvětlení podílu Boha na hříšném skutku pracuje na obdobném principu. Hybná síla umožňuje kulhání, je ale zcela bez viny na jej spolu-konstituujících defektech, které vyplývají pouze ze zdeformovanosti kosti – argument se zdá předpokládat, že hybná síla není původem deformace holeně. Již zmiňovaná metafora zavřených očí jde v témže směru.

18. 2. Vyvázání Boha ze zodpovědnosti za morální zlo a jeho následky není navíc jediným momentem, v němž se náš autor zdá vyžadovat podobně indeterministické pojetí Boží kauzality. Pro Tomáše je extravagantní jakákoli pozice, jež by vedla k odmítnutí svobody rozhodování.¹⁸⁹ V některých pasážích svého díla se zdá operovat s myšlenkou, že Bůh nemůže zabránit hříchu právě proto, že by musel vůli přinutit (*cogere*) nehřešit a tím by zmíněnou svobodu potlačil.¹⁹⁰ Je pravda, že podobný názor je u něj (alespoň na první pohled) velice záhy zrelativizován tvrzením, že *coactio* je v případě vůle *contradictio in adiecto* a Bůh může pohybovat vůlí „zevnitř“, jak se mu zlíbí, aniž by k němu došlo¹⁹¹; vůle ostatně vyžaduje, tak jako každá pohyblivá entita, pro svůj pohyb Boží premoci.¹⁹² Z toho ale ještě bezprostředně nevyplývá, že kdykoli Bůh hýbe, hýbe deterministicky.

¹⁸⁷ Srov. *Super Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, co. Přirovnání je znovu opakováno později, srov. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 67, n. 6; lib. 3, cap. 72, n. 2 a 8; *STh.*, I^a, q. 14, a. 13, ad 1.

¹⁸⁸ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2, co.; *De malo*, q. 3, a. 1, ad 4; *De potentia*, q. 1, a. 6, ad 5; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 2 a 12; cap. 162, n. 5; *STh.*, I^a, q. 49, a. 2, ad 2; I^a-IIae, q. 79, a. 2, co. Tomáš čerpá z AUGUSTINA, *De perfectione iustitiae hominis*, 2, 4.

¹⁸⁹ „*Haec autem opinio ... Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis.*“ *De malo*, q. 6, co. Srov. *De veritate*, q. 24, a. 1, s. c. 4 – 6; *STh.*, I^a, q. 83, a. 1, co.; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 14, n. 5.

¹⁹⁰ „*Sed si Deus non permitteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, quae coactionem non patitur.*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 23, q. 1, a. 2, s. c. 2, které Tomáš neodmítne, srov. také „*prohibitio peccati violenta*“ v ad 5 tohoto článku, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 55, n. 9 a snad také *Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5, expos. (i když v posledně zmíněném textu Tomáš pouze popírá koaktivní charakter Božího předvedění, neplyne z něj, že by přisuzoval pojmu *voluntas coacta* logickou konzistenci).

¹⁹¹ Takto jednoznačně od *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 2 (viz zvláště ad 1). Srov. *De veritate*, q. 22, a. 8n; q. 28, a. 4, ad 2; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 88, n. 6; *STh.*, I^a, q. 105, a. 4, ad 1 (kde by se nicméně mohlo jednat o pouze univerzální premoci); I^a-IIae, q. 6, a. 4, ad 1; *De malo*, q. 3, a. 3, co.

¹⁹² „*electionis humanae non sit causa, per se loquendo, neque corpus caeleste, neque anima ejus... sed solus Deus, qui operatur omnia in omnibus*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 15, q. 1, a. 3, co., viz také ad 2; d. 37, q. 1, a. 2, ad 5. Podle Tomáše vyžaduje každá pohyblivá skutečnost od sebe odlišného hybatele, srov. v tomto smyslu již *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 1, ad 3.

Ve skutečnosti náš autor alespoň v jednom textu klade možnost vzdorovat Boží přemoci jako charakteristiku svobody.¹⁹³ Zná sice už od počátku Averroův princip, podle nějž *agens ad utrumque* musí být pohnut/determinován, aby mohl působit¹⁹⁴: u našeho autora však *agens ad utrumque* není vymezen jen proti *agens ad unum*, nýbrž také proti činitelům, které kladou určitý účinek ve většině případů.¹⁹⁵ Mohl by se tedy zdát možným výklad, že premoce není nutná pro determinaci činitele *ad unum*, nýbrž pro jeho uvedení v pohyb; ten by pak eventuálně mohl být předmětem nahodilých odchylek, či alespoň zbrzdění. „Porušitelná premoce“ by pak mohla být právě tím pojmem, který by umožnil sladit Tomášovu koncepci univerzálního prvního hybatele či činitele s jím proklamovanou nahodilostí některých aktivit tvorů. Za doklad podobného přesvědčení by mohlo být považováno také Tomášovo vysvětlení spolehlivosti predestinace v *De veritate*, jež na první pohled staví na pouze „statistické“ jistotě úspěchu mimořádně velkého počtu ne zcela spolehlivých dílčích činitelů¹⁹⁶: to se zdá jen stěží nasvědčovat deterministické kontrole jednoho každého lidského rozhodnutí Bohem.

I. 3. 2. 4. Boží *liberum arbitrium*

19. Popření Božího (alespoň aktuálního) vlivu na některý aspekt (alespoň potenciální) reality však není jediný způsob, jakým může být popřena deterministická interpretace vztahu Boha a světa. Zmiňme zde svým způsobem opačnou strategii, stavějící naopak na neomezeném dosahu Boží aktivní potence a zachovávající univerzální závislost všech myslitelných aspektů od Boha odlišné

¹⁹³ „*Deus movet omnia secundum modum eorum. Et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita. Et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere: et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine...*“ *Quodlibet*, I, q. 4, a. 2, ad 2.

¹⁹⁴ „*nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque: et inde est, quod, ut dicit Commentator in 2 Phys. [Mandonnet zde odkazuje na comm. 75 – 87] ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur.*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 1, co. Něco podobného Tomáš tvrdil už dříve: „*opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa...*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 3, co.

¹⁹⁵ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5, co.: „*...causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt ... Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte ... quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque...*“

¹⁹⁶ Srov. „*Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadit, quod resurgat...*“ *De veritate*, q. 6, a. 3, co.

reality na Bohu.¹⁹⁷ Tato koncepce bude z tohoto důvodu muset čelit většině hermeneutických a systematických problémů, jimž musí čelit koncepce deterministická, s jednou podstatnou výjimkou: otázka možnosti kontingence účinků stvořených příčin.

19. 1. Argument vychází z následujících, neoddiskutovatelně Tomášovských premis¹⁹⁸:

1) Bůh je zcela jednoduchý a nezměnitelný. Nemůže být jinak, než je.

2) Bůh může stvořit jiný svět, než který stvořil, nebo nestvořit vůbec žádný.

Závěr? Ze zcela identického Boha mohou vycházet různé světy. Bůh tedy není logickým antecedentem ničeho z toho, co stvořil, a protože z něj nic stvořeného s nutností nevyplývá, navzdory jeho neselhávající univerzální kauzalitě zde nelze hovořit o determinismu. Pokud se vrátíme k našemu zadefinování teologického determinismu: eficientní kauzalita Boha by byla podle tohoto pojetí poslední příčinou pravdivosti všech logicky kontingentně pravdivých propozic, nikoli však jejich postačujícím explikativním principem.

19. 2. Copak ale Bůh Stvořitel nemusí být tím samým nějak odlišný od Boha, který by Stvořitelem nebyl? Zdá se, že nikoli. Výše zmíněná koncepce se drží (rovněž Tomášovského) přesvědčení, že vztah mezi Bohem a tvorem je reálný pouze ze strany tvora, podobně jako u vztahu poznaného a poznávajícího. Variabilita na úrovni Božích účinků, a s ní spojená variabilita v pravdivém připsání predikátů „být Stvořitelem“, „být Pánem“, „být Spasitelem“, „vtělit se“ apod. nemá žádný dopad na Boží neměnnou identitu.¹⁹⁹

I. 3. 3. Argument ve prospěch determinismu – *scientia artificis*

20. Uvážíme-li všechny výše zmíněné argumenty, může mít vůbec nějaký smysl uvažovat o tom, že by Tomáš mohl zastávat deterministická stanoviska? Klíčovým důvodem, proč to dle našeho soudu smysl má, je způsob, jakým Tomáš vysvětluje Boží poznání světa.

20. 1. Řekli jsme, že Tomáš přebírá Boethiovu odpověď na problém sladitelnosti jistoty Božího

¹⁹⁷ Srov. GRANT, *Aquinas among Libertarians...* str. 229nn.

¹⁹⁸ Srov. I. 2., zvláště pozn. 109 a 119. Zcela se ztotožňujeme s Grantovou „rezervovaností“ vůči soudobým pokusům interpretovat Tomášovu nauku o Boží naprosté jednoduchosti v tom smyslu, že Bůh jednoduchý není, srov. STUMP, str. 92 – 130.

¹⁹⁹ Srov. *STh.*, I^a, q. 13, a. 7.

vědění a ne-nutnosti jeho předmětu (viz 17. 1). Nakolik je nám však známo, nikdy ani nezmiňuje Boethiovo vysvětlení, jak mohl Bůh toto vědění „získat“ (viz 17. 2). Jak může tedy podle Tomáše Bůh poznávat svět, není-li možné, aby na něj svět kauzálně působil? Počínaje první knihou *Sentenci* náš autor tvrdí, že Boží poznání vnějšího světa je poznáním výrobce (*artifex*) – zná svůj výtvar natolik, nakolik má ten výtvar původ v jeho intelektu.²⁰⁰ Poznáním sebe sama poznává i ten nejmenší detail a dokonce pro lidský rozum subinteligibilní individualitu jedné každé entity, protože jeho ideje jsou příčinou – a totální příčinou – všeho, co se v té entitě pozitivně nachází.²⁰¹ Tento způsob poznání budeme v dalším nazývat „kauzální poznání“. Především nedorozumění: Tomáš netvrdí, že Boží poznání dosahuje jen k účinkům jeho kauzality. Božím účinkem není samozřejmě Bůh sám, dále to, co by mohl udělat, ale neudělal, a také morální zlo. Všechny tyto skutečnosti ale Bůh poznává. Sebe protože je sám sobě bezprostředně dokonale inteligibilní, to, co může udělat, na základě dokonalého poznání své aktivní potence, z čehož plyne také poznání všeho, čeho by to, co by mohl udělat, mohlo být aktivním či pasivním subjektem (výše zmíněná *scientia simplicis intelligentiae*). Tato poznání jsou logicky předchůdná Boží kauzalitě. Poznání aktuálně existujícího zla, tedy nedostatků (*defectus*), jichž podle Tomáše Bůh není (vždy) příčinou, je naproti tomu na kauzální poznání

²⁰⁰ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 35, q. 1, a. 3; d. 36, q. 1, a. 1 a d. 39, q. 1, a. 2, ad 2. Tato skutečnost bývá přehlížena. Např. PALUCH ve svém téměř šedesátistránkovém zhodnocení nauky o predestinaci v *Super Sententiis* (srov. str. 54 – 112) zcela abstrahuje od obsahu lib. 1, d. 35 – d. 38, q. 1, a. 3, což mu následně umožňuje tvrdit, že jistota predestinace nebyla pro Tomáše při psaní tohoto komentáře vysvětlitelná (srov. str. 347). Jediné odkazy na tuto část *Super Sententiis* u tohoto autora se týkají ospravedlnění možnosti intelektuálně poznat jednotliviny, (srov. str. 126, pozn. 474, str. 128, pozn. 480, str. 129, pozn. 483) a rozlišení mezi *scientia approbationis* a *scientia visionis* (srov. str. 133, pozn. 492). Tomáš přitom podrží zde přítomnou teorii kauzálního poznání až do konce života, srov. *De veritate*, q. 2, a. 3 – 5 a 8; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 49, n. 2; cap. 50, n. 2nn; cap. 65, n. 2nn; cap. 66, n. 3 a 6; cap. 67, n. 4; cap. 68, n. 3; *STh.*, I^a, q. 14, a. 5, co.; a. 8, ad 1; a. 11, co.; *Quodlibet*, V, q. 1, a. 2, co.; VIII, q. 1, a. 2, co.; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 133; *De substantiis separatis*, cap. 14. V *De veritate*, q. 2, a. 14, co. se tvrdí explicitně: „oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. ... in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum.“ Tato „Garrigou-Lagrangeova mylná interpretace Tomášovy nauky o Boží jednoduchosti“ (takto podle STUMPOVÉ, srov. str. 118 – 122) je tedy přinejmenším v tomto spise zastávána Tomášem samotným.

²⁰¹ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 1, a. 1, ad 2: „in causis universalibus quae non sunt tota causa rei non potest particulare perfecte sciri. Sed Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.“ STUMPOVÁ (str. 180n) tvrdí na základě Tomášem užívaného příkladu stavitelova mentálního projektu domu, že jde jen o formální, nikoli o eficientní kauzalitu, což pro nás není dost dobře srozumitelné: stavitelův projekt se může stát formální příčinou domu jen prostřednictvím eficientní kauzality. Podobně zvláštní je následující tvrzení, podle něž by formální příčinnost neměla konotovat existenci účinku tam, kde ji eficientní příčinnost konotuje (str. 182). Argument, podle něž Tomáš má vztahovat zmiňovanou kauzalitu pouze na skutečnosti „such as substances and artifacts; ... not ... acts, events, or states of affairs“ (ibid.) protirečí frontálně Tomášovým tvrzením z *De veritate*, q. 3, a. 7 (pokud jde o Boží ideje akcidentů) a 8, ad 3 (pokud jde o ideje náhodných (*casualia*) souběhů příčinných řetězců).

redukovatelné. Jak? „*Per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum*“.²⁰² Toto je srozumitelné, pokud existuje vztah ekvivalence mezi *defectus* a limity, jež jsou vlastní pro *ea quae ab ipso sunt*.

20. 2. Pokud tomu tak je, zbývá ovšem odpovědět na již zmíněnou otázku, proč by neměly být *defectus* prostě a jednoduše započteny mezi *ea quae ab ipso sunt*. Věc se navíc komplikuje tím, že zmiňovaná obecná nauka o kauzálním poznání koexistuje se zmiňovanou tezí, podle níž contingentia Bůh nepoznává v jejich příčinách²⁰³, nýbrž v jejich bytí samotném. V rozmezí několika málo stran se tak Tomáš zdá jejich kauzální poznání Bohem jak tvrdit, tak popírat.²⁰⁴

21. Níže se pokusíme posoudit, zda se tyto diskrepance nacházejí na věcné či pouze jazykové rovině. Nyní se spokojme s následujícím: navzdory příležitostným tvrzením, jež se zdají obsahovat či implikovat opak, Tomáš zastává koncepci Božího poznání, jež se zdá předpokládat determinismus v námi definovaném slova smyslu.

21. 1. To není dáno teorií kauzálního poznání samotnou – pro tu by byla postačující i následující varianta umírněného determinismu:

Je nutné, že pravdivost všech logicky kontingentních pravdivých propozic popisujících aktuální svět má v posledku svůj poslední postačující explikativní princip v eficientní kauzalitě Boha.

Kauzální poznání by nemohlo fungovat, pokud by tvorové měli indeterministicky fungující možnost znicotnit Boží kauzální vliv – Bůh by mohl vědět, že orientoval Hitlera k práci v lidových misiích, že Hitler nemusel poslechnout a že pro něj existovala ta která paleta alternativních voleb, ne však, jak se dotýčný reálně rozhodl a co to znamenalo pro okolní realitu. Pokud by ale byla na Bohu nezávislá pravdivost nějakých logicky kontingentně pravdivých propozic nepopisujících aktuální svět, jeho kauzální poznání by tím nebylo nijak ohroženo. To by mohlo platit dokonce i v případě,

²⁰² *Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 1, a. 2, co.

²⁰³ „*If God's knowledge of things in time is always causative, then God's knowledge of a future free action should also be adequately explained in the same way: God knows it in virtue of causing it. But Aquinas manifestly supposes that God's knowledge of future contingents has to be explained in a very different way...*“ STUMP, str. 161n.

²⁰⁴ Srovnejme: „*Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 1, a. 1, ad 2; „*non ... scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.*“ , ibid., d. 38, q. 1, a. 5, ad 5. Tomáš se přitom na kauzální poznání odvolává ještě v d. 38, q. 1, a. 3.

že by tyto propozice hrály pro aktuální svět nějakou roli: takto u Moliny pravdivost výroků typu „jestliže bude v okolnostech X Abrahám požádán o oběť Izáka, uposlechně“, nenarušuje charakter kauzálního poznání skutečné Abrahamovy poslušnosti prostřednictvím *scientia libera*.²⁰⁵ Zachování Boží vševědoucnosti by však v takovém případě vyžadovalo ještě odlišný, na kauzálním poznání nezávislý typ poznání těchto propozic. A ten u Tomáše neexistuje – nenašli jsme alespoň žádný text, v němž by vedle *scientia visionis* a *scientia simplicis intelligentiae* kladl ještě nějakou *scientia media* či jakoukoli jinou. Předpoklad, že by ji implicitně předpokládal, se nám jeví jako hermeneuticky neospravedlnitelný, přinejmenším bude-li jeho diskurz interpretovatelný v koherentním slova smyslu bez ní.

21. 3. Bylo by možné zde vznést otázku, zda by kauzální poznání nebylo možné sladit s indeterminismem popsaným v I. 3. 2. 4 (na rozdíl od obvyklých indeterministických pozic je v něm Bůh příčinou všeho). Na první pohled je patrná námitka, že podle této koncepce by jakkoli dokonalé sebepoznání nemělo Bohu stačit dokonce ani ke zjištění, zda nějaký svět existuje; Bůh by totiž nebyl logickým antecedentem žádné nebožské reality. V souvislosti s tím také vyvstává jiný důležitý problém této koncepce: bylo by zapotřebí vysvětlit, jakým způsobem může být Bůh poznávající a chtějící X zcela identický s Bohem nepoznávajícím a nechtějícím X. Boží poznání světa a Boží chtění světa jsou Bohu imanentní²⁰⁶ a není zcela jasné, jak by si v tomto případě bylo možné vystačit s tvrzením, že nezakládají reálný vztah ke světu. Na tomto místě nicméně ještě nemáme v úmyslu tvrdit, že by podobná koncepce nemohla být Tomášovi vlastní. V jeho teorii přirozeného poznání andělů existuje prvek, který by alespoň v případě poznání snad mohl nasvědčovat tomu, že by pro něj identická inteligibilní forma mohla být jak poznáním stavu světa A, aniž by byla poznáním stavu světa B, tak naopak, v závislosti na tom, jaký stav světa existuje.²⁰⁷ K této problematice se vrátíme při probírání tématu kontingence v II. 2.; nyní se spokojme s konstatováním, že *ceteris paribus* by Boží kauzální poznání v deterministické interpretaci mohlo být pojato přinejmenším mnohem

²⁰⁵ Srov. *Concordia*, ad q. 14., a. 8. (str. 3n).

²⁰⁶ Srov. *STh.*, I^a, q. 13, a. 7, ad 3 a q. 14, pr.

²⁰⁷ Srov. *STh.*, I^a, q. 57, a. 3, ad 3; *Quodlibet VII*, q. 1, a. 3, ad 2n.

intuitivněji, než v grantovsky-indeterministické (jež, nezapomeňme na to, sdílí většinu obtíží deterministické interpretace).

I. 3. 4. Závěr první části.

22. Vezmou-li se v potaz výše zmíněné problémy, je možné připisovat Tomášovi koherentní deterministickou (či jakoukoli jinou) interpretaci vztahu mezi Boží kauzalitou a subjekty morálního jednání? Naši následující prezentaci rozdělíme podle dvou velkých skupin obtíží, jež jsou v této oblasti obvykle zmiňovány. První je spojena s přímou kauzalitou a týká se vedle Boží zaangażovanosti v morálním zlu také přičitatelnosti toho zla člověku, jehož svoboda rozhodování se zdá být determinismem znemožněna. Druhá je spojena s Boží tolerancí zla, ať už se z něj vyvozuje Boží nepřímá kauzalita hříchu, či alespoň jeho morální zodpovědnost za něj.

II. O stromech a holenních kostech

II. 1. *Libertas*

23. „*Liberum arbitrium est potentissimum sub Deo.*“²⁰⁸ Spojení vyzdvižení významu svobodného rozhodování se současným tvrzením jeho inferiority vůči Boží moci, jak je vidíme v tomto výroku, vyjadřuje dobře problematičnost Tomášovy pozice.

23. 1. Jak jsme už řekli (18. 2.), pro našeho autora nepřipadá popření lidské svobody v úvahu. Je zakoušena každým člověkem v rozdílu mezi dobrovolnými (*voluntarii*) a nedobrovolnými akty, konkrétně v možnosti zvolit či odmítnout v případě těch dobrovolných.²⁰⁹ Svědčí pro ni rozdílnost, již vykazuje lidské chování za striktně totožných okolností.²¹⁰ Rady, příkazy a zákazy, tresty a odměny, to všechno předpokládá, že ten, jemuž jsou určeny, je schopen podle nich řídit své chování

²⁰⁸ *De veritate*, q. 22, a. 9, s. c. 1. Tomáš připisuje tento výrok Bernardovi z Clairvaux a ponechává jej zde bez připomínek, srov. snad BERNARD Z CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 10 (takto podle Leoniny, sv. 22, str. 632).

²⁰⁹ Srov. *De veritate*, q. 24, a. 1, co.

²¹⁰ Srov. *De veritate*, q. 24, a. 1, s. c. 7 – podle argumentujícího je tato rozdílnost známkou toho, že tyto činnosti nejsou řízeny žádnou nutností, ať už by plynula z lidské přirozenosti, či byla uložena z vnějšku. A protože nejsou produktem náhody (rozdíly v nich nejsou něčím řídkým či neúmyslným) ani bezprostředním účinkem Boha (existuje u nich možnost defektu), musí být příčinou jejich diverzity individuum samo, což znamená, že toto individuum je svobodné. Tomáš v tomto článku ponechává *Sed contra* bez připomínek.

a staly by se tedy zbytečnými, kdyby nebyl svobodný; radikální negace svobody by proto podle Tomáše znemožnila morální filosofii jako takovou²¹¹ a byla by tudíž extravagantní opozicí proti zdravému rozumu; normálně usuzujícímu člověku se svoboda musí zdát být nepopíratelná.²¹² Nehledě k této kvazievidenci spíše empirického charakteru, Tomáš vypracovává také spekulativní argumentaci ve prospěch svobody intelektuální substance, založené na povaze jejího kognitivně-afektivního aparátu.²¹³

23. 2. Při tom všem je ale podle něj svět řízen nepřemožitelnou vůlí Prvního Hybatele (srov. 13. 1.), takže platí: „*omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*“²¹⁴ Jak smířit tyto dvě skutečnosti? Lze nastínit tři základní možné strategie.

24. 1. První je nějaká varianta popření deterministického charakteru Boží vševlády, zpravidla vynětím některého aspektu reality z jejího alespoň faktického dosahu. Je to cesta, jež se, jak jsme řekli výše, zdá být pro Tomáše vzhledem k jeho teorii kauzálního poznání při nejlepším velmi obtížně použitelná.

24. 2. Druhou možností je poukaz na limity subjektu, který si tuto otázku klade. „...*facile possumus nos ipsos magnis difficultatibus intricare si hanc Dei praeordinationem cum arbitrii nostri libertate conciliare ... conemur. ... Illis vero nos expediemus, si recordamur, mentem nostram esse finitam; Dei autem potentiam ... esse infinitam.*“²¹⁵ Jak patrně z autora výše uvedených vět, tento postup nemusí být nutně spojen s prvoplánovým odmítnutím racionality jako takové. Nemusí ani relativizovat význam principu bezrozpornosti – pouze poukáže na omezenost intelektuální kapacity lidského subjektu jej adekvátně aplikovat v některých případech. To, že nevíme, jak by mohly dvě skutečnosti být logicky slučitelné, ještě neznamená, že slučitelné nejsou. Historie neplatných

²¹¹ Srov. *De veritate*, q. 24, a. 1, s. c. 4 – 6; *De malo*, q. 6, co.; *STh.*, I^a, q. 83, a. 1, co.; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 14, n. 5.

²¹² Pro úplnost dodejme, že svobodu popírající pozice je pro Tomáše rovněž „*haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus.*“ *De malo*, q. 6, co.

²¹³ Srov. např. *De veritate*, q. 22, a. 6, co. a q. 24, a. 1, co. – k tomuto tématu se vrátíme níže.

²¹⁴ Srov. *Iz 26*, 12 Vlg., citováno Tomášem v uvedené podobě v *Super Sent.*, lib. 2, d. 28, q. 1, a. 1, co.; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 67, n. 7; cap. 89, n. 3; cap. 148, n. 3; *STh.*, I^a, q. 8, a. 1, s. c.; q. 105, a. 5, s. c.; *De potentia*, q. 3, a. 7, s. c. 1; *Super Psalmo 10*, n. 2; *Super Psalmo 27*, n. 5; *Super Io.*, cap. 5, l. 2; *Super Gal.*, cap. 4, l. 3; *Super I Thes.*, cap. 2, l. 2; *Super Rom.*, cap. 9, l. 3.

²¹⁵ DESCARTES, RENÉ, *Principia philosophiae*, I, 40n.

redukci *ad impossibile* ukazuje, jak chabá je spolehlivost lidského chápání i v otázkách, které se posléze ukázaly být v jeho přímém dosahu – což právě u vztahu Boha a svobody není vůbec samozřejmé.²¹⁶ Možnost připsání podobného postoje Tomášovi by zvýšila věrohodnost jeho interpretace v duchu synchronní inkoherece (srov. 15. 5.). Bylo by možné připomenout, jak dobře si je Tomáš vědom omezení lidského přirozeného poznání.²¹⁷ Problém je, že v rámci probírané (ani žádné jiné) problematiky jsme se u něj nikdy nesetkali s případem, kdy by odpověděl na aporii dvou jím zastávaných tezí poukazem k mysteriu.

24. 3. Zbývající variantou je nějaká forma kompatibilistické koncepce svobody. Ta by si nicméně musela v první řadě poradit s obviněními z vyprázdnění pojmu svobody do podoby, jež buď neumožňuje rozlišování mezi svobodnými a nesvobodnými entitami, jak je známe, či alespoň nemůže hrát některou z dalších rolí, kvůli nimž se svoboda zpravidla považuje za nutnou. Lze u Tomáše nalézt takovouto koncepci svobody?

II. 1. 1. *Coactio*

25. 1. Charakteristiky svobody, jež náš autor uvádí při různých příležitostech, jsou různé: moc nad tím, co je konáno, původ aktů ve spontánní vůli, ne-nutnost.²¹⁸ Posouzení jeho koncepce je komplikováno vícevrstevností tohoto pojmu u něj.²¹⁹ Navíc se zdá, že Tomáš nepovažuje vždy za nutné upřesnit, že hovoří pouze o určitém typu svobody a nikoli o svobodě jako takové. Takto existují texty, jež vyvolávají dojem, že svoboda se, alespoň v případě vůle, definuje jako ne-nutnost klást ten či onen, či vůbec nějaký, akt.²²⁰ Realizovala by se tedy pouze ve schopnosti subjektu, již

²¹⁶ Dodejme, že v Descartově verzi této strategie by nebylo na místě jinak nabízející se obvinění ze zastávání nesrozumitelné pozice za každou cenu: u Cartesia je (či alespoň má být) její přijetí vynuceno jasností a distinktností idejí dosvědčujících pravdivost obou složek aporie, srov. také *ibid.*, 13nn a 39.

²¹⁷ Srov. notorické „*cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae*“ uprostřed *In Symbolum Apostolorum*, pr.

²¹⁸ „*aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis.*“ *De veritate*, q. 24, a. 4, co.; „*illud dicitur aliquis facere libere, quod spontanea voluntate facit.*“ *Super Sent.*, lib. 3, d. 34, q. 2, a. 2, qc. 1, co.; „*voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet.*“ *De veritate*, q. 22, a. 6, co.

²¹⁹ Srov. např. rozlišení mezi *libertas a peccato*, *libertas a miseria* a *libertas a coactione* v *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 5, co. (kde popření donucení znamená také popření nutnosti, na rozdíl např. od *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 20, kde je rozlišena s přirozenou nutností slučitelná svoboda vůle od svobody soudu), mezi *libertas quantum ad actum*, *libertas quantum ad obiectum* a *libertas quantum ad ordinem finis* v *De veritate*, q. 22, a. 6, co., mezi (ne)svobodou z hlediska finální, eficientní a formální kauzality v *Super Tit.*, cap. 1, l. 1 nebo mezi svobodou volby a svobodou vykonání volby v *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 1.

²²⁰ Takto již zmíněné *De veritate*, q. 22, a. 6, co. Dále např. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 1, a. 1, co. nebo *ibid.*, lib. 2,

Tomáš obvykle nazývá svobodným rozhodováním či také svobodným soudem²²¹. Projdeme-li však jeho dílo jako celek, zjistíme, že tomu tak není: Tomáš připouští svobodu také pro volitivní akty, k nimž je subjekt přirozeně determinován, tvrdě, že jejich přirozená nutnost neprotiřečí jejich svobodnosti.²²² Co je ale v tom případě oním (nějak) společným rysem, jenž činí jak nutné, tak ne-nutné akty vůle svobodnými? Slibným kandidátem by mohla být nepřítomnost či nemožnost donucujícího kauzálního vlivu: „*libertas in sui ratione negationem coactionis includit.*“²²³

25. 2. Při posouzení tohoto vymezení je však třeba určité opatrnosti: *coactio* samotná není u Tomáše jednoznačným pojmem. V *Sentencích* rozlišuje jednak *coactio* prostřednictvím subjektu a *coactio* prostřednictvím objektu, jednak *coactio* postačující/deterministickou (*compulsio*) a nepostačující (*impulsio*).²²⁴ *Coactio* prostřednictvím objektu znamená, že činitel je determinován k nějakému aktu prezentací objektu, na niž nemůže reagovat jinak, než reaguje: v tomto slova smyslu „*intellectus potest cogi*“²²⁵, protože nemůže nepřilnout ke konkluzi, jež mu byla dokázána. *Coactio* prostřednictvím subjektu znamená, že eficientně kauzálním působením na subjekt je z něj nějaký *actus violenter extortus*. Různé druhy svobody se liší podle toho, jaká *coactio* je jimi popřena: takto *libertas a peccato a libertas a miseria* se týkají různých nepostačujících koaktivních vlivů; *libertas arbitrii* koaktivního vlivu deterministického.

25. 3. Věc se komplikuje dvěma skutečnostmi.

25. 3. 1. Předně, v témže citovaném článku, kde Tomáš prohlásil, že vůle nemůže být na rozdíl od

d. 1, q. 1, a. 1, ad 3.

²²¹ Srov. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 3; *STh.*, I^a, q. 83, a. 2, ad 1. *De veritate*, q. 24 se specializuje na tuto schopnost a různé otázky s ní spjaté.

²²² Srov. *De veritate*, q. 23, a. 4, co.; q. 24, a. 1, ad 20; *STh.*, I^a, q. 82, a. 1, ad 1, následující AUGUSTINA, *De civitate Dei*, V, 10. Tomáš citoval tuto pozici již v *De veritate*, q. 22, a. 5, arg. 4, aniž by jí v ad 4 protiřečil. Rozdíl ve významu „svobodné vůle“, jež lze pozorovat mezi q. 22, a. 6, co. a q. 23, a. 4, co., lze tudíž s těžší interpretovat jako názorový vývoj. Labourdettovo tvrzení, že „pokud se dobro, k němuž se vztahuje volní akt, tomuto aktu vnucuje (*s'impose*) svojí přitažlivostí, nejedná se podle ... slovníku sv. Tomáše o svobodný akt“, je v každém případě poněkud nepřesné, srov. LABOURDETTE, str. 46.

²²³ *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 5, co. Tomáš zmiňuje význam této vlastnosti svobodného rozhodování již od úvodních kapitol *Sentencí*, srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 3, a. 1, ad 2. Srov. také *Super Sent.*, lib. 3, d. 34, q. 2, a. 2, qc. 1, co.; *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5; *STh.*, I^a, q. 59, a. 3, ad 3.

²²⁴ *Ibid.*, a. 2, co.

²²⁵ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 48, q. 1, a. 3, ad 1; lib. 2, d. 8, q. 1, a. 5, ad 7; lib. 4, d. 17, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2; *De veritate*, q. 11, a. 3, ad 11; q. 22, a. 10, s. c. 2; a. 11, s. c. 2; q. 24, a. 1, arg. 18; q. 28, a. 3, ad 6; *Super De Trinitate*, pars 1, q. 2, a. 1, ad 5. Zdrojovým textem je patrně ARISTOTELES, *Metafyzika*, V, 5, respektive nějaká její latinská mutace.

intelektu *coacta* prostřednictvím objektu, zároveň tvrdí, že je přirozeně determinována ke chtění blaženosti, podobně jako intelekt k uznání prvních principů. Rozdíl mezi oběma mohutnostmi zůstává v tom, že determinismus principů se u intelektu může prodloužit do argumentativně získaných konkluzí, zatímco u vůle podobné protažení na konkrétní objekty není možné. Zdá se, že existují dvě možnosti, jak číst text koherentně: a) Tomáš považuje za *coactio* objektem pouze determinaci přesahující úroveň přirozeně nutné determinace²²⁶; b) pro Tomáše je i determinace ke chtění blaženosti *coactio*, již zde ale bere jako výjimku z pravidla, protože nemá relevanci pro svobodu rozhodování, nedeterminujíc v čem a jak bude člověk blaženost konkrétně hledat. Rozhodnutí mezi a) a b) má značný význam pro čtení výše citovaných textů o slučitelnosti nutnosti a svobody. Tomáš v nich rozlišuje mezi *necessitas naturalis inclinationis* a *necessitas coactionis* s tím, že druhá je se svobodou neslučitelná. Přijme-li se řešení a), pak přichází v úvahu, že také zde hovoří mimo jiné o *coactio* objektem a pointou je zachování nedeterminovatelnosti na úrovni aktivit, jež nejsou přirozeně nutné. Přijme-li se b), pak takový výklad nepřichází v úvahu a *coactio* je třeba chápat v užším slova smyslu, který je ostatně u Tomáše rovněž dobře doložen.

25. 3. 2. Druhý problém souvisí s vymezením právě tohoto užšího smyslu. V řadě textů je pro Tomáše *coactio* prostě a jednoduše deterministické donucení prostřednictvím subjektu.²²⁷ Nejedná se přitom o jakoukoli eficientní determinaci, nýbrž o determinaci násilného charakteru – *violentia*. Dochází k němu tehdy, pokud se vnitřní tendence eficientně determinovaného subjektu samy nijak nezapojují do produkce aktu, k němuž je vnějším činitelem determinován.²²⁸ Jak můžeme vidět v citovaném textu, právě na tom stojí jeden z Tomášových argumentů, proč úkony vůle nemohou podléhat žádné *coactio*: vůle sama je totiž vnitřní tendencí. Tomáš ale zároveň poměrně stabilně

²²⁶ Je přirozeně nutné uvažovat v síle prvních principů, není přirozeně nutné zabývat se jejich aplikací v odlehlých doménách matematiky či metafyziky – v tomto slova smyslu není intelekt přirozeně determinován k uznání matematických či metafyzických, byť nutných, pravd.

²²⁷ Srov. „*Coactio nihil aliud est, quam violentiae cuiusdam inductio. Violentum autem est, secundum philosophum in III Ethicorum, cuius principium est extra, nil conferente vim passo; sicut si lapis sursum proiciatur; ... Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio eius non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violente velit, etiam etsi aliquid naturali inclinatione velit.*“ *De veritate*, q. 22, a. 5, co. Srov. *Super Sent.*, lib. 4, d. 29, q. 1, a. 1, co.; d. 49, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2.

²²⁸ Srov. *In Physic.*, lib. 5, l. 10, n. 4; *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 22, n. 5; *STh.*, I^a-II^ae, q. 6, a. 6, ad 1. Zdrojovým textem tohoto pojetí „násilného“ je ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, 1110 b.

připouští existenci deterministického eficientního vlivu na vůli, který *coactio* není – a který na rozdíl od *coactio* neodporuje svobodě.²²⁹ Lze nicméně uvést alespoň jeden text²³⁰, který by sám o sobě mohl být, a byl²³¹, interpretován v tom smyslu, že násilí zahrnující svobodě odporující *necessitas coactionis* je pro autora působeno jakýmkoli deterministickým vlivem vnější eficientní příčiny. Pokud by tomu tak bylo, jednalo by se o text disidentského charakteru – domníváme se však, že tato interpretace není nutná. Tomáš v textu tvrdí, že nutnost daná činitelem se uskutečňuje v případě *necessitas coactionis*, která je s vůlí neslučitelná. Netvrdí, že toto je jediná nutnost, jež může být dána činitelem, ani že nutnost daná činitelem je s vůlí neslučitelná jako taková.²³²

25. 4. Dalo by se ovšem namítnout, že pokud by se svoboda u Tomáše redukovala na pouhé popření násilné determinace, pak by se musela připsat libovolné přirozené inklinaci, počínaje tíží kamene. V Tomášově diskurzu lze však toto negativní určení svobody chápat jako pouhý korelát jiné, pozitivní, charakteristiky, užívané jako definice (u nejrůznějších typů) svobody napříč téměř celým Tomášovým dílem – a umožňující odpovědět na tuto námitku.

²²⁹ „*Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam; unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit ut illud in quod mutatur, voluntarie velit: et ita coactionis ratio tollitur...*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 2, ad 1 (namítající tvrdil, že „*Deus potest immutare voluntatem hominum in quodcumque voluerit*“), srov. další odkazy v naší poznámce 191. V *STh.*, I^a-IIae, q. 112, a. 3, co. Tomáš rozlišuje: „*praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. ... potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest...*“

²³⁰ „*Ex agente autem hoc [non posse non esse] alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati.*“ *STh.*, I^a, q. 82, a. 1, co.

²³¹ „... the necessity of coercion ... occurs when some cause outside the agent causally produces in the will a volition for some particular thing.“ STUMP, str. 390, kde se autorka odvolává na výše citované *STh.*, I^a, q. 82, a. 1. Dodejme však, že na podporu svého tvrzení cituje také část *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 88, n. 5: „*if the will is moved by any external principle, the motion will be violent. By being moved by an external principle, I mean a principle which moves in the manner of an agent and not in the manner of an end. But the violent is altogether repugnant to the voluntary. It is therefore impossible that the will be moved by an external principle as an agent cause. Rather, every motion of the will must proceed from an interior principle.*“ (ibid.) Z nějakého důvodu v její citaci chybí první věta paragrafu („*Violentum, ut dicitur in III Ethic., est cuius principium est extra, nil conferente vim passo.*““) a poslední dvě věty, jež upřesňují, o jaké exterioritě se hovoří („*Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.*““) Je rovněž zcela ponechán stranou následující paragraf, v němž Tomáš jednoznačně řekne: „*Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia.*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 88, n. 6.

²³² Rovněž by bylo možné klást si otázku, zda by v daném kontextu musel Tomáš považovat za přiměřené hovořit o situaci aktu vůle deterministicky způsobeného První příčinou jako o nutnosti: jak uvidíme níže (II. 2. 2.), pro našeho autora univerzální teologický determinismus nemění nic na rozdílu mezi nutnými a kontingentními aktivitami sekundárních činitelů, a volby svobodného rozhodování podle něj patří k těm druhým.

II. 1. 2. *Causa sui*

26. „*Liber enim secundum philosophum dicitur qui causa sui est.*“²³³ Co se tím chce říct? Odpověď na tuto otázku je poněkud komplikovaná polysémií, jež je vlastní zvláště psané formě latinského překladu této aristotelské²³⁴ definice.²³⁵ U Filosofova věta podle všeho hovoří o tom, že se finalita subjektu nachází v subjektu samotném.²³⁶ Aby mu byla zachována věrnost, měla by být „*causa*“ ablativem a smyslem definice by mělo být „svobodný je ten, kdo je kvůli sobě“. U Tomáše má sousloví několik dalších využití, i když lze ale jejich aplikaci v případě definice svobody vyloučit²³⁷, bylo by uspěchané tvrdit, že větě rozumí (pokaždé) zcela v souladu s jejím původním smyslem. Z určitých důvodů bylo navrhováno²³⁸, že náš autor měl pochopit „*causa*“ jako nominativ a „*sui*“ jako přivlastňovací genitiv; smyslem výrazu by pro něj bylo „svobodný je ten, který je příčinou náležející sobě samé“ – příčinou, jež je takto uvedena do kontrastu s příčinou, jež náleží jinému.²³⁹ Pokud by tomu tak bylo, Tomášovo pochopení definice by patrně bylo v tomto směru

²³³ *Super Sent.*, lib. 1, q. 1, pr. Srov. *ibid.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4; d. 44, q. 1, a. 3, ad 1; lib. 3, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1; d. 27, q. 1, a. 2, co.; d. 34, q. 2, a. 2, qc. 1, co.; *De veritate*, q. 23, a. 1, s.c. 4; q. 24, a. 1, arg. 3; *De potentia*, q. 3, a. 7, arg. 14; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 72, n. 8; cap. 88, n. 6; lib. 2, cap. 48, n. 3; lib. 3, cap. 112, n. 2; lib. 4, cap. 22, n. 5; *STh.*, I^a, q. 21, a. 1, ad 3; q. 83, a. 1, arg. 3 a ad 3; q. 96, a. 4, co.; I^a-IIae, q. 108, a. 1, ad 2; II^a-IIae, q. 19, a. 4, co.; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 76, co.; *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 3, n. 7; *Super Iob*, cap. 1; *Super Mt.*, cap. 20, l. 2; *Super Io.*, cap. 15, l. 3; *Super Rom.*, cap. 1, l. 1; *Super II Cor.*, cap. 3, l. 3; *Super Gal.*, cap. 5, l. 3; *Super Tit.*, cap. 1, l. 1.

²³⁴ Srov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, 982b, 25 – 26: „ἀνθρωπός, φαρμέν, ἐλεῦθερος ὁ αὐτοῦ ἑνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν“. Viz. *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 3, n. 7 – 8.

²³⁵ „*Causa*“ může být nominativ stejně jako ablativ, „*sui*“ může znamenat „sebe“ nebo „svého“. Gramaticky lze tedy přeložit např. „příčina sebe“, „příčina náležející sobě“, „příčina toho, co jí (příčině) náleží“, „kvůli sobě“, „příčinou sebe“, „příčinou, jež náleží sobě“, „příčinou, jež náleží něčemu svému“, „kvůli něčemu, co náleží subjektu (věty)“.

²³⁶ Je pravda, že termín „ἐνεκα“ neznamená sám o sobě nic konkrétnějšího než „kvůli“. Kontext zasvěcený finalitě metafyziky však ospravedlňuje čtení v užším slova smyslu, srov. Tricotův nebo Křížův překlad („ten, kdo je sám sobě svým cílem“ ARISTOTELES, *Métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, str. 18; „jenž je pro sebe“ ARISTOTELES, *Metafyzika*, Praha, Petr Rezek, 2003). Metafyzika je tedy svobodná, neboť je praktikována jen pro ni samu, naproti tomu otrok postrádá svobodu, nakolik jeho činnosti nejsou zaměřeny k němu, nýbrž k prospěchu jeho pána.

²³⁷ Jde v první řadě o „příčinu sebe“ ve smyslu „účinná příčina svojí vlastní existence“, o níž Tomáš tvrdí, že nemůže existovat, srov. *STh.*, I^a, q. 2 a. 3 co.; q. 19, a. 5, co.; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 18, n. 4; q. 104, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 10, a. 13, ad 3 (aby bylo možné působit, je třeba nejprve být, kauzalita tudíž závisí na existenci svého subjektu a nikdy ne naopak, srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 1). „Příčina sebe“ jako to, co se vztahuje k bytí skrze sebe a ne skrze od sebe odlišnou formu (tedy subsistentní forma, srov. *Super De causis*, l. 26) nezapadá do kontextu, stejně tak charakteristika toho, co je něčemu vlastní z povahy jeho bytí (*STh.*, II^a-IIae, q. 47, a. 7, arg. 2).

²³⁸ Srov. BOULNOIS, OLIVIER, „*Causa sui*“ in *Encyclopédie philosophique universelle II*, str. 283 – 284.

²³⁹ Tento výklad je zdůvodněn interpretací výrazu „*causa alterius*“ v *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 3, n. 7 prostřednictvím následujícího „*servi enim dominorum sunt*“. Je však třeba podotknout, že hned následující věta „*et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt*“ vyjadřuje finalitu otroka v jeho pánovi a shoduje se tak s aristotelským smyslem definice. Ten je koroborován také aplikací v n. 8, kde již není žádná zmínka o vlastnění, a svoboda je namísto toho explikována prostřednictvím autofinality. V rámci celého zbytku Tomášova díla se sepětí definice s tématem vlastnictví vyskytuje jen dosti zřídka, srov. *STh.*, I^a, q. 21, a. 1, ad 3 a snad ještě *Super Sent.*, lib. 3, d. 34, q. 2, a. 2, qc. 1, co.

přece jen možné redukovat na Aristotelovo: Tomáš totiž charakterizuje náležení nějaké entity někomu jako finalizaci této entity v dotyčném.²⁴⁰ V konfrontaci s texty je však zřejmě nemožné připisovat Tomášovi podobné chápání slov, přinejmenším pokud by se mělo týkat všech jeho užití definice. Najdeme u něj pasáže, kde je ablativní čtení termínu „*causa*“ vzhledem ke kontextu prakticky nevyhnutelné²⁴¹; najdeme také alespoň jednu, v níž „*causa*“ skutečně nominativem být musí, „*sui*“ nicméně nemůže být označením jejího vlastníka, nýbrž efektu, jímž je buď její akcidentální určení („svého“ – zde pohybu) nebo ona sama („sebe“), nakolik je subjektem onoho akcidentálního určení.²⁴²

27. Nezdá se tedy být možné nalézt způsob čtení definice, který by byl univocitně uplatnitelný napříč všemi Tomášovými odkazy na ni. Nehledě k rozdílům jednotlivých užití se jim však zdá být společná myšlenka nějaké imanence příčiny bytí/činnosti v jeho/jejím subjektu. Pokud jde o povahu oné příčiny, lze u Tomáše identifikovat alespoň dva významné posuny v porovnání s Aristotelem: oba se manifestují v posledně zmiňovaném textu.

27. 1. Podstatnější než přechod od ablativního čtení k nominativnímu²⁴³ je v něm změna, či spíše rozšíření, významu „*causa*“ z finální kauzality na eficientní. Tomáš tak činí explicitně také v jiných textech²⁴⁴, což mu umožňuje rozšířit již tak poměrně široké pole aplikace aristotelské definice – tatáž činnost či osoba může být svobodná z hlediska eficientní kauzality a služebná z hlediska kauzality finální.²⁴⁵

²⁴⁰ „*Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est domini...*“ *STh.*, I^a, q. 21, a. 1, ad 3; „*servus nec propter se operatur sed propter dominum, nec a se sed a domini voluntate, et quasi quadam coactione.*“ *Super Io.*, cap. 15, l. 3.

²⁴¹ „*secundum philosophum in principio Metaph., liber est qui sui causa est; unde servus dicitur qui causa alterius est, et servitium quod causa alterius agit. Sed alterius causa agi est dupliciter...*“ *Super Sent.*, lib. 3, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1. Srov. *STh.*, II^a-IIae, q. 19, a. 4, co.; *Super Rom.*, cap. 1, l. 1; *Super II Cor.*, cap. 3, l. 3.

²⁴² Srov. *STh.*, I^a, q. 83, a. 1. V ad 3 Tomáš reaguje na namítajícím citovanou definici takto: „*liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius.*“ Dalšími případy, kdy je vzhledem ke kontextu stěží představitelné, že by „*sui*“ mohlo označovat vlastníka, jsou *Super Sent.*, lib. 1, q. 1, pr. a *De veritate*, q. 24, a. 1, arg. 3.

²⁴³ Entita je ostatně *causa sui* (příčina svého/sebe) pouze v míře, v níž, je/jedná *causa sui* (kvůli sobě).

²⁴⁴ Srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1; *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 22, n. 5; *STh.*, II^a-IIae, q. 19, a. 4, co.; *Super Rom.*, cap. 1, l. 1. V *Super Tit.*, cap. 1, l. 1 je „*causa*“ rozšířeno dokonce i na formální kauzalitu.

²⁴⁵ „*alterius causa agi est [podle Moose „dicitur“] dupliciter: vel sicut finis, sicut servus non lucratur sibi sed domino: vel sicut moventis, sicut servus non proprio motu, sed motus sicut instrumentum domini, operatur. Servitium ergo quantum ad hoc secundum tollit libertatem voluntatis, et per consequens virtutem; sed quantum ad primum non...*“ *Super Sent.*, lib. 3, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1. Takto činnosti přikázané láskou jsou služebné, nakolik jsou finalizovány mimo

27. 2. Druhým bodem je, že Tomáš přinejmenším relativizuje negativní doložku „a nikoli jinému“ přítomnou v Aristotelově textu. Ve spojení s jeho pojetím sekundárních příčin mu to umožňuje popřít naprostý rozpor mezi svobodou a závislostí. „*Causa sui*“ platí v nejvyšší míře o entitě, jež nemá svou příčinu v ničem jiném²⁴⁶, to ale neznamená, že ji nelze predikovat o ničem, co takovou příčinu má, pokud tato věc sama je rovněž příčinou. V našem případě: Bůh může hýbat lidskou vůlí, to ale nebrání její svobodě, pokud se vůle hýbe sama jako sekundární příčina.²⁴⁷

28. Jak vidno z citovaných příkladů, Tomáš užívá definici na mnoha různých úrovních: svoboda vědní disciplíny, svoboda občanská, sepětí svobody a služebnosti, jež je vlastní jednání motivovanému poznáním pravdy, či láskou ke druhému. U posledně zmíněného případu spočívá svoboda prostě v tom, že jednání vychází z vůle nepodrobené byť i jen nedeterministickému násilí (*impulsio* – viz 25. 2.). V jakém slova smyslu lze ale definici uplatnit, ptáme-li se po svobodě jakožto inherentní charakteristice vůle, jež ji odlišuje od ostatních vnitřních inklinací a umožňuje morální zodpovědnost jejího nositele (srov. 12. 2.)?

28. 1. Podle Tomáše existuje mezi činitelem, jehož aktivita vychází z vůle, a činiteli jednajícím na základě jiných vnitřních inklinací, zásadní rozdíl pokud jde o imanentizaci principu aktivity, jímž je její cíl.²⁴⁸ Na rozdíl od výchozího významu definice zde však nejde o to, zda je subjekt aktivity (či aktivita samotná) motivem jednání. Oč se tedy jedná? Tomáš tvrdí, že u činitele, jehož *appetitus* vychází z nějakého poznání, je „*in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem.*“²⁴⁹ V tom se má lišit od činitele hýbaného pouze přirozeným apetitem (srov. 7. 1.). Pointa je v tom, že u smyslového a intelektuálního apetitu je v subjektu přítomna reprezentace cíle,

činitele, v milovaném, jsou nicméně svobodné, nakolik je tato finalita finalitou spontánní apetitivní aktivity činitele a tedy jemu v tomto slova smyslu vnitřní, cf. *STh.*, II^a-IIae, q. 19, a. 4, co.; *Super Rom.*, cap. 1, l. 1.

²⁴⁶ „...*liberum est quod sui causa est, secundum philosophum, in principio metaphysicae. Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est.*“ *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 88, n. 6. Srov. *ibid.*, cap. 72, n. 8; *De veritate*, q. 23, a. 1, s. c. 4.

²⁴⁷ Srov. ve stejném smyslu *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 3 a zvláště *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4, které hájí, že Bůh je příčinou aktu hříchu: „...*Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens; unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet: similiter cum aliquid movet se ipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod se ipsum movet: et sic <non> repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.*“

²⁴⁸ Připomeňme, že ten je podle Tomáše principem veškeré aktivity, srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 2.

²⁴⁹ *STh.*, I^a-IIae, q. 6, a. 1, co.

kteřá tento apetit vyvolává; prostřednictvím této reprezentace se cíl v určitém ohledu stává aktem subjektu. Na poznání založený apetit je tedy subjektem zapříčiňován v ohledu, v němž jím přirozený apetit zapříčiňován není.²⁵⁰ Rozdíl mezi vášněmi, plynoucími ze smyslového poznání, a vůle, vycházející z intelektu, je pak v tom, že intencionální zvnitřnění cíle je u smyslového poznání nedokonalé: cíl je objektem aprehenze, není jím ale explicitně jeho „*ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum*“²⁵¹. Mohli bychom říci, že smyslová reprezentace sice vydává počet z apetitu a aktivit, které z něj plynou, nevydává však počet z toho, proč by z nich měla počet vydávat. Důvod, pro který je příčinou apetitu, není poznávací potencií subjektu reprezentován, zůstává vnější.²⁵²

28. 2. Podstatné specifikum volního aktivity je tedy následující: je to akt, který se uskutečňuje, protože²⁵³ všechny jeho podstatné aspekty byly (v) jeho subjektu intencionálně přítomny a subjekt se s nimi na intencionální rovině identifikoval. Právě to je významem označení aktu za svobodný a právě proto je na jeho základě subjekt hodnotitelný. Uplatnění aristotelské definice svobody na naše téma zde ještě nekončí. Nyní však můžeme vidět, o kolik menší význam má v optice jejího tomášovského použití deterministická problematika pro morální oblast v porovnání s koncepcemi, jež definují mravní připsatelnost zakládající svobodu primárně prostřednictvím kontingence aktu, či přímo absencí jeho predeterminace. Znamená to ale, že se celý deterministicko/morální problém

²⁵⁰ Tomášovi by se zde mohlo namítnout jeho vlastní tvrzení (srov. např. *STh.*, I^a, q. 15, a. 1, co.), že forma, jež je cílem aktivity, musí v činiteli preexistovat v každém případě a u *agens naturale* se jedná prostě o jeho konstitutivní formu – přirozenost (jako když oheň plodí oheň). Nepřítomnost intencionální reprezentace by se tudíž mohla zdát z tohoto hlediska marginální. Není nám známo, že by si autor takovouto námitku někdy kladl či na ni reagoval. Z hlediska jím zastávaných principů by však mohl odpovědět, že zatímco přírodnímu činiteli je *esse intelligibile* jeho cíle imanentní pouze *in potentia*, u poznáním vybaveného činitele je mu toto *esse* imanentní *in actu*, což u přirozeně materiálních cílů znamená, že „*in ea [anima] res ipsae nobilius esse habeant quam in seipsis*.“ *De veritate*, q. 15, a. 2, co. Mohl by tedy tvrdit, že i když je princip apetitu nějak interiorizován i v přírodním činiteli, v poznávajícím činiteli je interiorizován podstatně významnějším způsobem. Mohlo by zde hrát roli také Tomášovo přesvědčení, že finalizace čistě přirozeným apetitem je svojí povahou nutně závislá na finalizaci ze strany jiného, přesněji nějaké Inteligence, srov. „*Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri*.“ *STh.*, I^a-IIae, q. 6, a. 1, co.

²⁵¹ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 6, a. 2, co.

²⁵² Tomáš však neváhá říci, že i když tato aprehenze nečiní rozum postrádající živočichy ve vlastním slova smyslu svobodnými, jejich akty jsou přece jen *imperfecte voluntarii* a „*participant aliquid libertatis*“, srov. *ibid.* a také *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 2, co.

²⁵³ V případě volního *actus elicitus* označuje „protože“ ve vztahu k obsahu druhé věty formální kauzalitu, nikoli eficientní jako u první věty.

může pro Tomáše vyřešit lapidárním „příčina nemusí být první příčinou“? Nehraje kontingence volby opravdu vůbec žádnou roli v otázce, zda je někdo jejím pánem natolik, aby jej kvůli ní bylo možné chválit či hanět? Je tolika lidmi zastávané sepětí mezi morální imputabilitou a možností jednat jak dobře, tak špatně, naprostým omylem?²⁵⁴

28. 3. Věc je složitější. Tomáš opravdu tu a tam tvrdí, že subjekt může být morálně hodnotitelný *dominus sui actus*, aniž by ten *actus* byl kontingentní²⁵⁵, ale to je výjimečné. Zpravidla vztahuje toto panství ke svobodnému rozhodování jakožto schopnosti kontingentně uskutečnit či neuskutečnit tu kterou volní aktivitu. Totéž tedy platí i pro možnost být morálně hodnocen.²⁵⁶ Tato kontingence je přitom jen speciálním případem kontingence účinků některých sublunárních příčin, jež je podle našeho autora zcela zřejmá.²⁵⁷ Jaký by ale mohla mít podobná tvrzení smysl v deterministickém modelu? Jak je možné se rozhodovat, pokud je vše předurčeno?

II. 2. Kontingence

II. 2. 1. *Liberum arbitrium*²⁵⁸

29. „...*totius libertatis radix est in ratione constituta*“.²⁵⁹ Jestliže je pro Tomáše výše popsaná svoboda vůle založena ve schopnosti intelektu pojímat cíl jakožto cíl, pak svoboda rozhodování či svoboda volby je založena v univerzalitě intelektuální aprehenze. Ta má dva relevantní důsledky.

29. 1. Intelekt pojímá dobro v jeho obecnosti, zatímco aktivity (a často také jejich předměty) jsou

²⁵⁴ „*Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, ... et in orbe terrarum genus humanum? Quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum iustitiae faciens, aut quod non potest non faciens, ... quis dubitet tunc esse peccatum, cum et velle iniustum est, et liberum nolle ... et unde liberum est abstinere?*“ AUGUSTIN, *De duabus animabus contra Manichaeos*, 11.15 – zdrojový text jedné z Tomášem zmiňovaných definicí hříchu (*Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat*, srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 71, a. 6, arg. 2; *De malo*, q. 2, a. 2, arg. 2).

²⁵⁵ „*si etiam esset [Kristovo svobodné rozhodování] determinatum ad unum numero, ... tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti: quia in illud non coacte, sed sponte tendit; et ita est actus sui dominus.*“ *Super Sent.*, lib. 3, d. 18, q. 1, a. 2, ad 5. V každém případě se zdá být obtížné odmítnout Bohu panství nad všemi jeho činnostmi, cf. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 23, n. 7, mezi kterými je chtění jeho vlastní dobrosti zároveň svobodné, absolutně nutné a determinované svým objektem, cf. *De veritate*, q. 23, a. 4, co.

²⁵⁶ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 28, q. 1, a. 5, expos; d. 35, q. 1, a. 1, co.; *De veritate*, q. 5, a. 10, co.; q. 29, a. 6, co.; *De malo*, q. 6, co.; *STh.*, I^a, q. 22, a. 2, ad 5; q. 82, a. 1, ad 3; I^a-IIae, q. 6, a. 2, ad 2.

²⁵⁷ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2, co.

²⁵⁸ Zde uvádíme pouze shrnující prezentaci Tomášovské argumentace pro založení svobodného rozhodování v rozumu. Necháváme stranou autorův historický vývoj v tomto ohledu, včetně jeho případných diskontinuit: není nám známo, že by rozdíly, nakolik existují, byly v nějakém směru relevantní pro naše téma (pokud jde o neslučitelnost svobody rozhodování a nutnosti způsobené eficientním hybatelem, budeme metodicky předpokládat pro nás méně příznivou variantu, že platí v rámci celku Tomášova díla).

²⁵⁹ *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

singulární a (obvykle) nevyčerpávají všechny potenciality dobra. To znamená, že vůle, jež k takto pojatému dobru tíhne (miluje je), zpravidla není žádným z těchto předmětů determinována k tomu, aby jej chtěla²⁶⁰: může chtít cokoli, v čem se určení dobra nějakým způsobem, byť i jen pouze zdánlivě, realizuje, v jistém smyslu tedy naprosto cokoli²⁶¹; může tedy také nechtít cokoli, co libovolné z těchto realizací odporuje. Naprostým uspokojením této vůle definující lásky k dobru byl stav, v němž by bylo dosaženo veškerého dosažitelného dobra.²⁶² Tento stav Tomáš nazývá blaženost (*beatitudo*)²⁶³ a jak jsme již zmínili, vůle k němu inklinuje s přirozenou nutností²⁶⁴: jedná se tedy o chtění (*volitio*), nikoli o volbu (*electio*).²⁶⁵ Tato nutnost však nezakládá žádnou determinaci, pokud jde o to, v čem, či prostřednictvím čeho, bude blaženost konkrétně hledána.²⁶⁶ Pro tuto nevymezenost hraje samozřejmě roli jednak reálná nepřítomnost nutného vztahu mezi blažeností a tím kterým předmětem/stavem/aktem, jednak možnost nevidět tento vztah i tam, kde existuje, v důsledku neznalosti, omylu, částečného potlačení rozumových aktivit či prostě nepozornosti. Její poslední důvod je ale hlubší. Neexistuje nic, co by nebylo alespoň z nějakého hlediska dobré. Je pravda, že ta hlediska si nejsou rovna: věc dobrá z hlediska posledního cíle subjektu je pro subjekt dobrá absolutně vzato, věci dobré pouze z nějakého jiného hlediska mohou

²⁶⁰ Srov. „*forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa...*“ *De malo*, q. 6, co. Srov. *ibid.*, ad 6.

²⁶¹ „*nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.*“ *De veritate*, q. 22, a. 6, ad 6. Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 8, a. 1, co. To neodporuje výše i níže zmiňovanému Tomášovu stabilnímu tvrzení, že „*non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser...*“ (*De veritate*, q. 23, a. 4, co., srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 2, co.; *STh.*, I^a-IIae, q. 13, a. 6, co.): akt chtění *miserie*, v podobě, v níž je prohlášen za nemožný, v sobě zahrnuje tíhnutí vůle k ní *sub specie miseriae*, tedy *sub specie mali*, což je pro Tomáše nemožné nezávisle na předmětu, ke kterému by se tíhlo. To nevyklučuje, že stav, který reálně znamená *miserii* (nebo ke kterém se třeba i referuje tímto slovem), nemůže být pojímán *sub specie boni*, a jako takový chtěn. Srov. *De veritate*, q. 22, a. 7.

²⁶² Veškeré dosažitelné dobro a na jeho získání závislé uspokojení vůle jsou u Tomáše vícevrstevné pojmy: pro ilustraci této problematiky, již zde nemůžeme šířeji rozebírat, může sloužit Tomášovo pojednání spokojenosti osob zatracených pouze na základě dědičného hříchu v *Super Sent.*, lib. 2, d. 33, q. 2, a. 2, co. Téma je probráno *in extenso* ve FEINGOLD, *Natural desire...*

²⁶³ „*Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 63, n. 6, citující zhruba BOETHIA, *De consolatione philosophiae*, lib. III, pr. 2.

²⁶⁴ „*Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum: et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit oppositum.*“ *De malo*, q. 6, ad 7. Srov. *De veritate*, q. 22, a. 5, co. Téma blaženosti je pojednáno *in extenso* v *STh.*, I^a-IIae, q. 1 – 5.

²⁶⁵ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 13, a. 3; *De veritate*, q. 22, a. 15, co.; q. 24, a. 1, ad 20.

²⁶⁶ Srov. *De malo*, q. 6; *De veritate*, q. 22, a. 6; *STh.*, I^a-IIae, q. 10, a. 2; q. 13, a. 6.

být pro něj absolutně vzato špatné.²⁶⁷ Konečný intelekt ale za normálních okolností nemůže nahlížet poznanou skutečnost ze všech hledisek zároveň a je kontingentní, z jakého hlediska ji bude nahlížet.²⁶⁸ Takto k odmítnutí úsilí o dosažení blaženosti a s ním souvisejícímu zřeknutí se jednání podle rozumu stačí, když je rozum pravdivě vyhodnotí z toho hlediska, z něž je reálně atraktivní, a vůle se řídí tímto vyhodnocením.²⁶⁹ Z druhé strany platí, že hůl lze opravdu nalézt na zcela libovolného psa: vyjma případu nadpřirozené intervence je dokonce i Bůh pojímán na způsob partikulárního dobra, jež může být z nějakého hlediska posouzeno jako nedobré a odmítnuto.²⁷⁰

29. 2. Zde je ale třeba předejít nedorozumění: posouzení předmětu jako dobrého či nedobrého je pouze nutnou podmínkou pro jeho volbu či odmítnutí. Není podmínkou postačující – tato dobrost či nedobrost totiž nemá jakožto omezená na vůli determinující vliv.²⁷¹ To otevírá prostor druhému důsledku univerzality intelektuální aprehenze. Protože je předmět intelektu univerzální, patří k němu také intelekt sám a jeho vlastní aktivity. Jeden každý z jeho soudů je jím poznáván také jako nějaké omezené dobro, pro které platí totéž, co pro ostatní: mohou být vyhodnoceny jako dobré nebo nedobré.²⁷² Vůle tím pádem může každý z nich chtít nebo odmítnout, schválit či neschválit – případně přikázat nebo znemožnit. Necháme zde stranou komplikovanou otázku počtu a vztahů jednotlivých prakticko-rozumových a volních aktů, jež jsou podle Tomáše rozlišitelné v rámci jednotlivých lidských rozhodování. Podstatné je, že podle našeho autora skutečnost, zda určité posouzení předmětu, o němž se rozhoduje, bude nebo nebude tím posouzením, jímž se řídí reálné rozhodnutí, zpravidla záleží na vůli. Alespoň v přirozeném stavu pro ni žádné rozumové posouzení není determinující, může vždycky setrvat v nerozhodnosti; může také zaujmout negativní postoj k

²⁶⁷ Srov. 10. 1., zvláště naši poznámku 67.

²⁶⁸ To podle Tomáše platí i o andělech a zakládá vysvětlení jejich schopnosti nemorálního rozhodnutí, srov. *De malo*, q. 16, a. 2, ad 6 a a. 4, co.

²⁶⁹ Tomáš obvykle užívá negativní formulace jako „*non adhibere regulam rationis vel legis divinae*“ *STh.*, I^a-IIae, q. 75, a. 1, ad 3. Tato nepřítomnost hlediska morální normy v posuzování předmětu (jímž může být i morální norma samotná) není sama o sobě morálním, ani žádným jiným, zlem (tím je teprve pohyb vůle, který se uskutečňuje na základě tohoto posouzení): je pouze absencí dokonalosti (*defectus*), srov. *ibid.*

²⁷⁰ Srov. *De malo*, q. 3, a. 3, co.

²⁷¹ „*Cum igitur voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet.*“ *De malo*, q. 6, co. To platí pro akt volby. Necháváme zde stranou volbě předcházející akty vůle jako *complacentia* apod.

²⁷² Srov. *De veritate*, q. 24, a. 2, co; *De malo*, q. 6, co.

onomu posouzení samému, či může vzít v potaz atraktivitu rozumem nahlížené možnosti provést nové posouzení z jiného hlediska a nařídít mu je; může také odmítnout intelektuální aktivitu jako takovou, a tím přerušit dokonce i aktuální chtění blaženosti.²⁷³ V tomto smyslu se ve svobodném rozhodování charakteristika *causa sui* realizuje ještě v jiném ohledu, než jaký byl popsán výše: poznávací akt, který formuje apetitivní aktivitu, má obvykle co do své podoby i co do své existence (alespoň nepřímý, permissivní) původ v apetitu samém.²⁷⁴

29. 3. Jakou roli hraje pro tuto aktivitu otázka deterministické eficientní kauzality zvenčí? Podle jednoho vlivného pokračovatele Tomášova myšlení by nemusela hrát vůbec žádnou.²⁷⁵ Kontingence účinku, o níž jde, je definována čistě vztahem mezi aktivní potencií a jejím předmětem, svoboda rozhodování vztahem mezi chtěním posledního cíle a chtěním cíle prostředecného; je-li toto zachováno, eficientní hybatel (či jakýkoli jiný předchůdný determinující faktor) je irelevantní.²⁷⁶ Důvody přirozené nevymezenosti vůle vůči jejím potenciálním předmětům, o nichž se hovořilo v 29. 1., by v této perspektivě byly ekvivalentní podmínkou kontingence jejich aktů. U Tomáše samotného je však situace, zdá se, poněkud složitější.

II. 2. 2. *Profundens totum ens*

30. 1. Náš autor podle všeho přinejmenším v případě svobody rozhodování vyžaduje silnější

²⁷³ „*potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares [jakožto dobra] sunt.*“ *De malo*, q. 6, co. Srov. *De veritate*, q. 22, a. 6, co.

²⁷⁴ „*liberum est quod est sui causa: inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente ... voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cuius est ipse volens causa.*“ *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 2, co. Tomáš zde není nucen upadnout do aporie vejce-slepice. Cyklus vzájemného ovlivňování rozumu a vůle lze ukončit v intelektu, jehož aktivita působení vůle nutně nevyžaduje: je k ní nesen svým vlastním přirozeným apetitem (srov. *De veritate*, q. 22, a. 12, ad 2). Náš autor v pozdějších textech doplňuje (nahrazuje?) toto vysvětlením odkazem na Boží premoci: „*quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat. ... id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; ... non ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa.*“ *De malo*, q. 6, co. Otázkou významu onoho „*indeterminate se habentem*“ se budeme zabývat níže. Zmiňme jen, že paralelní text v *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 89, n. 8 má sloužit jako argument proti těm, kteří „*dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud*“ (ibid., n. 1). Zdrojovým textem argumentu je ARISTOTELES, *Etika Eudemova*, 1248a, citovaná Tomášem často jako *Liber de bona fortuna*. Pro jeho další užití srov. *S.Th.*, I^a, q. 82, a. 4, ad 3; I^a-IIae, q. 9, a. 4, co.; q. 80, a. 1, arg. 3; q. 109, a. 2, ad 1; *Quodlibet*, I, q. 4, a. 2, co.; *Super Rom.*, cap. 9, l. 3; *Super II Cor.*, cap. 3, l. 1.

²⁷⁵ Srov. BAÑEZ, *In Iam*, 19, 8 (pro otázku pojmu kontingence) a 10 (pro aplikaci na lidské svobodné rozhodování) (in *Scholastica commentaria...*, str. 428nn a 443n).

²⁷⁶ „*Quotiescumque actus voluntatis oritur ex praedicta radice iudicii, semper erit liber. ... Quidquid antecesserit vel committabitur vel supervenerit ad actum voluntatis, si non tollat iudicium illud circa medium respectu finis, non destruet libertatem operationis.*“ Ibid., str. 444.

koncepti kontingence, totiž takovou, jež se týká také oněch předchůdných determinujících faktorů – respektive jejich neexistence.²⁷⁷ Co ale v takovém případě s Boží kauzalitou? Tomášova konečná odpověď je prostá: Bůh se nepočítá.²⁷⁸ Nutnost a kontingence jsou totiž určení charakterizující vztahy mezi stvořenými entitami. Bůh transcenduje obojí a obojí je výsledkem jeho kauzality. K všem dochází nutně nebo kontingentně, protože Bůh chtěl, aby k nim došlo tak či tak, ale v obou případech je účinnost jeho (konsekventní) vůle stejná: *irresistibilis*.²⁷⁹ V dalším budeme nazývat tuto koncepci „teorie transcendované kontingence.“

30. 2. Nedopouští se zde Tomáš svévolného okleštění aplikace terminologického rozlišení na „kontingentní“ a „nutné“? Z obecnějších principů jeho teologie by se dalo argumentovat, že shoda eficientní kauzality Boha a tvorů je pouze analogická²⁸⁰, a určité vyčlenění prvně zmíněné je tudíž na místě. Pro Tomášovo rozhodnutí lze ale najít prozaičtější důvod v jeho koncepci užívání modální terminologie – a terminologie vůbec. „*Nominibus utendum ut plures*.“²⁸¹ Slova jako „možný“ či

²⁷⁷ Alespoň v některých textech Tomáš jednoznačně operuje s protikladem mezi tím, že by byl akt vůle na nás (*in nobis*) a nutností aktu vůle způsobenou dokonce i nenásilným eficientním hybatelem: „*Si enim non sit aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum* [výše v tomto textu bylo řečeno, že se přitom nehovoří o násilí], *tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit*.“ *De malo*, q. 6, co. (Text Tauriny má na tomto místě ještě explicitnější „*Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur*...“).

²⁷⁸ Srov. ve výše uvedeném textu: „*Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum*.“ *De malo*, q. 6, ad 3.

²⁷⁹ „*voluntas Dei est principium totius entis, ergo non cadit sub ratione contingentiae vel necessitatis, sed haec effluunt et ordinantur ex Dei voluntate; et sic ipsa Dei voluntas facit quaedam esse contingentia, praeparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes; et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis. Et sic voluntas Dei semper impletur; non tamen aliqua necessario eveniunt, sed eo modo quo vult ea esse: et vult quod sint contingenter*.“ *Quodlibet*, XII, q. 3, ad 1. Srov. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 85; lib. 3, cap. 94, n. 11nn; *Quodlibet*, XI, q. 3, co.; *De substantiis separatis*, cap. 16; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 140. *STh.*, I^a, q. 19, a. 8 prohlašuje, že „*nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat*.“ (co.) a ztotožňuje kontingenci s podmíněnou nutností („*posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute*.“ *ibid.*, ad 3). Srov. dále *ibid.*, q. 22, a. 4; q. 23, a. 6, co.; q. 103, a. 7, ad 2n („*dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparisonem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt, non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae ... hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae*.“); I^a-IIae, q. 10, a. 4; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 14, n. 22. Nejstarší jednoznačné explicitní vyjádření této teorie (nepočítáme-li její možnou anticipaci v *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 1, ad 3) je patrně *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3: „*quamvis nihil divinae voluntati resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impletur*.“ Teorie je posléze pojednána *ex professo* v *De veritate*, q. 23, a. 5, co.

²⁸⁰ „*impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce*.“ *STh.*, I^a, q. 13, a. 5, co.

²⁸¹ *De veritate*, q. 4, a. 2, co. Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, co.; *De veritate*, q. 17, a. 1, co.; *Quodlibet* V, q. 4, co.; *De 36 articulis*, a. 9, ad arg.; *Expositio Posteriorum Analyticorum*, lib. 1, l. 4, n. 6; *In De caelo*, lib. 1, l. 5,

„nemožný“, „nutný“ či „kontingentní“ označují v přirozeném jazyce určitý typ vztahu mezi účinkem a tím, čemu se v Tomášově terminologii říká sekundární příčina. Tomáš by se tedy mohl hájit tím, že zřící se v některých či ve všech případech tohoto rozlišení jen proto, že účinek nemá k První příčině obdobný vztah jako k sekundární příčině, by bylo neopodstatněné. On sám každopádně jedná v souladu s tímto pravidlem, dokonce, i když má za následek *modus loquendi* potenciálně zavádějící z hlediska jeho křesťanské víry: o uzdravení slepého lze oprávněně říci, že je nemožné, pokud není možné z hlediska přirozeně fungujících sekundárních příčin.²⁸² Jazyk lze samozřejmě upravit tak, aby se to které slovo vztahovalo i na nějaký typ vztahu k Bohu či na Boha samotného, to ale neznamená, že je proto třeba reformovat celé jeho předteologické užívání.

30. 3. Ať už je ale Tomášova terminologie adekvátní, či nikoli, myšlenka se zdá být jasná. Kontingence jsou omezena na vnitrosvětské vztahy, deterministický vztah Boha ke světu jí není nijak dotčen. Je ale tato koncepce reprezentativní pro celek Tomášova myšlení? Již jsme zmínili existenci textů, jež se zdají odporovat tomuto stanovisku a nasvědčovat buď tomu, že Tomáš v této oblasti postupem času měnil názor, či dokonce tomu, že současně zastával vzájemně nekoherentní mínění. Některé z nich se bezprostředně týkají právě kontingence. Než se jimi ale budeme zabývat, je třeba posoudit v první řadě posoudit jednu koncepci, jež by teorii transcendované kontingence naopak podpořila.

II. 2. 3. *Invariabilis*

31. V optice Grantova indeterminismu (srov. I. 3. 2. 4.) by odhlédnutí od Boží kauzality při hodnocení nutnosti/kontingence toho kterého účinku bylo naprosto logické. Navzdory své univerzalitě a nemožnosti selhat je zde totiž vztah Boha ke všem stvořeným věcem indeterministický. U této teorie se lze ptát, zda je opravdu z hlediska Tomášových premis nevyhnutelná, jak tvrdí její autor; pokud není, lze se ptát, zda je alespoň plauzibilní.

31. 1. Připomeňme Grantova východiska: 1) Bůh je zcela jednoduchý a nezměnitelný, nemůže být

n. 3; I. 20, n. 2; lib. 2, I. 12 n. 5; lib. 3, I. 8, n. 6. Pravidlo je odvozeno z ARISTOTELA, *Topiky*, II, 1.

²⁸² Srov. např. *Super Sent.*, lib. 1, d. 42, q. 2, a. 3.

jinak, než je, a 2) Bůh může stvořit jiný svět, než který stvořil, nebo nestvořit vůbec žádný. Vyplyvá jeho indeterminismus ze zmiňovaných premis? Klíčovou otázkou zde je, co přesně znamená ono „může“ ve druhé premise.²⁸³

31. 1. 1. Pokud by mělo znamenat prostě a jednoduše, že Bůh je logicky slučitelný s jiným světem, než jaký existuje, pak se zdá být Grantův závěr obtížně napadnutelný. Problém je, že Boží poznání a chtění světa, jež jsou v Tomášově koncepci reálně totožné s Boží substancí, podle Tomáše implikují, že svět je právě takový, jak jej Bůh poznává či chce, což se zdá zmíněnou logickou slučitelnost vylučovat.²⁸⁴ Abychom se vyhnuli tomuto závěru, musela by se Tomášovi patrně připsat myšlenka, že pro Boží poznávací a volitivní akt je „být poznáním/chtěním právě tohoto světa“ pouze vnější nahodilou denominací, podobně jako „být poznané Sabinou“ pro Slunce. Podobná koncepce se zdá být u Tomáše opravdu přítomna v textech pojednávajících andělské poznání, přesněji slučitelnost neměnnosti andělských idejí s tím, že andělé mohou přirozeně poznat budoucnost teprve tehdy, když se stane přítomností.²⁸⁵ Tomáš na tento problém reaguje tvrzením, že poznání je vztahem mezi poznávajícím a poznaným, a pro jeho změnu stačí změna libovolného z nich. Satan pozná zítřejší výsledky dnešního pokoušení teprve zítra, neznamená to ale, že mezi dneškem a zítřkem se Satanův intelekt nějak změní: jediné, co se změní, je svět.

31. 1. 2. Problematické „může“ lze ale interpretovat také odlišným způsobem. V *Sumách* Tomáš tvrdí, že vše co je, je nutné alespoň podmíněnou nutností, totiž že to existuje nutně, jestliže to Bůh chtěl. Tuto nutnost odlišuje od absolutní nutnosti, která je dána tím, že něco vyplývá z definice něčeho jiného.²⁸⁶ Boží chtění Boží dobroty je nutné absolutně, Boží chtění světa nikoli – je nutné pouze *ex suppositione*, že jej Bůh chce. Toto lze chápat také takto: sama o sobě vzatá, identita

²⁸³ Připomeňme poněkud komplikovanější situaci aplikace tohoto pojmu na Boha, jak jsme ji mohli vidět ve 14. 1.

²⁸⁴ Grant tuto problematiku netematizuje. V závěru svého článku (srov. GRANT, *Aquinas among Libertarians...*, str. 231) pouze připouští, že by proti této koncepci mohlo být možné vznést závažné námitky – Tomáše však navzdory tomu podle něj nelze smysluplně číst jinak.

²⁸⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 57, a. 3, ad 3; *Quodlibet VII*, q. 1, a. 3, ad 2n.

²⁸⁶ „*Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem.*“ *STh.*, I^a, q. 19, a. 3. Srov. a. 8, ad 3; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 80 – 83.

žádného světa, ani „světa“ obecně, neimplikuje, že ten svět existuje či je Bohem chtěn. Možnost nebýt stvořen (či chtěn) Bohem by bylo možné vidět právě a jedině v tomto. Pak by bylo možné zachovat Boží nezměnitelnost, jednoduchost a ve výše uvedeném smyslu i svobodu rozhodování, a přitom se vyhnout mírně kontraintuitivnímu pojetí poznání naznačenému v předešlém odstavci. V této interpretaci je Bůh logicky slučitelný pouze s tím světem, který skutečně existuje (podobně jako je chtějící člověk logicky slučitelný pouze se světem, který obsahuje bezprostřední nutné účinky jeho volby) a deterministický model může platit. Jiný svět by mohl být stvořen, kdyby Bůh chtěl stvořit jiný svět.²⁸⁷ V Tomášových pojednáních o Boží moci se nám nepodařilo nalézt jednoznačné potvrzení této koncepce, zároveň ale také nic, co by ji vylučovalo.

21. 3. Grantův indeterminismus tedy z Tomášových tvrzení nutně nevyplývá. Není ale alespoň plauzibilní cestou, jak Tomáše číst? Domníváme se, že nikoli. Srovnání Tomášovy argumentace stran Božího poznání s citovanými texty o andělech dle našeho soudu vylučuje, že by v prvně zmíněném případě aplikoval relevantní prvky modelu užitého u andělů. Pokud by tomu tak totiž bylo, pak by se zdálo logické připustit, že i při naprosté nezměnitelnosti Božího intelektu je Boží poznání proměnlivé, podobně jako u nich; přinejmenším by neměl být důvod spatřovat v jeho proměnlivosti konflikt s nezměnitelností Boží substance, jeho dokonalostí atd. Tomáš v *Sumě* opravdu aplikuje tento princip u otázky Božího poznání propozic (*enuntiabilia*).²⁸⁸ Pokud jde ale o poznání světa samotné, je nekompromisní: toto poznání je a musí být naprosto invariabilní.²⁸⁹

²⁸⁷ „Chtít hřešit“ (a) je zde ve vztahu k Boží vůli uprostřed mezi „chtít čtverhranný kruh“ (b) a „chtít svět A“ existuje-li svět B (c). Zatímco u (b) je nemožnost dána prostou identitou předmětu, a u (c) Božím volním aktem samotným, u (a) je dána identitou předmětu, nakolik ten předmět nemůže být Božím aktem, jímž by v případě chtění Bohem byl. Vůči (b) a (c) pak existují paralelní (d) „chtít Boha“, jehož nutnost je dána identitou předmětu a (e) „chtít svět B“, jehož nutnost je dána Božím aktem samotným (termínem „chtít“ v této poznámce i v celém čísle označujeme jak permisivní, tak pozitivně volitivní akty).

²⁸⁸ „*concedendum est quod haec non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium...*“ *STh.*, I^a, q. 14, a. 15, ad 3. O téže Bohem věčně poznávané události (Kristovo narození) hovořila v minulosti propozice „Kristus se má narodit“, zatímco nyní je to „Kristus se narodil“: ve vztahu k současnému časovému bodu Bůh nepoznává, že „se Kristus má narodit“.

²⁸⁹ „*Respondeo dicendum quod, cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.*“ *STh.*, I^a, q. 14, a. 15, co., tvořené tímto jediným souvětím. Srov. *De veritate*, q. 2, a. 13 a *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 1, a. 1 – 2: je pravda, že u nejstaršího z textů lze konstatovat přinejmenším rozdíl v důrazech ohledně tématu možnosti poznávat něco, co není poznáno, prostřednictvím *scientia visionis*. I zde je ale jasně odmítnuta myšlenka, že by se mohlo Boží poznání jakkoli

II. 2. 4. *Causa deficiens*

22. Přejděme nyní k textům, které se zdají u Tomáše nasvědčovat indeterminismu poněkud banálnějšího typu, než je Grantův.

II. 2. 4. 1. Slunce a strom

22. 1. V *Sentenciích* je teorie transcendované kontingence věcí neznámou.²⁹⁰ Když má Tomáš vysvětlit, jak mohou ve světě vycházejícím z nutné Příčiny existovat kontingentní účinky, uchyluje se k jinému schématu, již zmíněnému (18. 1.) obrazu Slunce a stromu. Ten sice posléze vehementně kritizuje pro nedostatečnost v *De Veritate*²⁹¹, to mu však nebrání, aby jej příležitostně použil v pozdějších textech.²⁹² Klíčová pasáž sugeruje, že kontingence některých Božích účinků je v první řadě kontingencí „úspěchu“ kauzálního vlivu Boha, závisějšího na dispozici sekundární příčiny; navíc rovněž popírá, že by Bůh poznával kontingentní skutečnosti v jejich příčinách.²⁹³

22. 2. Nemá smysl popírat, že nejspontánnější četba tohoto textu by směřovala k indeterministické koncepci vztahu Boha vůči některým prvkům světa (nikoli pouze vůči lidské vůli, nýbrž také vůči hrušním). To, co činí takovouto četbu přece jen obtížnou (a poskytuje tudíž podle našeho názoru prostor pro rozumně myslitelnou alternativu), je následující skutečnost: ještě o dva články dříve (a opakovaně ve dvou předcházejících distinkcích) Tomáš kázal bez zaváhání Boží kauzální poznání

měnit v souvislosti s vývojem aktuálního světa, srov. *ibid.*, a. 2, ad 3.

²⁹⁰ Jak jsme však již řekli výše, její určitou anticipací by snad mohlo být *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 1, ad 3.

²⁹¹ Srov. *De veritate*, q. 23, a. 5, co., kde Tomáš označuje za blízké herezi řešení, jež „*assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas [divina] sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae.*“ PALUCH (str. 152 a 324), tvrdí, že je tento obraz považován za nedostatečný již v q. 2, a. 12, ad 7 – navzdory Tomášovu vysvětlování si nepovšiml, že v tomto textu jde o vztah mezi antecedentem a konsekventem, nikoli o vztah mezi příčinou a účinkem, srov. přítomnost téže doktríny již v *Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5, ad 4.

²⁹² Srov. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 67, n. 6; lib. 3, cap. 72, n. 2 a 8; *STh.*, I^a, q. 14, a. 13, ad 1.

²⁹³ Ocitujme z ní to nejzásadnější: „*virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri ..., quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ... sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secundo: causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. ... quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt.*“ *Super Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, co.

reality, jež by bylo implicitně znemožněno první z částí textu a explicitně popřeno druhou z nich, četly-li by se tímto způsobem. Lze je ale vůbec číst jinak?

22. 2. 1. Záleží na tom, zda je možné chápat Tomášem tvrzenou možnost druhé příčiny jednat jinak pouze *in sensu diviso*, nebo nutně také *in sensu composito*.²⁹⁴ Zvolený příklad by sugeroval druhou variantu, kauzální puzení Slunce ke květu může koexistovat se sterilitou stromu. Všimněme si ale, že Tomáš netvrdí, že vztah Boha a kontingentní příčiny je zcela totožný se vztahem Slunce/strom. Toto vlastně explicitně popírá: Boží vědění o účinku nemůže koexistovat se selháním v sekundární příčině. Tomášem zamýšlená kontingence zde tedy nemůže znamenat možnost (*in sensu composito*) druhé příčiny jednat *de facto* jinak než podle aktuální orientace první příčiny. Indeterministická četba by se musela spokojit s tím, že tato možnost existuje, pokud se abstrahuje od Božího předvedění: sám o sobě vzatý by se Boží kauzální vliv s neúspěchem setkat mohl, nikdy k tomu ale nedojde, protože Bůh podobné případy předvídá a vyhýbá se jim.

22. 2. 2. Formulace „*ut patet in floritione arboris*“ a „*similiter etiam scientia Dei*“ však poskytují dostatek prostoru i pro ještě o něco volnější shodu s konkrétní realizací kontingence ve zvoleném příkladě: totiž pro možnost jednat jinak *in sensu diviso*.²⁹⁵ Tento způsob čtení může být podpořen také již zmíněnou Tomášovou koncepcí možného a nemožného v případě efektů sekundárních příčin, jež je na rozdíl od teorie transcendované kontingence v *Sentencích* přítomna.²⁹⁶ uzdravení slepého blátem je nemožné.²⁹⁷ Zde je jasné, že pro Tomáše nehraje roli možnost První příčiny *de*

²⁹⁴ Pokud jde o výskyt těchto termínů, či alespoň pojmů, u Tomáše, srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 1, a. 2, ad 3; *De veritate*, q. 2, a. 12, ad 4; a. 13, ad 5; q. 6, a. 3, ad 8; a. 4, ad 8; *STh.*, I^a, q. 23, a. 6, ad 3. Podle PALUCHA, str. 83, pozn. 322, je zakládajícím textem této distinkce ARISTOTELES, *O sofistických důkazech*, 166a, 22 – 31. Věta „X-ový Z může být Y-ový.“ je pravdivá *in sensu diviso*, pokud povaha Z nevyklučuje být Y-ový; táž věta je pravdivá *in sensu composito*, pokud to kromě toho nevyklučuje ani X-ovost a spojení Z s X-ovostí.

²⁹⁵ Tomášovo tvrzení, že „*causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae*“, vyjadřuje možnost spjatou s obecným pojmem první příčiny (podobně by mohl říct *animal potest volare*), není zde řečeno, že tato možnost je reálně zachována u každé první příčiny (to je popřeno v následující větě), ani to, že žádná kauzalita první příčiny nemůže být taková, že by jí nic nemohlo vzdorovat.

²⁹⁶ Srov. „*Utrum aliquid sit iudicandum impossibile secundum causas inferiores*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 42, q. 2, a. 3, s. c. 2 tohoto článku odkazuje na d. 38, q. 1, a. 5 („*necessarium et impossibile sunt contraria. Sed aliquid non dicitur necessarium propter necessitatem causae primae, ut supra dictum est, ..., quia sic omnia essent necessaria. Ergo nec possibile et impossibile iudicandum est secundum superiores causas.*“), což nasvědčuje tomu, že způsob přístupu k věci by měl být spíše shodný.

²⁹⁷ „*illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, iudicandi sunt possibles vel impossibles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui.*“ *ibid.*, co. O něco později, v témže kontextu, Tomáš použije formuli (jež se takto ukazuje jako zavádějící) „*actio causarum remotarum secundum causas proximas determinetur*“ *De potentia*, q. 1, a. 4, co. Viz také *STh.*, I^a, q. 25, a. 3, ad 4.

facto zablokovat přirozený chod věci (ta pro něj existuje) nýbrž vztah mezi efektem a přirozenými potencemi sekundárních příčin. Totéž platí *mutatis mutandis* pro jeho pojmy náhody a štěstí (*fortuna*).²⁹⁸ Lze si tedy myslet, že v rámci téže knihy byl rovněž pro jeho koncepci kontingence zásadní právě a jedině tento vztah, a nikoli možnost, aby, *abstracta praescientia*, sekundární příčina zabránila účinku sledovanému První příčinou.

22. 3. Je-li tomu ale tak, proč Tomáš tvrdí, že „*Non ... potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem*“? Této větě lze rozumět vzhledem ke struktuře článku. Tomáš v něm ohlásil dva vzájemně nezávislé problémy pro kontingenci ve stvořené realitě, jeden pocházející *ex ordine causae ad causatum*, druhý *ex ordine scientiae ad scitum*.²⁹⁹ Problematická věta tudíž nemusí být popřením deterministického charakteru Boží kauzality, nýbrž pouze oznámením, že nutnost, kterou se autor nyní bude zabývat, nijak nesouvisí s kauzálním charakterem Božího poznání: existovala by i u neomylného poznání nekauzálního.

22. 4. Jak by ale mohl determinista říci, že „*non ... scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit*“?³⁰⁰ Vzhledem k již zmíněnému blízkému kontextu³⁰¹ se domníváme, že smysl výrazu *causa sua* (či *causis suis* v jiných textech) lze rozumně zúžit na nižší, či dokonce blízké, příčiny. Především je třeba si povšimnout, že v předcházejícím článku se rozlišení mezi *scire esse in cognitione sua*, *in potentia causae* a *in esse naturae* netýká (alespoň ne přímo) různých způsobů poznání, nýbrž

²⁹⁸ „*effectus consequitur conditionem causae suae proximae; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito. Super Sent., lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.*

²⁹⁹ Srov. též distinkce ještě v *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 3, a. 1, co.

³⁰⁰ *Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5, ad 5.

³⁰¹ „*idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 3, ad 1. Srov. také *ibid.*, d. 35, q. 1, a. 3, co., jenž je spjat s výrazem *esse suum determinatum* následujícím tvrzením: „*ipse [Bůh] non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed quantum ad omne illud quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse; omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, vel proprium vel commune, reducat in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscet Deus propriam naturam uniuscujusque rei.*“

různých způsobů bytí poznaného objektu³⁰²; lze-li obtížně popřít, že poznání *X in esse naturae* se nemůže uskutečnit jinak, než díky *esse*, jež má *X in cognitione*, a byla-li dotyčná *cognitio* v předcházejícím textu nazvána *scientia artificis*³⁰³, je jasné, že jeho realizace díky jeho *esse in potentia* (nebo *in actu*) *causae* není vyloučeno, naopak.³⁰⁴ Ve třetím článku otázky hovořil Tomáš způsobem, jenž připomíná pátý článek, o neredukovatelnosti poznání věcí *in natura particularitatis suae* na poznání věcí *secundum quod sunt in causis universalibus*; posledně zmíněný výraz se však navzdory prvnímu zdání netýkal Božích idejí, neboť neoznačoval příčiny zodpovědné univerzálně za všechny charakteristiky účinku, nýbrž ty, z nichž vyplývaly pouze jeho univerzální charakteristiky. V pátém článku může jít o něco podobného: nemohlo by „*suae*“ ve výrazu *causae suae* znamenat prostě „vlastní“³⁰⁵

II. 2. 4. 2. *Defectibile deficit*

23. *De veritate* je místem prvního jasného vyslovení teorie transcendované kontingence³⁰⁶ a rovněž masivní prezentace kauzálního vysvětlení Božího poznání³⁰⁷. Tomáš zde také přebírá na svůj účet tvrzení, dle něž by poznávající Bůh musel podléhat kauzálnímu vlivu objektu svého poznání, pokud by sám nebyl jeho příčinou.³⁰⁸ V porovnání se *Sentencemi* by se tedy mohlo zdát, že deterministická

³⁰² Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 4, co.

³⁰³ Srov. *ibid.*, a. 1, co.

³⁰⁴ *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 2 se později vyjádří jednoznačně v tomto smyslu.

³⁰⁵ Toto omezení významu výrazu se u Tomáše prokazatelně vyskytuje v *STh.*, I^a, q. 14, a. 13, co., zakončeném větou: „*Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.*“

³⁰⁶ Srov. *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3. Dřívější otázky jsou místem opakovaného výskytu podobné koncepce náhody: „*effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas, et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam, et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant, quia effectus non sequuntur in necessitate et contingentia causas primas, sed proximas.*“ *ibid.*, q. 5, a. 4, ad 7, srov. také q. 3, a. 8, ad 3 a q. 5, a. 5, ad 5. Přírovnání Slunce/strom je užito pouze na začátku spisu, srov. q. 2, a. 14, ad 3 (se stejným úhlem pohledu také v ad 5), ale protože se nachází také v pozdějších spisech, je obtížné z toho cokoli vyvozovat.

³⁰⁷ Srov. *De veritate*, q. 2, a. 3 – 5 a 8. V článku 4 Tomáš explicitně rozlišuje případ Slunce (jehož poznání neumožňuje poznání stavu rostliny) a případ Boha, který poznává všechny věci prostřednictvím poznání sebe, „*quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa.*“ V a. 3, ad 2 je odstraněna dvojznačnost týkající se „poznání věci v jejím vlastním *esse*“: „*Deus non cognoscit res tantum secundum quod in ipso sunt, si ly secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly secundum quod determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei, quae est idem cum in ipso existens.*“ V a. 9, ad 2 Tomáš ostatně říká, že „*nec alio modo scit Deus ista* [věci, jež nikdy reálně neexistují] *et illa* [věci reálně existující]“.

³⁰⁸ Srov. *De veritate*, q. 2, a. 14, co. Tento princip byl vyjádřen již v *Sentencích*, ale jen v pozici námitky (*Super Sent.*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 1, arg. 2 – ohledně Božího poznání zel: Tomáš zde řeší situaci tím, že poznání zel je korelativní s poznáním dober.).

pozice je zde již jednoznačně etablována, a to i na rovině vyjádření.

23. 1. Tomáš však jako kdyby na to všechno zapomněl ve chvíli, kdy má vysvětlit soulad mezi kontingencí lidských aktů a spolehlivostí Boží predestinace. Ta je navzdory defektibilitě svobodného rozhodování naprosto jistá neboť „*Deus ... tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadit, quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum, et omnia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem.*“³⁰⁹ *Prima facie* by se mohlo zdát, že jsme před pouze statistickou jistotou: aniž by bylo jisté, že to které konkrétní *adminiculum* přinese žádoucí výsledek, je jisté, že k tomuto výsledku dojde, protože Bůh jich poslal velmi mnoho dalších a není dost dobře možné, aby se aspoň jednou netrefil. Je zřejmé, že vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše, je podobná koncepce jen stěží myslitelná.³¹⁰ Bylo by možné zde vidět zárodek koncepce blízké Molinově³¹¹, pokud by Tomáš právě v tomto textu nechtěl ukázat, že jistota predestinace není pouze jistota pocházející ze vztahu *scientiae ad scitum*.³¹² Jak tedy text vysvětlit? Abychom jej pochopili, je zřejmě třeba vzít v potaz jeden pro současného čtenáře značně neintuitivní aspekt Tomášova myšlení, jehož význam pro naši problematiku, nakolik je nám známo, doposud unikal pozornosti komentátorů: opět se jedná o jeden z aspektů jeho koncepce modálních pojmů.

23. 2. „*Quod possibile est non esse, quandoque non est*“³¹³. Nebo jinými slovy, „*quod potest deficere, quandoque deficit.*“³¹⁴ Na první pohled by se mohlo zdát, že ani zde nejde o nic jiného než o vyjádření statistické jistoty; skutečnost jejího příležitostného užití jako premisy v metafyzické argumentaci by mohla být připsána Tomášovu laxnímu přístupu k epistemologické problematice.

³⁰⁹ Srov. *De veritate*, q. 6, a. 3, co.

³¹⁰ Srov. též texty týkající se idejí akcidentálních charakteristik (*De veritate*, q. 3, a. 7) a, jistým způsobem, dokonce idejí fyzických zel (ibid., a. 4, ad 8). Navzdory tomu se PALUCH (str. 152) zdá souhlasit s názorem, který statistickou interpretaci zastává; je to o to zvláštnější, že uznává v *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3 první objevení se nauky o transcendované kontingenci.

³¹¹ Molina sám neopomněl poukázat na silnou spřízněnost tohoto tetu se svým pojetím, srov. *Concordia*, p. VII, art. 4 – 5, disp. 1, memb. 12 (str. 574).

³¹² „*duplex est certitudo: scilicet cognitionis, et ordinis ... praedestinatio, quia praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea, quorum est, addit, ... ; sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solum certitudine praedestinationis nunc quaerimus...*“ *De veritate*, q. 6, a. 3, co.

³¹³ *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, co.

³¹⁴ Srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 3n. Jak jsme viděli, „*deficere*“ nemusí u Tomáše znamenat nic víc, než „nebýt“ i když je často spojeno s myšlenkou privace, ve smyslu „selhat“ či „být nedostatečné (k něčemu či samo o sobě)“.

Panoramatičtější pohled na tento typ výroků však ukazuje na mnohem radikálnější problém: Tomáš tvrdí implikaci z „moci být“ na „někdy být“. Jinými slovy, to, co je vždycky, a čehož opak tedy neplatí nikdy, je nutné, neboť jeho opak není možný.³¹⁵ Jak na to přišel? Zdá se, že se v jeho případě jedná o jeden z posledních avatarů v předkřesťanské antice rozšířené tzv. frekvenční teorie modálních pojmů. Jde o teorii, jež tyto pojmy definuje na základě výskytu v aktuálním světě, a jež zažila svoji poslední renesanci v souvislosti s obnoveným zájmem o Aristotela na Západě třináctého století.³¹⁶ Spjata s obecně deterministickými předpoklady starověkých kosmologií, neumožňuje rozlišit mezi dvěma možnými významy výroku „každé X je Y“: 1) konstatováním faktu popisujícím existující realitu a 2) tvrzením implikace z X na Y, jež je zcela nezávislá na tom, zda X a Y existují. Je zřejmé, že podobná koncepce může jen obtížně vydat počet z některých více či méně podstatných aspektů křesťanské věrouky a není tudíž překvapením, že u Tomáše není aplikována zcela konsekventně³¹⁷; náš autor ostatně zná rovněž novější, nám dobře známou, koncepci.³¹⁸ Nepodařilo se nám získat hlubší vhled do jeho artikulace těchto dvou logických pozic. Pro naše potřeby se však můžeme spokojit s konstatováním, že Tomáš frekvenční teorii příležitostně aplikuje a že právě otázka selhání sekundárních příčin je doménou, v níž k tomu dochází poměrně často.

23. 3. Pokud vyjdeme z předpokladu, že tomu tak je rovněž v problematickém textu o jistotě predestinace, stane se jeho obsah naprosto srozumitelným a ve svém kontextu koherentním. Tomáš hájí kontingentnost účinků ke spáse vedoucích sekundárních příčin. Podle frekvenční teorie je však

³¹⁵ Srov.: „*Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent: nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere.*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 74, n. 2; „*Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere ... Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia...*“ Což v případě stvořené vůle znamená: „*Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sibi conditio suae naturae.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2, co. Viz také *ibid.*, ad 1 a zvláště ad 3. V *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 3 – 4 je v tomto smyslu „*natura quae quandoque deficit*“ považována za **antecedent** zla, což není zcela bez významu pro naši problematiku. Viz také později *STh.*, I^a, q. 48, a. 2, co. a ad 3.

³¹⁶ Srov. KNUUTILA, *Medieval Theories...*

³¹⁷ Například Mariina bezhříšnost na rovině individuí, či nezhrěšivších andělů na rovině druhů. Ostatně, permanentní *defectus* existence u druhů, které Bůh nestvořil, ačkoli to mohl udělat, se zdá obtížně konceptualizovatelný v rámci této logiky.

³¹⁸ „*impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est ... de his quae contradictionem includunt; et haec judicantur impossibilia absolute...*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 42, q. 2, a. 3, co. Pozitivně řečeno: „*Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem.*“ *STh.*, I^a, q. 19, a. 3, co.

(logicky a nejen statisticky) nemožné, aby v takovém případě jedna či více z nich neselhaly, a to i za předpokladu, že Bůh má nad nimi absolutní kontrolu.³¹⁹ Chce-li tedy Bůh spasit tvora prostřednictvím sekundárních příčin, musí pro určitý počet z nich připustit selhání, a tedy rovněž zajistit náhradu selhavších.³²⁰ Podobným způsobem lze vysvětlit také některé Tomášovy výroky, v nichž tvrdí, že Bůh nemůže eliminovat zlo, aniž by se zřekl stvoření bytostí určité přirozenosti.³²¹

II. 2. 4. 3. *Motio resistibilis*

24. Oběma výše uvedeným oblastem problémů je vlastní, že se s nimi spjaté formulace soustředí na Tomášova raná díla. Počínaje *Sumou proti pohanům* jsou vytlačeny na okraj (či úplně) alternativním *modem loquendi*. U následujícího problému je naopak pozoruhodné, že se vyskytuje v relativně pozdním díle, byť velmi příležitostného charakteru.

24. 1. „*Sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere: et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo,*

³¹⁹ Chce-li stvořit čtverec, může Bůh rozhodnout o tom, kde se budou nacházet jeho čtyři rohy, nikoli však o tom, zda je bude mít. Podobně chce-li stvořit kontingentně úspěšnou příčinu, může v této koncepci Bůh rozhodnout, v čem, jak a kdy selže, nikoli však, zda selže.

³²⁰ PALUCHEM přijatá teorie jej naopak vede k přesvědčení, že ani v *Sentencích* ani v *De veritate* Tomáš nebyl schopen vysvětlit jistotu predestinace, o nic víc než spolehlivost zaměření (*ordo*) daného prozřetelností v případě druhů porušitelných tvorů, k nimž ji přirovnává: to vše, protože má údajně uznávat, že určité události ve světě porušitelných bytostí „unikají zaměření (*ordo*) prozřetelnosti“ (str. 130, pozn. 484 *in fine*, srov. také str. 151 a 197). K tomuto poslednímu tvrzení a textům, na nichž je založeno, se vrátíme v závěru III. 3.

³²¹ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4; lib. 2, d. 23, q. 1, a. 1 a 2. Domníváme se, že na základě tohoto by snad bylo možné pochopit i *prohibitio peccati violenta* z ad 5 posledně zmíněného textu a „*Sed si Deus non permetteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, quae coactionem non patitur.*“ z jeho s. c. 2 (jež Tomáš nepopře). Jak jsme řekli, počínaje *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 2, ad 1 bude Tomáš tvrdit bez mrknutí oka, že Bůh může měnit stvořenou vůli, aniž by tím na ni uvalil jakoukoli *coactio* (to by bylo kontradiktorní). Přesto ještě v *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 55, n. 9 prohlásí: „*quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato: ne bonum hominis coactum esset, et per hoc absque merito et illaudabile redderetur.*“ Frekvenční teorie umožňuje pochopit, proč může mít deterministická První příčina problém zajistit správné svobodné rozhodování všech v případě, že tato správnost má být kontingentní. Otázkou zůstává, co Tomáš myslí oním násilím, jímž by Bůh, zdá se, v perspektivě těchto textů mohl svobodu rozhodování zároveň potlačit a přemostit. Vzhledem k výskytu této myšlenky v *Contra gentiles* lze stěží tvrdit, že by se mohlo jednat o deterministické zapřičiňování správných rozhodnutí Bohem (srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 88, n. 5n citované v naší poznámce 231). V *Super Sent.*, lib. 2, d. 25, q. 1, a. 3, ad 1 Tomáš tvrdí: „*liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere; sed tamen potest cogi in aliquibus actibus imperatis ab ipso propter coactionem virtutum exequentium.*“ V úvahu by snad tedy připadalo potlačení užívání rozumu působením na tělesné funkce, čímž by byl znemožněn morální hřích; zde je dobré si uvědomit, že Tomáš věří ve spásu pokřtěných osob bez užívání rozumu a tedy bez jakékoli morálně hodnotitelné volby pro Dobro. Nehledě na tuto možnost se nám však nejeví nikterak nepravděpodobným vidět zvláště v posledním z těchto textů text disidentský, vzniklý např. okopírováním z Augustina, srov. *De spiritu et littera*, 33, 57nn. „*Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur.*“

*sed ab homine*³²². Necháme-li stranou možnost vidět v této pasáži disidentský text³²³, máme zde důkaz, že navzdory všemu, co Tomáš mimo jiné tvrdí, je pro něj myslitelné *in sensu composito*, že vůle nekoná to, k čemu je nesena Boží premocí (*motio*), tato možnost jsouc podle něj dána její svobodou a její *habitudo ad opposita*.³²⁴

24. 2. Proti tomuto čtení se namítalo, že *motio* a pohyb jsou tentýž akt (uvažovaný nejprve jako činnost hybatele a následně jako trpnost pohybovaného) a že *motio*, jež by nevedla k odpovídajícímu pohybu, je prázdným pojmem.³²⁵ To je pravda: je ale otázkou, zda zde Tomáš rozumí výrazu „*motio*“ právě v tomto slova smyslu, a obecněji, zda mu takto vůbec někde rozumí, když hovoří o *motio* stvořené vůle.³²⁶ V rámci této práce se nebudeme hlouběji angažovat v diskuzi na toto téma.³²⁷

Posouzení celé věci by kromě dalšího vyžadovalo důkladnou analýzu Tomášova pojetí *applicatio*

³²² *Quodlibet*, I, q. 4, a. 2, ad 2. V témže smyslu by bylo možné uvést také *De virtutibus*, q. 2, a. 12, ad 8: „*quamdiu aliquis sequitur motionem spiritus sancti, non peccat; sed quando resistit, tunc peccat*.“ Tyto texty nelze vykládat v duchu naší poznámky 352, protože rezistence proti premoci v nich není něčím zákonitým. Pokud jde o jiné pozdní texty jež se zdají poukazovat na skutečnost, že hybatel vůle je sice *sufficiens*, nikoli však *inimpedibilis*, srov. „*non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; ... Sic igitur illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat: quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, ...*“ *De malo*, q. 6, ad 15; bylo by možné pokusit se omezit toto tvrzení na kauzalitu objektu vůle, to je ale obtížné vzhledem k ad 17, jenž hovoří o Bohu.

³²³ Literární žánr *quodlibetu* by zde učinil podobný fenomén relativně srozumitelný.

³²⁴ Obránci, toho, že u Boží premoce je naprosto nemožné, aby selhala, mluví někdy o rezistenci *in sensu diviso*, srov. SCHMITZ, str. 65 a 68. Takovýto způsob vyjadřování by byl ale obtížně pochopitelný. Lze říci, že *in sensu diviso* může vůle pod vlivem premoce A zaměřující k B činit non-B, protože by mohla být pod vlivem premoce C zaměřující k non-B. V takovém případě by ale premoci A nevzdorovala, protože ta by neexistovala. Bylo by možné říci, že vůle vzdoruje produkci B, bráníc mu pod vlivem premoce C – jenomže Tomáš hovoří o rezistenci proti premoci, ne proti jejímu efektu.
³²⁵ Srov. SCHMITZ, str. 10nn s odkazy na *In Physic.*, lib. 3, l. 4, n. 10 a další texty, v nichž si Tomáš přivlastňuje tuto nauku. „Je-li pravdou, že Boží eficientní premoce není pro svatého Tomáše nic jiného, než pohyb tvora, nakolik je zapříčiněn prvním hybatelem, je idea ve složeném smyslu resistibilní Boží premoce stejně kontradiktorní, jako idea čtvercového kruhu.“ (str. 85). Srov. také str. 79, pozn. 263.

³²⁶ Vedle *motio ad motum* by bylo možné uvažovat také *motio ad impetum ad motum*, u níž by nebylo nic kontradiktorního na tom, že cílenému pohybu bylo zabráněno (Maritainova porušitelná premoce, o níž jsme hovořili v 15. 2., je patrně koncipována právě takto). Pro ilustraci existujících dvojznačností zmiňme jen jako příklad *STh.*, I^a-IIae, q. 10, a. 4, ad 3: „*si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur*.“ Text je přibližně současnem *Quodlibetu* I, (srov. TORRELL, str. 223 – 235; 355), budě přitom dojem, že obsahuje zcela opačné tvrzení. Mohl by být použit jako argument pro tvrzení, že podle Tomáše Boží premoci vzdorovat nelze. Problémem je, že ve smyslu, v němž je totožná s pohybem, tato nemožnost vzdorovat nepramení z toho, že je ta premoce Boží, nýbrž z toho, že je to premoce (mravenčí premoci nelze vzdorovat o nic víc); v citovaném článku ale namítající insistoval na účinnosti, jež je vlastní Boží vůli. Mohli bychom se tedy ptát: vyhnul se Tomáš námitce tím, že odpověděl banalitou, jež se jí přímo netýkala? Nebo se s ní opravdu konfrontoval – a to by znamenalo, že slovo „*motio*“ zde neznamena to, co pod ním rozumějí (neo)baňežíáni, a mohlo by případně označovat něco, u čeho jeho zde tvrzená nemožnost selhat nepochází z toho, že mu nelze nijak vzdorovat?

³²⁷ Poznamenejme jen, že *motio* není pro Tomáše univocitním termínem, srov. tentýž *Quodlibet*, I, q. 4, a. 2, co., kde Tomáš kromě *motio interior* hovoří také o „*exteriora moventia, ... puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella*“. Podle našeho autora lze říci, že „*a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficacite*“ (*De potentia*, q. 1, a. 2, co.); rozlišuje také *motio universalis ad bonum* od *motio „specialiter ad aliquid determinate volendum*.“ *STh.*, I^a-IIae, q. 9, a. 6, ad 3.

ad actum, kterou připisuje Bohu ve vztahu ke každé aktivované aktivní potenci³²⁸, případně jeho pojetí pohybu jako takového: obojí zde přesahuje naše možnosti. Pro naše vlastní téma tato diskuze nemá rozhodující význam, protože otázka determinismu Boží kauzality, jíž se zabýváme, může být desolidarizována od otázky determinismu premoce. I v případě, že Bůh nedeterminuje vůli jakožto její první hybatel, může ji stále determinovat jakožto její *causa essendi*.³²⁹ I kdyby tedy bylo na základě výše uvedených argumentů nutné připsat Boží premoci lidského rozhodování zásadně indeterministický ráz, neznamenalo by to ohrožení teologicky deterministické teze.

II. 3. *Causa defectus*

25. 1. Výše zmíněné problémy mohou sloužit jako vhodný příklad hermeneutických komplikací, s nimiž je analýza Tomášových textů spjata. Následující problém k nim nicméně přidává obtíže systematické, jež jsou vlastním objektem našeho zájmu.

25. 2. „*Aquinas certainly takes God to be omniscient and also maintains in many places that God does not cause sinful actions ... even if there were some way to account for human freedom within the all-encompassing realm of God's efficient causality, identical with his knowledge, on this interpretation [to jest, že God's knowledge is the efficient cause of all he knows] it is nonetheless God who is the ultimate efficient cause, and so the ultimate agent, of sinful human actions, just in virtue of knowing them.*“³³⁰ Argument se zdá být jasný, zvláště připomene-li se, že u Tomáše je existence morálního zla součástí argumentu ve prospěch existence svobodného rozhodování právě proto, že jinak by lidské skutky nemohly být zlé.³³¹ Ukazovat, že je věc o něco komplikovanější, lze začít upozorněním na problematičnost užitého výrazu „*sinful actions*“ v daném kontextu: Tomáš

³²⁸ Srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 67; *De potentia*, q. 3, a. 7.

³²⁹ U těch, kteří jej používají, zahrnuje pojem Boží premoce zpravidla více, než pouze kauzalitu bytí pohybu, srov. SCHMITZ, str. 15, pozn. 60. (Jinak by bylo možné hovořit o Boží premoci dokonce i v případě obecného konkurzu u MOLINY, srov. *Concordia*, p. II, disp. 26nn.) Bylo by tudíž možné uvažovat kauzalitu bez premoce (pohyb svobodného rozhodování by v takovém případě nemohl být považován za *passio*, leda ve velmi širokém slova smyslu): Bůh by takto aktualizoval možný svět s pohyblivými entitami, jež by jím byly hýbány pouze v širším slova smyslu (*motio ad impetum*), nedeterministicky.

³³⁰ STUMP, str. 161. Za výrazem „*many places*“ vynecháváme číslo poznámky odkazující na *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 1 a článek Normana Kretzmana (srov. *ibid.*, str. 506, pozn. 10). Tvzení, že „*God's knowledge is the efficient cause of all he knows*“ je připsáno Eldersovi (srov. *ibid.* 159nn) a to v nepříliš hajitelné podobě – necháváme stranou, nakolik byla dodržena zásada neinterpretovat *ad stultissimum*.

³³¹ *De veritate*, q. 24, a. 1, s. c. 7.

sice opravdu systematicky tvrdí na řadě míst, že Bůh nemůže být *causa peccati*³³², na nejkličovějších z oněch míst však vzápětí dodává, že Bůh je *causa actionis peccati*.³³³ Abychom se vyhnuli zbytečným nedorozuměním, problém nejprve začleníme do kontextu Tomášovy obecné koncepce příčin zla.

26. 1. Veškeré zlo v prvotním slova smyslu (*malum per se*) musí mít podle Tomáše svoji příčinu v nějakém dobru: nejenže jej vyžaduje jako svůj pasivní subjekt³³⁴, nýbrž jej vyžaduje jako něco, co vydá počet z jeho existence.³³⁵ To by se mohlo zdát být překvapivé: zlo v tomto slova smyslu spočívá v nějaké absenci, a zdálo by se, že pokud přítomnost kontingentní věci příčinu potřebuje, o její absenci by to platit nemuselo. Podobná intuice bude mít zásadní význam pro Tomášovo řešení problému, aplikovat ji však přímo na zlo podle něj nelze. Zlo je privace, a privace není jakákoli absence, nýbrž absence něčeho, co by mělo být přítomno vzhledem k přirozenosti jejího subjektu. V případě morálního zla, jímž se zabýváme, je to privace konformity aktu s jeho finalitou. Aby ale chybělo něco, co by mělo být přirozeně přítomné, je třeba, aby byla přirozená tendence něčím zablokována. Podle Tomáše jsou myslitelné tři typy takového blokujícího faktoru, z nichž dva jsou relevantní pro naši problematiku: 1) nedostatek (*defectus* či *deficientia*), nebo 2) zaměření, které odporuje dosažení cíle oné přirozenosti.³³⁶ Dobro-činitel je příčinou zla, nakolik je nositelem alespoň jedné z těchto charakteristik.³³⁷ U morálního zla je příčinou privace konformity s Posledním cílem vůle, blokujícím faktorem je nedostatek přirozené determinace k této konformitě, případně

³³² Srov. *De malo*, q. 3, a. 1; *STh.*, I^a, q. 49, a. 2; I^a-IIae, q. 79, a. 1; *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3; d. 37, q. 2, a. 1.

³³³ Srov. *De malo*, q. 3 a. 2; *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 2; *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2. Jde o otázky, kde Tomáš *ex professo* pojednává vztah Boží kauzality a hříchu. V následujícím textu podáme souhrnnou prezentaci u Tomáše více méně stabilní teorie, obsažené v textech citovaných v této a předešlé poznámce a v poznámce 335, bez dalšího systematického odkazování na tyto texty.

³³⁴ V tomto slova smyslu „*si malum integrum sit, seipsum destruet.*“ *STh.*, I^a, q. 49, a. 3, co. (Formulace pochází od ARISTOTELA („τὸ γὰρ κακὸν καὶ ἑαυτὸ ἀπόλλυσι, κἂν ὀλόκληρον ἢ ἀφόρητον γίνεται.“ *Etika Nikomachova*, 1126a, 12 – 13), který v ní ale hovořil pouze o nemožnosti koexistence všech excesů u téže osoby.) *Malum per accidens* (např. Satan) nemusí být neseno od něj odlišným subjektem, protože je subjektem samo – jako takové je ale *malum* pouze *per accidens*, *per se* je *bonum* (srov. I. 1. 1. – 2.).

³³⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 49, a. 1; I^a-IIae, q. 75, a. 1; *De malo*, q. 1, a. 3; *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3.

³³⁶ Takto příčinou smrti může být slabost životně důležitého orgánu (*defectus*) nebo kulka sledující cíl neslučitelný se životem (činitel s opačnou inklinací). Třetí možnost – indispozice materie, jakožto různá od deficiencie činitele – nepřichází u imanentních činností v úvahu.

³³⁷ Tomáš zdůrazňuje, že zlo pojaté jako zlo není nikdy cílem, nýbrž pouze vedlejším účinkem činitele – v tomto slova smyslu se říká, že činitel je jeho příčinou *per accidens*, nikoli *per se*, srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 75, a. 1, co.

proti-inklinace vůči ní.

26. 2. Na argument, podle nějž by Bůh měl jakožto příčina hřešící vůle být rovněž příčinou hříchu, protože příčina příčiny entity X je také příčinou entity X³³⁸, tedy Tomáš odpovídá, že tranzitivita kauzality je v tomto případě o něco komplikovanější záležitostí. Hřích není privace samotná, nýbrž privací stížená aktivita³³⁹, a lze u něj tudíž rozlišit jeho pozitivně jsoucí aspekt od aspektu privativního.³⁴⁰ Příčina prvního z nich nemusí být nutně příčinou druhého. Tomáš opakuje (s drobnými změnami slovníku) stále tentýž příklad, který jsme již zmínili výše (18. 1.): u kulhavé chůze je hybná potence příčinou všeho, co je v té chůzi pohybem, aniž by proto byla příčinou jejích defektů, ty jsou plně redukovatelné na deformovanost orgánů, skrze něž ta potence působí. Analogicky, Bůh je sice podobně jako vůle příčinou aktu hříchu nakolik se jedná o akt, není jím ale, nakolik postrádá konformitu se Zákonem – tato privace má svůj zdroj pouze v deficienci vůle.³⁴¹ Proto není o Bohu vhodné říkat, že je *causa peccati*, protože to by jej prezentovalo jako zdroj obou aspektů, které hřích má.³⁴²

26. 3. Zde by se ale mohlo namítnout, že platí-li deterministická teze, ono přirovnání samo značně kulhá. Hybná potence není tvůrcem nohy a nemá tudíž nic společného s její deficiencí. Deterministický Bůh by naproti tomu byl univerzální příčinou a existovala-li by ve vůli nějaká deficience, zdálo by se, že musí být zapříčiněna jím³⁴³ – a tím pádem také její účinek. Tomáš se rovněž potýká s námitkou, že existují činnosti, které nepřinášejí nikomu nic dobrého, dokonce činnosti, jež jsou esenciálně špatné; o těch se zdá, že nesou zlo ve svém bytí samotném, a připustí-li se, že to bytí pochází od Boha, konkluzi není těžké uhádnout.³⁴⁴

³³⁸ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 1, arg. 2; *De malo*, q. 3, a. 1, arg. 4; *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 1, arg. 3.

³³⁹ Srov. I. 1. 2. – 3.

³⁴⁰ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 75, a. 1.

³⁴¹ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2, co.; *De malo*, q. 3, a. 1, ad 4; *De potentia*, q. 1, a. 6, ad 5; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 2 et 12; cap. 162, n. 5; *STh.*, I^a, q. 49, a. 2, ad 2; I^a-IIae, q. 79, a. 2, co. Tomáš rozvíjí přirovnání použité AUGUSTINEM, *De perfectione iustitiae hominis*, 2, 4.

³⁴² „*in malis actionibus [Bůh] quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum; et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum.*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2, ad 3.

³⁴³ Protože nelze vysvětlovat hřích jiným hříchem *ad infinitum*, prvotní deficience ve vůli musí být fyzického charakteru. Podle post-sentenčního Tomáše se ale fyzické zlo redukuje na Boha jako na svoji příčinu, cf. *STh.*, I^a, q. 49, a. 2, co.

³⁴⁴ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2, arg. 2 a 4; *De malo*, q. 3, a. 2, arg. 2; *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 2, arg. 3.

27. 1. V jednom ze svých pozdějších textů Tomáš sám upozorňuje na limity ortopedického přirovnání – Bůh má vůči světu poněkud širší možnosti, než *vis motiva* vůči tibií.³⁴⁵ Přesto je přesvědčen, že řešení, jehož je to přirovnání analogií, je udržitelné. Odpověď na námitku esenciálně špatných skutků je zřejmá z jeho nauky o konvertibilitě jsoícího a dobrého (srov. I. 1. 1.): nic nemůže být esenciálně špatné v tom smyslu, v němž to předstírá namítající. Esenciální špatnost rouhání či vraždy neznamena nic jiného, než že vzhledem ke své identitě nemohou být vůlí zvoleny, aniž by ta vůle ztratila svoji konformitu s Cílem. Odvrácení se od Cíle je tedy nutným důsledkem jejich esencí, ne však jejich bytím. Jako všechny činnosti jsou také hříšné akty definovány cíli, jež sledují, a ne těmi, od nichž se odvracejí.³⁴⁶ Z fyzického hlediska není tedy rodem aktu vraždy „porušení spravedlnosti zabitím“, nýbrž prostě a jednoduše „zabití“, v morálně neutrálním slova smyslu. U pravdivé propozice „Bůh je příčinou aktu vraždy“ může být „akt vraždy“ nahrazen *a priori* pravdivě druhým z termínů, nikoli prvním z nich.³⁴⁷ Nahrazení prvním z termínů by bylo pravdivé, jen kdyby Bůh působil také privativní aspekt činnosti, spočívající ve vztahu mezi svobodným rozhodováním a jeho cílem.³⁴⁸

27. 2. Je ale možné aby jej nepůsobil, pokud platí deterministická teze? V Tomášově optice ano. Privativní aspekt nemorálního aktu má svou příčinu v deficienci vůle – a tato deficiencie žádnou další příčinu nepotřebuje. Připomeňme, co jsme již řekli výše (srov. 10. 1.), abychom zabránili terminologickému nedorozumění. „*Defectus*“ a s ním spřízněné výrazy mohou u Tomáše označovat jakoukoli absenci dokonalosti, dokonce i v případě, že ona dokonalost není *debitum*, či je-li její absence přirozená.³⁴⁹ Existují tedy *defectus*, jež jsou nezávislé na Božím kauzálním působení,

³⁴⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 3. Namítající použil toto přirovnání proti tezi, že se Boží vůle vždycky splní. Tomáš odpovídá: „*causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens, quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est.*“

³⁴⁶ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2, ad 4; *De malo*, q. 3, a. 2, ad 2; *STh.*, I^a-IIae, q. 72, a. 1; q. 79, a. 2, ad 3.

³⁴⁷ Srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 1, a. 3, ad 3.

³⁴⁸ Podobným způsobem Tomáš řeší námitku, založenou na tom, že Bůh (na rozdíl od *vis motiva*) neomylně poznává, že činnosti, jimž dává akt bytí, jsou špatné; skutečnost, že tato špatnost není jeho záměrem, se přitom namítajícímu jeví nepodstatnou, neboť totéž platí zpravidla i pro hříšníky, srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2, arg. 2; *De malo*, q. 3, a. 2, arg. 1; *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 2, arg. 2. Náš autor odpovídá, že zatímco hříšník působí také privativní aspekt hříchu, Boží vědomé působení se týká pouze aspektu pozitivního, srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 2, ad 3; *De malo*, q. 3, a. 2, ad 1; *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 2, ad 2.

³⁴⁹ Srov. např. „*aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima; et hoc semper habet defectum, nisi*

protože jsou nezávislé na jakémkoli kauzálním působení – jde například o skutečnost, že ponechání sobě samým³⁵⁰, jsou tvorové pouhou nicotou.³⁵¹ Když tedy Tomáš říká, že se poslední důvod zla nachází v *defectus* tvora, a tento *defectus* není redukovatelný na Boží kauzalitu, nejedná se o přiznání se k indeterminismu, byť i jen maritainovského typu³⁵²; aby „existovaly“, nemají tyto *defectus* zapotřebí znicotnění porušitelného Božího vlivu, neboť (ve svém řádu) existují nezávisle na něm.

27. 3. Jako nedostatek ve vůli, potřebný k tomu, aby mohla vůle být příčinou hříchu, tedy postačuje fakt, že stvořená vůle není přirozeně konformní svojí finalitě, fakt, který není zlem a nemá vnější příčinu.³⁵³ Všimněme si důležité role, již zde hraje nevymezenost svobodného rozhodování k jedinému typu aktivity. V míře, v níž je potence činitele přirozeně determinována *ad unum*, nemůže její přirozená nedokonalost být zdrojem nepřiměřenosti aktivity: pokud zde přirozenost vzhledem ke své nedokonalosti nedeterminuje ke sledování nějakého cíle, nejedná se totiž vůbec o její cíl, a

removeatur per aliquod agens reducens eam in actum...“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4. Lidský intelekt může být přirovnán k této první materii, (ibid., srov. také lib. 2, d. 37, q. 1, a. 2, co. *in fine*).

³⁵⁰ Zdůrazněme: fundamentální *defectus*, o kterém zde hovoříme, není to, že tvor prostě není, nýbrž to, že tvor není, je-li ponechán sám sobě. „Existence“ tohoto *defectu* nezáleží na Božím svobodném rozhodnutí, protože je nutně spjata s identitou tvora: nejedná se o něco logicky kontingentního. Z tohoto *defectu* teprve plyne, že *defectus* aktuální existence nevyžaduje (na rozdíl od svého potlačení) příčinu mimo identitu tvora samého.

³⁵¹ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3, ad 4; d. 37, q. 2, a. 1, ad 2. „*Hujusmodi autem defectus, scilicet quod creatura ex nihilo sit, Deus directe causa non est, ... quia quod convenit rei secundum se, non causatur in eo ex alio. Res autem creata si sibi relinquatur, nihil est; unde hoc quod est ex nihilo esse, non est creaturae a Deo...*“ ibid., d. 44, q. 1, a. 1, co. Pokud jde o pozdější texty, srov. *De potentia*, q. 1, a. 2, ad 4; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 10, n. 14n; „*Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo.*“ *STh.*, I^a, q. 104, a. 3, ad 1. „*Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse.*“ *De aeternitate mundi*.

³⁵² Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 2, co. a později např. *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 141; *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 2, co.; q. 109, a. 2, ad 2; q. 112, a. 3, ad 2. Totéž může platit, hovoří-li se o „překážce“, na základě které Bůh zatvrzuje srdce, srov. ibid., a. 3 – v *STh.*, I^a-IIae, q. 75, a. 1 se totiž *causa impediens*, jež byla prohlášena za nutnou pro existenci zla, redukuje v případě hříchu na vůli bez přirozeného podřízení se morálnímu pravidlu. V tomto smyslu stojí za povšimnutí rovněž *Super Sent.*, lib. 4, d. 11, q. 1, a. 3, qc. 3, ad 2, který analyzuje pojem vzdorování (*resistentia*). To „*potest esse ... dupliciter. Uno modo ex parte agentis, quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur; alio modo ex parte ipsius effectus, quando ex contraria dispositione impeditur effectus. ...in operationibus divinis non attenditur difficultas secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus. Magis autem impeditur effectus per subtractionem potentiae recipientis quam per rationem contrariae dispositionis: quia contraria dispositio non impedit effectum nisi in quantum facit potentiam indispositam. Et ideo major difficultas est in creatione, ubi omnino materia non praeexistit, quam ubi praeexistenti materia est aliquid quod effectui, contrariando, repugnat.*“ Tento text se zdá umožňovat redukci pojmů *resistentia* a *impedimentum* na pojem pouhé absence pozitivní dispozice. Takto by bylo možné říci, že existuje „vzdor“ proti *esse*, jež musí Bůh překonat při aktu stvoření libovolné věci. Pokud by se provedla transpozice tohoto pohledu na naši problematiku, bylo by možné říci, že samotná absence dispozice determinující k následování skutečného dobra představuje vzdor proti Boží premoci vůči k tomuto dobru.

³⁵³ „*Unaquaeque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.*“ *STh.*, I^a-IIae, q. 109, a. 2, ad 2. Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 1, ad 2; *De malo*, q. 1, a. 3, co.; *STh.*, I^a-IIae, q. 75, a. 1, ad 3. Tomáš odkazuje k AUGUSTINOVĚ, *De civitate Dei*, lib. XII, cap. 6 – 7. Pro vztah mezi stvořeností (*ex nihilo*) a možnostmi selhat, srov. také ibid., lib. XIV, cap. 13; JAN DAMAŠSKÝ, *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 27.

aktivita, jež s ním není konformní, není tudíž proto deformovaná (tj. neporušuje *debitum*). V takovémto případě tedy musí mít *malum operationis* svůj zdroj v nedokonalosti, jež přirozená není, tedy v *malum naturae*.³⁵⁴ U vůle to neplatí, protože determinace cíle u ní může koexistovat s absencí přirozené determinace aktivity, jíž je cíl dosahován. Připouští tedy, aby *malum operationis* – konkrétně *culpa* – bylo prvním zlem, které se u jeho subjektu kdy vyskytlo.

28. Znamená to, že veškeré problémy teologického determinismu s morálním zlem jsou prostřednictvím této Tomášovy koncepce vyřešeny? Zde je se třeba neunáhlit. Morální zlo nevyžaduje jinou příčinu, než nezapříčiněnou deficienci ve vůli svého bezprostředního aktéra. Z deterministického charakteru eficientní příčiny vůle, jež se v tomto stavu nachází, neplyne, že je tato příčina rovněž příčinou tohoto zla. To ale ještě neznamená, že touto příčinou opravdu není. Pokud by Boží rozhodnutí dát bytí nemorálním aktům bylo samo deficientní, nebo pokud by pocházelo ze zaměření Boha proti morální dokonalosti dotčených činitelů, byla by podle Tomášovy teorie příčinnost vůči výsledným privacím vztáhnutelná rovněž na něj. Již jsme viděli (14. 2.), že Tomáš vylučuje obě tyto možnosti: první ve jménu Boží neomezené dokonalosti a moci, druhou proto, že poslední cíl univerza a každé jeho části je Božím vlastním cílem (totiž Bůh sám) a Bůh nemůže v ničem, co koná, jednat v rozporu s ním. Zde by se však mohlo namítnout, že toto nijak neruší donucující sílu pozitivních důvodů pro ně.

29. Tato námitka by se mohla týkat obou výše zmíněných možností.

29. 1. V první řadě by se mohlo zdát, že navzdory Tomášovým argumentům jeho Bůh musí být příčinou morálního na způsob ohně působícího privaci ve dřevě. Vznik morálního zla je totiž korelátem jeho aktivity a říct zde, že to zlo není (či nemůže být) navzdory tomu jeho cílem, by se mohlo zdát nepostačujícím: cílem činnosti ohně přece rovněž není zničení dřeva, nýbrž zplození jiného ohně; zničení dřeva je i zde pouze korelátem jeho činnosti.

29. 2. Rozdíl zde lze vidět v následujícím. Jak u ohně, tak u Boha je faktický výsledek jejich činnosti

³⁵⁴ Tato nedokonalost je zlem *eo ipso*, že je zdrojem deformit v aktivitě svého nositele.

projevem jejich vnitřní tendence k sebešíření (*bonum diffusivum sui*)³⁵⁵; u ohně je ale korelativní zlo s touto tendencí spjato v míře, v níž je naplněna, zatímco u Boha v míře, v níž je naplnění této tendence (ve světě) omezené. Vztah morálního zla k Božímu rozhodnutí stvořit určité omezené dobro se tedy podobá spíše vztahu nedostatku tepla v místnosti k omezenému působení ohně, než vztahu absence strukturální integrity dřeva k ničím nerušenému hoření. Podle Tomáše toto nicméně neplatí pro zlo punitivní.³⁵⁶ Spravedlivý trest je totiž dobrý, nakolik zajišťuje uchování spravedlivého – kosmického – řádu. V tomto směru je tedy Bůh jeho příčinou podobně, jako oheň je příčinou spalení dřeva či lev smrti zebry: v univerzu obsahujícím trestuhodné aktivity je toto zlo korelátém úspěšného šíření Spravedlnosti.³⁵⁷ Jak ještě uvidíme, z hlediska Tomášových vlastních principů je patrně vyloučení transpozice podobného schématu na morální zlo alespoň v některých případech ne zcela samozřejmé. Prozatím se však spokojme s konstatováním, že pro aplikaci oné transpozice platí přinejmenším totéž.

29. 2. Připustíme-li však, že morální zlo je korelátém Boží aktivity, nakolik ta aktivita ve světě uskutečňuje naplnění Boží lásky k dobru pouze v omezené míře, neměl by být tím pádem Bůh klasifikován jako deficientní činitel?

³⁵⁵ Tomáš odkazuje (viz např. *Super Sent.*, lib. 1, d. 34, q. 2, a. 1, arg. 4; *De veritate*, q. 21, a. 1, arg. 4; *STh.*, I^a, q. 5, a. 4, arg. 2) na PSEUDO-DIONYSIA, (*De divinis nominibus*, cap. 4) jako na zdrojový text této myšlenky, srov. jeho komentář v *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 1.

³⁵⁶ Necháváme zde stranou otázku, zda náš autor zastával toto stanovisko od počátku. V *Sentenciích* tvrdí: „*illud quod est bonum particulare, causando aliquod bonum determinatum, excludit bonum alterum, quod non se cum illo compatitur; bonum autem completum, quod universaliter omnis boni causa est, non est causa defectus alicujus boni...*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3, co. O něco málo později (d. 37, q. 3, a. 1) nicméně tvrdí, že „*poena ... habet rationem defectus et mali in ipso recipiente actionem tantum, quod per justam actionem aliquo bono privatur: et ideo poenae Deus est auctor...*“ (co.). Vztah mezi oběma distinkcemi je komplikovaný rovněž v tom, že v d. 37 (jak v případě viny, tak v případě trestu) Tomáš mlčí o kauzalitě zla prostřednictvím kontrárního dobra, o níž hovořil v d. 34.: d. 37 tak působí dojmem, že příčinou zla je vždy *defectus*. Takto „*malum autem poenae incidit ex defectu materiae: quod sic patet. Ordinem justitiae justus iudex in suis subditis ponere intendit. Ille ordo non potest in peccante recipi nisi secundum quod per defectum aliquem punitur: et ideo quamvis defectus ille ratione cujus poena malum dicitur, a iudice intentus non sit, sed ordo justitiae; tamen justus iudex poenae auctor dicitur, secundum quod poena ordinatum quid dicit: et ita poenarum Deus auctor est*“ (ad 2). Vazba negativního aspektu trestu na Boha je tudíž i zde v porovnání s pozdějšími texty přinejmenším výrazově oslabena.

³⁵⁷ „*aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; ... Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena...*“ *STh.*, I^a, q. 49, a. 2, co.

III. O Slunci a lodivodovi

III. 1. *Debitum naturae*,

30. 1. Podle Tomáše samotného „*Deus dicitur ... inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo: sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius.*“³⁵⁸ Citovaný případ se týká takzvané nepřímé kauzality zla. Jedná se vlastně o zvláštní případ kauzální redukce zla na deficienci činitele. Zatímco ale u tzv. přímé kauzality je privace redukována na deficienci činitele, který je zároveň zdrojem nositele této privace, u nepřímé je situace složitější. Deficiencie je zde vlastní činiteli, který třeba nemá nic společného s produkcí entity, jež je nositelkou privace (a který ani nevyvíjí žádnou aktivitu, jíž by byla ona privace korelátém), který ale nezabránil přímé příčině zla v jeho produkci. Z takového „neposkytnutí pomoci“ by tedy bylo možné obvinít i Boha, který by na svět nikdy nijak (pozitivně) nepůsobil. V deterministické koncepci vlastně obě dvě varianty deficientní kauzality splývají³⁵⁹: jak jsme ale viděli výše, je to jazykový úzus vzniklý v souvislosti s nepřímou kauzalitou zla, o který se Tomáš opírá ve své exegezi některých autoritativních textů, jež se zdají Bohu přisuzovat intervenci ve prospěch něčího morálního vyšinutí.

30. 2. Aby obhájil svou tezi, je zde náš autor nucen driblovat na ostří nože. Pokud by zcela popřel podobnost mezi Boží nečinností a nepřímou kauzalitou zla, obtížně by unikal nutnosti vykládat zmíněné pasáže jako tvrzení o Božím přímém zapříčinění hříchu (a to prostřednictvím proti-inklinace). Na druhé straně, pokud by připustil, že použitý jazykový úzus je zcela adekvátní, a že tedy „*diceretur esse*“ implikuje také v Božím případě „*esset*“, řešení námítky by pro jeho tezi mělo podobně destruktivní účinky jako námítka sama. Nezbyvá mu tedy než ukázat, že vedle všeobecně srozumitelné podobnosti existuje mezi Božím nebráněním hříchu a nepřímou kauzalitou také nějaký zásadní rozdíl. Citovaná odpověď tak končí dosti neočekávanou poznámkou: „*Hoc autem Deus ex*

³⁵⁸ *De malo*, q. 3, a. 1, ad 1. Srov. *Super Rom.*, cap. 1, l. 7: „*si aliquis alicuius sustentaculum tolleret, diceretur facere casum eius.*“

³⁵⁹ Bůh může být nařčen z neposkytnutí pomoci proti upadnutí do hříchu, protože je ale zároveň zdrojem aktu hříchu, může být nařčen také z toho, že je přímou deficientní příčinou.

*iusto iudicio facit, quod aliquibus auxilium non praestat ne cadant.*³⁶⁰ Co to má společného s probíraným problémem?

30. 3. Paradigmatickým textem pro téma nepřímé kauzality zla je u Tomáše Aristotelův příklad lodivoda, který je příčinou jak bezpečné plavby lodi, tak její záhuby – první z nich svojí aktivitou, druhé z nich svojí absencí.³⁶¹ Náš autor ale na jiném místě upřesňuje, že lodivod je označován za příčinu ztroskotání, pouze pokud se katastrofu determinující absence týkala takové jeho přítomnosti či činnosti, jež byla zároveň možná a povinná.³⁶² První část podmínky je poměrně jasná: jestliže je spásné vedení lodi nemožné, ztroskotání nijak nezávisí na lodivodovi, což protirečí tomu, že by byl jeho příčinou.³⁶³ Druhá část je méně zřejmá: domníváme se však, že přesto odpovídá běžnému vnímání věci. Jestliže se loď potopí kvůli prohnitosti trupu, neříká se, že je to kvůli lodivodovi, a to ani v případě, že lodivod mohl teoreticky zabránit ztroskotání kontrolou stavu lodi; kontrola technického stavu lodi totiž nepatří k jeho práci, a její absence tedy neznamená žádnou nedostatečnost či nedokonalost z jeho strany. Chybí v něm tudíž princip, ke kterému by mohla být destrukce lodi kauzálně vztažena – a to i když lze oprávněně říci, že je za daných okolností zmíněnou absencí jeho kauzality implikována.³⁶⁴ Tomášova myšlenka se tedy zdá být jasná. Absence Boží podpory je nutnou (a postačující) podmínkou hříchu, podobně jako je ve zmíněném příkladu nepodání ruky nutnou podmínkou pádu. Jeho rozhodnutí odstranit či nedat tuto podporu je ale spravedlivé, a tudíž v Bohu neimplikuje žádnou deficienci: a proto Bůh není příčinou hříchu, ježž podmiňuje.

31. 1. Zde by ale opět bylo možné namítnout, že se vytlouká klín klínem. Spravedlivé připuštění hříchu není jeho nepřímou příčinou. Jak ale může být rozhodnutí připustit hřích spravedlivé? „*Ad*

³⁶⁰ *De malo*, *ibid.*

³⁶¹ Srov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, 1013b, 10 – 15; srov. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 2, n. 14.

³⁶² „*non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare.*“ *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 1, co.

³⁶³ „*Effectum enim a sua causa dependere oportet.*“ *De potentia*, q. 5, a. 1, co. Otázkou je, zda (či v jakých případech) z tohoto pravidla nevyčlenit následující (poněkud frankfurtskou) situaci: pokud lodivod nejedná, loď ztroskotá, pokud jedná (a pouze pokud jedná), jiná příčina bude svojí (ne)intervencí suplovat jeho nečinnost a loď ztroskotá tak jako tak.

³⁶⁴ Pokud jde o stále znovu uváděný příklad dítěte, jež píše krasopisně, dokud jeho ruku vede dospělý, a nečitelně, pokud je dospělý vést přestane: v případě, kdy bylo úkolem příslušného dospělého ruku dítěte vést, málokdo by asi popřel, že dospělý může za škrabopis, ježž dítě vyprodukovalo v jeho nepřítomnosti. Toto je ale přinejmenším mnohem méně evidentní, pokud tomu tento úkol neměl a časově omezená pomoc dítěti byla pouhým projevem jeho benevolence.

*innocentis officium pertinet non solum nemini mala facere, sed et peccata prohibere.*³⁶⁵ V Tomášově koncepci to možné je. Náš autor sdílí tradiční pojetí spravedlností jakožto tendence dávat každému, co mu náleží.³⁶⁶ Co to ale znamená, že něco někomu náleží? Jak jsme již zmínili výše (srov. 26. a 10.1.), Tomáš chápe nálezení jako určité zaměření – *ordo* – toho, co náleží, k tomu, komu to náleží.³⁶⁷ To může být stanoveno pozitivním právem, existuje však již na rovině přirozených vztahů mezi jednotlivými entitami. U tvorů lze rozlišit dvojí *ordo*, jednak vůči Bohu, jednak jednoho vůči druhému, přičemž druhý *ordo* je založen v tom prvním. Subjekt je nespravedlivý, pokud svojí (ne)činností nesplní *debitum*, které pro něj z jeho postavení v rámci výše popsaných *ordo* vyplývá. Dochází k něčemu takovému, když Bůh připouští hřích?

31. 2. Bůh se zde nedopouští nespravedlnosti vůči sobě samému³⁶⁸: jsa totožný se svojí finalitou, svým bytím samým splňuje veškeré přirozené *debitum* (nakolik o něm lze hovořit), jež vůči sobě má. Sama o sobě vzatá, existence světa pro něj vůbec není *debitum*³⁶⁹, stává se jím v určitém slova smyslu pouze na základě jeho svobodného rozhodnutí svět stvořit. Nakolik klade toto rozhodnutí, Bůh si dluží (*debet*) dokonale je naplnit. Zde by se mohlo zdát, že nedokonalosti ve stvoření jsou s touto „povinností“ v rozporu, zvláště pokud Bůh připustí defekt, kterému by se mohl vyhnout. To je ale jen optická iluze. Bůh si dluží zrealizovat absolutně dokonale to, co se rozhodl zrealizovat (včetně připuštění všech defektů, které se rozhodl připustit); nedluží si zrealizovat něco absolutně dokonalého, nejlepší z možných světů.³⁷⁰ Úsilí o optimum může být *debitum* tam, kde optimalita přispívá k cíli, k němuž je subjekt zaměřen. Tak tomu v tomto případě není – Boží totožnost se sebou samým na tvorech nezávisí: jestliže se nějaký svět podílí na Boží finalitě, pak je to proto, že se jej Bůh rozhodl stvořit, nikoli naopak. Tomáš mimoto uvádí dvě další námitky proti teorii o Boží

³⁶⁵ *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 2, arg. 4.

³⁶⁶ „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens...*“ JUSTINIÁN, *Institutiones*, I, 1, srov. *STh.*, II^a-II^ae, q. 58, a. 1; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 28, n. 3.

³⁶⁷ Srov. *STh.*, I^a, q. 21, a. 1, ad 3.

³⁶⁸ V tomto případě se o spravedlnosti a nespravedlnosti hovoří v širším slova smyslu, v úzkém slova smyslu existuje spravedlnost jen ve vztahu ke druhému, srov. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 28, n. 12.

³⁶⁹ Srov. *De veritate*, q. 23, a. 4, co.

³⁷⁰ „*Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.*“ *De potentia*, q. 3, a. 16, co. K níže dotčené problematice nutné zdokonalitelnosti každého tvora i světa jako celku, srov. *STh.*, I^a, q. 25, a. 6 a zvláště *Super Sent.*, lib. 1, d. 44.

povinnosti stvořit ten nejlepší možný svět. 1) Svět je tu aby manifestoval Boha. Svět je ale vždy nějakým konečným dobrem, zatímco Bůh je nekonečný. Všechny konečné hodnoty ale mají vůči nekonečné hodnotě stejný poměr (*proportio*) (žádný). Absolutně vzato by tedy byl nejlepší svět rovnocenně (ne)adekvátní manifestací Boha, jako všechny ostatní. 2) Především ale, podle Tomáše nejlepší z možných světů vůbec nemůže existovat, je to podobně prázdný pojem jako nejvyšší konečné číslo. Ke konečné dokonalosti lze totiž vždycky přidat. Nejenže tedy Bůh není povinován stvořit nejlepší z možných světů, on to ani nemůže udělat.

31. 3. Stvořením světa, který není tak dobrý, jak by mohl být, protože v něm byl připuštěn hřích, tedy Bůh neporušil *debitum* vůči sobě samému. Porušil *debitum* vůči nějakému tvorovi? To je obtížně myslitelné vzhledem k tomu, že veškeré *debitum* vůči tvorům je odvislé od *debita* vůči Bohu. Tvorové i se vším, co jim náleží, náležejí Bohu – Bůh tedy nemůže být dlužníkem tvora.³⁷¹

32. 1. Vyplývají tedy všechny námitky proti nedostatečné Boží péči o tvory pouze ze zapomnění na to, že hlína si nemá co stěžovat na hrnčíře?³⁷² Otázka je přece jen o něco komplikovanější. Bez ohledu na to, že je naprosto všemohoucí a svobodný, Bůh nemůže dělat nesmysly. Je-li dáno, že se rozhodl stvořit tvora určité přirozenosti, existuje určitý počet věcí, jež musí (*debet*) udělat. Skutečnosti spadající pod tuto nutnost byly pozdější tradicí nazvány *debitum naturae*.³⁷³ Oč se jedná? Nejzřejmější je případ entit vyžadovaných přímo identitou zvoleného tvora. Chtěje trojúhelník, Bůh musí udělat tři úhly rovné dvěma pravým, chtěje člověka, musí mu dát schopnost rozumu.³⁷⁴ Méně zřejmé, nicméně srovnatelně striktní, *debitum* jsou entity vyžadované finalitou stvořené věci. Proč? Vše, co je konáno, je konáno pro svůj cíl. Je tedy zcela v rozporu s moudrostí – a s rozumem jako takovým – vědomě něco udělat, aniž by se udělalo to, co je nutné, aby ono něco

³⁷¹ Srov. *STh.*, I^a, q. 21, a. 1, ad 3.

³⁷² Srov. *Super Rom.*, proem. a cap. 9, l. 4. Citovaná metafora je tradičním vyjádřením Boží suverénní pravomoci nad jeho dílem, srov. *Iz* 29, 15; 45, 9; *Jer* 18, 1 – 6 a především *Řm* 9, 21.

³⁷³ Tomáš užívá tento termín, srov. *Super Sent.*, lib. 4, d. 46, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 2; *De veritate*, q. 7, a. 6, ad 3; q. 12, a. 3, ad 17; q. 23, a. 6, ad 3; *Super De Trinitate*, p. 2, q. 3, a. 1, ad 2, ale ne systematicky, srov. *De veritate*, q. 6, a. 2, co., a někdy v jiném slova smyslu, srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 19, q. 1, a. 1, qc. 1, co. Odpovídající pojem je nicméně aplikován dosti široce – pro širší pojednání a další odkazy na texty srov. FEINGOLD, str. 223 – 235.

³⁷⁴ Podle Tomáše ostatně tyto dvě skutečnosti nejsou dlužné (*debita*) stejným způsobem, pro detailnější rozdělení srov. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 28-29, n. 14 – 16.

dosáhlo svého cíle; v takovém případě by totiž vůle činitele, jež stála u zrodu aktivity, nemohla být naplněna. Kdyby tedy Bůh zaměřil nějakou věc k cíli, aniž by jí poskytl prostředky k jeho dosažení, protirečil by své vlastní vůli, což je nemožné.³⁷⁵ Má tudíž „povinnost“ (*debitum*) je poskytnout, nikoli vůči tvorovi, nýbrž vůči sobě samému.

32. 2. Jak vidíme, argument má velice obdobnou podobu, jako ten, jež Tomáš použil pro vyloučení Božího zapříčinění hříchu prostřednictvím proti-inklinace. Tady by se ale mohlo zdát, že jím zahnal sám sebe definitivně do kouta. Morální zlo je v rozporu s finalitou svého subjektu. V deterministické koncepci je ale nemožné se mu vyhnout bez odpovídajícího Božího kauzálního vlivu. Neznamená tedy výše řečené, že neuskutečnění takového vlivu by znamenalo rozkol mezi Božím chtěním a jeho jednáním – důsledek, se kterým by byla Tomášova pozice neslučitelná?

III. 2. Zavřené oči

33. Dříve než se pokusíme pojednat o tom, jakým způsobem může deterministicky interpretovaná Tomášova pozice odolávat tomuto problému, bude vhodné ujasnit si otázku některých z jeho souvisejících výroků, jež se zdají kategoricky vyžadovat indeterministický pohled na věc.

33. 1. Podle našeho autora Bůh nezapomněl na nic nutného pro spásu svých (duchovních) tvorů.³⁷⁶ Pokud jde o něj, je tu pro všechny, připraven dát se skrze svoji milost³⁷⁷ každému z nich; „chce, aby všichni lidé byli spaseni.“³⁷⁸ Proč tedy ne všichni tuto milost obdrží?

33. 1. 1. Tomáš opakovaně odpovídá, že překážky pro přijetí milosti klade tvor sám, stejně jako někdo, kdo zavírá oči, činí sám sobě nemožným vidění navzdory tomu, že je osvětlen Sluncem³⁷⁹.

³⁷⁵ Srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 156, n. 6.

³⁷⁶ Srov. např. tuto variaci na lodivodské téma: „*submersio navis attribuitur nautae ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.*“ *STh.*, I^a, q. 49, a. 2, ad 3.

³⁷⁷ Termín milost (*gratia*) označuje v nejširším slova smyslu jakoukoli Boží pomoc tvorovi, jež není absolutně vzato *debitum* nýbrž *misericordia*. V užším slova smyslu označuje Boží působení či účinek povznášející tvora na nadpřirozenou, svým způsobem Boží, úroveň (srov. *De veritate*, q. 24, a. 14, co.; pro širší pojednání o tomto pojmu, srov. např. *STh.*, I^a-IIae, q. 109 – 114). Ve zkratce lze říci, že v Tomášově perspektivě má vše, co Bůh koná pro zabránění morálnímu zlu či jeho důsledkům (necháme-li stranou to, čeho opak je neslučitelný s existencí tvora dané přirozeností), charakter milosti v onom širším slova smyslu; problém, na který poukazujeme v 32. 2., by naopak nasvědčoval tomu, že alespoň něco z toho, co Tomáš nazývá *gratia*, je ve skutečnosti *debitum*.

³⁷⁸ Srov. *ITim* 2, 4. Pro Tomášův způsob čtení tohoto textu, srov. výše 16. 1.

³⁷⁹ „*Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, ... sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniat.*“ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 159, n. 2. „*Deus*

33. 1. 2. V *Sentenciích* rovněž tvrdí, že Bůh se má ke všem stejně (dobře), problém má být, že ne všichni se mají stejně k němu.³⁸⁰

33. 1. 3. Když se navíc v témže díle zabývá otázkou Božího vyvolení jedněch na úkor jiných, zastává přesvědčení, že ono vyvolení se týká jen nadpřirozené oblasti lidského života; předpokladem tohoto aktu je rozdílnost mezi vyvolenými a zavrženými na úrovni přirozené, *verbi gratia*, špatná receptivita posledně zmíněných.³⁸¹

33. 2. Mohl by něco podobného smysluplně vyslovit determinista? Začněme tvrzením z 33. 1. 3.; jeho kontextualizace je vhodným příkladem toho, jak velkou opatrnost vyžaduje na tomto poli interpretace Tomášových textů. Náš autor opravdu na počátku své teologické kariéry tvrdí, že vyvolení, jež je zdrojem diverzity na rovině nadpřirozené, předpokládá diverzitu na rovině přirozené. Tato přirozená diverzita samotná je ale podle něj výsledkem jiné Boží aktivity, zvané *dispositio*.³⁸² Z tohoto hlediska mohou být i přirozené aktivity, jimiž se vůle připravuje na přijetí milosti posvěcující, považovány za milosti.³⁸³ Jestliže přitom Tomáš vysvětluje např. odmítnutí milosti ospravedlnění nedostatkem nacházejícím se na úrovni sebe-přípravy vůle, nejedná se pouze o pokus odlákat pozornost od skutečnosti, že je to tak jako tak Bůh, kdo všechno ovládá. Přijetí této nadpřirozené milosti je v jeho koncepci opravdu nemožné bez toho, že se mu vůle na přirozené rovině otevře, nicméně pouze tak, jako je přijetí formy nemožné v nepřítomnosti bezprostřední

quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos...“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 2, ad 4. Srov. ve stejném duchu: *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1; také „*bonum autem completum, quod universaliter omni boni causa est, non est causa defectus alicujus boni, neque etiam per suam absentiam: quia ipsum, quantum in se est, semper praesens est...*“ lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3, co.; „*Deus autem quantum in se est, nulli absens est, sed peccator absentat se a Deo...*“ d. 37, q. 2, a. 1, ad 3. Srov. také *De malo*, q. 3, a. 1, ad 8; *Super Io.*, cap. 1, l. 5; cap. 6, l. 4n; cap. 12, l. 7; *Super Heb.*, cap. 12, l. 3 a (méně explicitně) *Super Eph.*, cap. 3, l. 2. Bezprostředním zdrojem sluneční metafory je pro Tomáše PSEUDO-DIONÝSIUS, *De divinis nominibus*, cap. 4, § 1 a 4, srov. také § 20.

³⁸⁰ „*quamvis Deus, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnes, non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 2, a. 1, ad 6.

³⁸¹ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 2, co.; d. 41, q. 1, a. 1, ad 2; a. 2, ad 2.

³⁸² „*electio divina ... praexigit diversitatem naturae in divina cognitione, et facit diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 41, q. 1, a. 2, ad 2; „*electio divina requirit diversitatem in electis, non tamen quae sit causa voluntatis eligentis, immo potius e converso: sic enim dispositio ejus causat rerum diversitatem in naturis.*“ *ibid.*, a. 3, ad 4. Pokud jde o zde užitou terminologii Božích kognitivních a volitivních aktů zaměřených ke tvorům, srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 1, co.

³⁸³ „*gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo ad gratiam gratum facientem praeparatur.*“ *Super Sent.*, lib. 2, d. 28, q. 1, a. 4, co.; srov. také *ibid.*, ad 2; lib. 4, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2 – 3.

disponovanosti materie³⁸⁴, a ne proto, že by je vůle mohla učinit nemožným navzdory všem Božím snahám.

33. 3. Tvrzení o Božím egalitarismu z 33. 1. 2. je na první pohled patrně to nejobtížněji slučitelné s deterministickou pozicí. Poznamenejme nicméně následující skutečnosti.

33. 3. 1. Rčení pochází z *Liber de Causis*³⁸⁵, kde se týká naprosto všech efektů Příčiny. V Tomášově díle na ně lze narazit opakovaně, jeho výklad je v něm spíše rozmanitý. Ve svém komentáři zdrojového textu náš autor oslabuje jeho význam tím, že jej vztahuje pouze na výkon Boží vlády nad již ustavenými věcmi: pokud jde o prvotní činnost Příčiny, jíž jsou věci vytvořeny, „*non habet locum quod hic dicitur, quia, si oportet omnem diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, oportebit dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima.*“³⁸⁶ Tímto způsobem je také vykládá v *De veritate*, q. 6, a. 2, ad 5, kde upřesňuje, že prvotní ustavení (*dispositio*) zahrnuje také všechny nezasloužené dary, jež Bůh tvorům poskytuje v průběhu jejich existence, mimo jiné také přípravu na vlití milosti.³⁸⁷ V takto oslabeném smyslu by tedy rčení nijak neprotiřečilo deterministické tezi.

33. 3. 2. Zdá se nicméně, že v *Sentenciis* náš autor musí vykládat tento text nějak jinak.³⁸⁸ Je ale nutné přisuzovat mu v nich význam, který by kolidoval s deterministickými předpoklady tamtéž

³⁸⁴ Srov. tento paralelismus v *Super Sent.*, lib. 4, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 3, co. Milost v nepřipravené vůli by byla násilím vůči vůli, tedy *contradictio in adiecto*, srov. *ibid.*, qc. 1, co.: „*voluntas, quae est susceptiva perfectionis iustitiae, non potest huic perfectioni subijci ab extrinseco agente cui nil conferat; quia hoc esset per violentiam agens, quae in voluntatem non cadit, cum cogi non possit; et ideo oportet quod ipsa cooperetur ad suam perfectionem; et haec cooperatio dicitur praeparatio ad gratiam, quae facit quod in se est. Sed non semper oportet quod talis praeparatio tempore justificationem praecedat.*“ Srov. PALUCH, str. 104, pozn. 410. Tomášova reflexe o zatvrzení v *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 2, co. by měla být čtena v tomto smyslu, aniž by se zapomnělo, že determinovat neznamená nutně zapříčiňovat. Srov. také s velmi jasnou pozdější formulací v *STh.*, I^a-IIae, q. 112, a. 2, ad 3.

³⁸⁵ „*causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam sed res omnes non existunt in prima secundum dispositionem unam.*“ prop. XXIII, 176. Jak si Tomáš všimá ve svém komentáři tohoto místa, tato formulace má svoji paralelu u PROKLA, *Základy teologie*, prop. 142: „*omnibus quidem dii assunt eodem modo, non autem omnia eodem modo diis assunt, sed singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumunt illorum praesentiam.*“ (citováno takto Tomášem v *Super De causis*, l. 24).

³⁸⁶ *Super De causis*, l. 24.

³⁸⁷ „*Ad primam autem rerum dispositionem pertinet totum hoc quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quae etiam praeparatio gratiae computatur.*“ *De veritate*, q. 6, a. 2, ad 5. Poznamenejme, že v tomto oddíle *De veritate* Tomáš zmiňuje ještě jednu, snad ze všech nejrestriktivnější interpretaci proklovského rčení: „*Deus secundum hoc similiter dicitur se habere ad res, quod in eo nulla est diversitas.*“ *De veritate*, q. 5, a. 2, ad 9.

³⁸⁸ Příprava milosti je v *De veritate* zdrojem nerovného vztahu tvorů k Bohu, zatímco v *Sentenciis* se zdá být jeho výsledkem, srov. „*non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 2, a. 1, ad 6. Poznamenejme, že podle TORRELA (str. 355) *Super De causis* pochází z let 1272/73, vzniklo tedy téměř dvacet let po citování textu v *Super Sententiis*.

přítomné teorie Božího poznání? Odhlédneme-li od toho, že se s ním autor v pozdějších dílech ukazuje zacházet ne zcela intuitivně, existuje alespoň jeden argument v neprospěch této nutnosti přítomný v *Sentenciích* samotných. Tomáš v nich o něco později tvrdí³⁸⁹, že Bůh miluje všechny věci stejně „*ex parte sollicitudinis ipsius* [jeho láska se vztahuje s toutéž účinností/intenzitou ke všem věcem], *sed non ex parte eorum quae eis providentur*“ (ad 1), z tohoto hlediska „*Deus dicitur magis diligere unum quam aliud inquantum vult ei majus bonum*“ (co.). Na námitku (arg. 2), že „*dilectio Dei ad creaturas significat habitudinem ipsius ad creaturas. Sed Deus aequaliter se habet ad omnia ... quamvis omnia inaequaliter se habeant ad ipsum*“, odpovídá: „*dilectio non tantum importat id quod est ex parte Dei, sed etiam id quod est ex parte creaturae; cuius bonum, prout est a Deo volitum, in dilectione Dei includitur. Et ideo quia creaturae non se habent aequaliter ad Deum, nec possunt aequaliter bonitatem ejus participare, ideo non aequaliter omnia diligit*“ (ad 2).

Všimněme si, že podobně jako v *De causis* je v tomto textu tvrzena rovnost Boží *habitus* vůči všem tvorům. Tomáš sám se zde tedy nedomnívá, že by tato rovnost byla slučitelná s nerovností Boží lásky vůči různým subjektům³⁹⁰ pouze za předpokladu indeterministického fungování jejich vůle: tu podstatná část z nich nemá. To samo o sobě nevyklučuje indeterministickou interpretaci. Není rovněž vyloučeno, že Tomáš chápe v tomto textu rčení jinak, než v textu citovaném v 33. 1. 2. a že indeterminismus je obsažen v posledně zmíněném zcela nezávisle na tom, co se bude říkat o dvě knihy *Sentencií* dále. Je ostatně třeba připustit, že ani u pozdějšího sentenčního textu není vůbec jasné, jak přesně si v něm autor věci představuje³⁹¹ a zda o nich vůbec nějakou přesnou představu

³⁸⁹ Srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 32, q. 1, a. 4.

³⁹⁰ Bůh *se habet* stejně k žampionům a lvům, přesto ale miluje více lvy, jak patrně z větší dokonalosti, již jim poskytl.

³⁹¹ Tomáš říká, že všichni tvorové nemohou rovnocenně participovat na Boží dobrotě. To by bylo snadno pochopitelné u druhově rozdílných entit: rovnost ze strany Boha by zde mohla znamenat, že je Bůh všechny aktualizuje tímtež způsobem (a aktem), tj. v souladu s jejich *habitudines* vůči němu, přičemž ty *habitudines* by byly dány jejich druhovými formami, jejichž možnost Bůh předem poznává. Problémem je, jak v této optice vydat počet z nerovnosti lásky Boha ke dvěma specificky totožným entitám (např. ke dvěma žampionům, z nichž jeden zajde ještě jako výtrus, zatímco druhému je dáno úspěšně se reprodukovat.) Tento problém by bylo možné řešit několika způsoby. 1) Prvním z nich by bylo určité protažení perspektivy obsažené v *De causis*. Spočívalo by v nahrazení možné druhové formy ve schématu ze začátku této poznámky možným celkem jedné konkrétní existence, zahrnujícím také její akcidentální determinace. *Possibilia* „sebevrah Jidáš“ a „kajicník Petr“ (preexistující jakožto poznané v *scientia simplicis intelligentiae*) by zde požívaly ze strany Boha stejného zacházení v tom smyslu, že Bůh aktualizuje právě a jedině to, co je jejich obsahem. 2) V *Sumě* Tomáš tvrdí, že „*dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset; sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat*“ (*STh.*, I^a, q. 20, a. 3, ad 1). Pokud bychom tuto koncepci transplantovali do *Sentencií*, bylo by možné spatřovat nestejně *habitudines* různých individuí vůči Bohu v jejich nestejně

má. Na základě výše uvedených skutečností však považujeme za hermeneuticky přinejmenším ospravedlnitelné, nepřipisovat zde jeho tvrzením význam, jenž by byl v rozporu s jinými aspekty jeho myšlení.

33. 4. Jak je tomu v případě Slunečního přirovnání, respektive tvrzení, že defekty ve tvorech jsou dány absencí na straně tvorů, nikoli na straně Boha? Některé texty by mohly být vysvětleny distinkcí úrovní, o níž jsme hovořili v 33. 2. Vzhledem k tomu, že absence či uzavření se tvora se v nich zřetelně týkají přípravy na nadpřirozenou milost, související tvrzení o Bohu by se jej mohlo týkat pouze v míře, v níž je zdrojem onoho nadpřirozeného daru.³⁹² Pokud jde o ostatní, situace je zde částečně podobná tomu, s čím jsme se setkali u tvrzení o Božím egalitarismu. Tomáš neomezuje platnost použité formule pouze na duchovní tvory, o nic více v *Sentencích*³⁹³, než když komentuje *ex professo* text, z něž si sluneční metaforu vypůjčil. V tomto textu se ostatně při jejím použití přechází bez skrupulí mezi přirozenými nedokonalostmi, zlem obecně a morálním zlem zvláště.³⁹⁴ Nepřítomnost tvora vůči Bohu tedy může být chápána jako charakteristika, již lze omezit na tvorovy konstitutivní nedokonalosti³⁹⁵, podobně jako jsme to již viděli v případě Tomášových „*defectus*“.³⁹⁶

33. 5. Tím se vracíme k problému z 32. 2.: konstitutivní deficiencie tvora existuje nezávisle na komkoli a sanace jejich důsledků záleží na Bohu. U morálního zla jsme tedy v situaci kdy 1) Bůh

roli, již hrají v prozřetelnostním plánu univerza. Nemožností všech podílet se stejně na Boží dobrotě by pak Tomáš mohl myslet vedle nemožnosti plynoucí z rozdílů ve specifické přirozenosti také nutnost existence rozdílů pro dobro univerza, či nutnost selhání některých entit vyžadovanou teorií *defectibile deficit*. 3) Bylo by rovněž možné navrhnout, že prvotní nerovnost mezi Petrem a Jidášem se nachází na rovině jejich individuálních principů. Aníž by byla inteligibilní pro lidský intelekt *in via*, či determinující pro volby svobodného rozhodování (či dokonce pro dary milosti), umožnila by zachovat proporcionální rovnost nerovných Božích darů vůči těmto nerovným identitám. Problémem všech těchto interpretací je ale velice slabá (v posledním případě nulová) opora v Tomášových pozitivních výpovědích.

³⁹² Takto je patrně třeba chápat *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 2, a. 1, ad 6 – srov. výskyt téže „oční“ metafory v lib. 4, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, s. c. 1: „*ille qui clausum habet oculum materiale, non potest lumen materiale suscipere. Sed ille qui se non praeparat [ad gratiam] faciendo quod in se est, non aperit spiritualem oculum, quem peccando clausit.*“ (Viz též později *STh.*, I^a-IIae, q. 109, a. 6, co.). Totéž by mohlo platit pro *Super Sent.*, lib. 2, d. 37, q. 2, a. 1, ad 3 a později pro *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 159, n. 2.

³⁹³ *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3, co.: „*bonum autem completum ... non est causa defectus alicujus boni, neque etiam per suam absentiam: quia ipsum, quantum in se est, semper praesens est.*“ Tvrzení se zde týká veškerého zla, nezávisle na jeho subjektu.

³⁹⁴ Srov. PSEUDO-DIONÝSIUS, *De divinis nominibus*, cap. 4, §§ 1, 4 a zvláště 20 a Tomášův komentář v *In De divinis nominibus*, cap. 4, ls. 1, 3 a zvláště 16.

³⁹⁵ Pokud jde o Boží „*quantum in se est*“, u příležitosti naší analýzy výrazu „*quantum est de se*“ z *De veritate*, q. 23, a. 2, co. uvidíme více ohledně významu, který mu lze připsat.

³⁹⁶ Pro větší úplnost dodejme, že v pozdějších textech Tomáš vedle podobnosti mezi Bohem a Sluncem zdůrazňuje také jejich různost: na rozdíl od Slunce, Bůh bere v potaz překážku přítomnou v tvorovi a buď ji odstraní, nebo vůbec neosvětluje toho, kdo nechce vidět. V takovém případě se říká, že zatvrzuje jeho srdce, či že jej zaslepuje, srov. *STh.*, I^a-IIae, q. 79, a. 3, co.

nesanuje zmíněné důsledky v oblasti nedeterminovanosti vůle k jednání v souladu s touto finalitou, přičemž při trvání této nedeterminovanosti tvor nemůže jednat tak, aby té finality dosáhl; 2) Boží vůle tvora zaměřuje právě k této finalitě. Jak lze tato dvě tvrzení sloučit? Zde je třeba upozornit, že vůle se vypovídá více způsoby.

III. 3. *Voluntas antecedens*

34. Tomáš je přesvědčen, že u většiny lidí budou jejich nemorální postoje nakonec definitivně fixovány v nikdy nekončícím stavu zvaném *reprobatio*.³⁹⁷ Stojí tudíž před hermeneutickým problémem, jak za tohoto předpokladu smířit dvě autoritativní tvrzení: 1) Bůh „chce, aby všichni lidé byli spaseni“ a 2) Boží vůli nelze vzdorovat.³⁹⁸ Problematika morálního zla je zde vyhocena tím, že nesoulad mnohých lidí s jejich cílem je považován za součást definitivního stavu univerza. Zmínili jsme, že se Tomáš při řešení tohoto problému odvolává na Damašského distinkci mezi antecedentní a konsekventní vůlí, a že tato distinkce je u tohoto církevního otce spjata s indeterministickým pojetím vztahu Boha a lidského svobodného rozhodování (srov. I. 3. 2. 1.). Nesourodost této koncepce s jinými částmi Tomášova diskurzu nezůstala bez povšimnutí komentátorů³⁹⁹ – bohužel ne vždy však vedla k odpovídající opatrnosti v posuzování míry Tomášovy reálné recepce Damašského pojmů. Pro tu by přitom bylo možné nalézt nejen jeden důvod: *verbi gratia*, při citování Damascenova kategorického popření Boží determinace lidských voleb náš autor neopomene připomenout, že je třeba je vykládat v oslabeném slova smyslu, „*ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subiecta quasi ab ea necessitatem accipientia*“.⁴⁰⁰ Níže se nejprve pokusíme posoudit, do jaké míry byl Tomáš podobně kreativní při převedení Damascenovy distinkce do svého vlastního diskurzu a zda lze v tomto převedení spatřovat

³⁹⁷ Srov. *STh.*, I^a, q. 23, a. 3 a 7 (viz zvláště ad 3).

³⁹⁸ Řečnická otázka „*voluntati enim eius quis resistit?*“ z *Řm* 9, 19 Vlg. je asi nejčastější citovanou autoritou. Pro spojení obou problematicky slučitelných stránek obrazu Boha v jediném textu, srov. např. „*ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλειν σε σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ... οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιτάσσεται σοι τῷ κυρίῳ...*“ *Est* 4, 17bc.

³⁹⁹ „Distinkce antecedentní a konsekventní vůle se zdá dávat vše do pořádku. Nechceme-li se však nechat uplatit slovy, ... je třeba dotáhnout do konce závěry, jež umožňuje, což nás přivádí k významné aporii. Analýzy i tvrzení svatého Tomáše samotného končí ve dvou kontradiktorních pozicích, jež se zdá být rovnocenně možné zastávat.“ DAGUET, str. 323.

⁴⁰⁰ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 90, n. 9, odkazující na pasáž z *De fide orthodoxa*, 43 (II, 29), již citujeme nad naší poznámkou 163. Srov. tentýž výklad v *STh.*, I^a, q. 23, a. 1, ad 1, kde Tomáš upřesňuje, že má na mysli nutnost, jež se nachází „*in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum*“.

argument proti jeho determinismu. Následně ukážeme, jakým způsobem tato distinkce umožňuje vyřešit námitku nesplněného *debitum naturae* v případě hříchu.

III. 3. 1. *Intellectus distinctionis*

35. Tomášovo pravidelné odkazování na Damašského je nepopíratelné, explicitně tvrdí, že „*distinctionis [voluntatis antecedentis et consequentis] intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit.*“⁴⁰¹ Krátká přehlídka textů, v nichž operuje s touto distinkcí, nicméně ukáže, že přílišnou poslušností k tomuto doporučení by se čtenář minul s významem, jež má náš autor na mysli přinejmenším ve většině případů. V *Sentenciích* je posun patrný počínaje první zmínkou termínů: „*voluntas consequens respiciat merita*“ nebo „*opera*“ – a nikoli *peccata*⁴⁰² jako u Jana (srov. 16. 2.). O něco dále Tomáš upřesňuje, že zatímco antecedentní vůle pro konkrétního člověka hledí na jeho přirozenost, konsekventní vůle bere v potaz spolu s tímto člověkem také „*aliae circumstantiae ipsius ut quod est volens ... vel etiam repugnans ...*“⁴⁰³ Kritérium distinkce je takto přesunuto ze 1) vztahu chtěného k subjektu jeho chtění (chtít sám od sebe v případě antecedentní vůle, chtít kvůli něčemu, co nebylo chtěno, v případě konsekventní vůle) ke 2) dvěma různými aspekty individua, pro které je něco chtěno.⁴⁰⁴ Důsledkem toho je, že existence konsekventní vůle již není logicky spjata s nenaplněním antecedentní vůle: dokonce i ve světě bez hříchu by byl člověk spasen prvně zmíněnou. Na první pohled by se mohlo rovněž zdát,

⁴⁰¹ *De veritate*, q. 23, a. 2, co. Jak jsme už ale zmínili, úplně první výskyt termínu „*voluntas antecedens*“ u Tomáše nemá s damascénovskými pojmy nic společného (srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 6, q. 1, a. 2 kde je vymezen vůči *voluntas concomitans* a *voluntas accedens*; podobně ještě v *De potentia*, q. 2, a. 3, ad 2).

⁴⁰² Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 41, q. 1, a. 3, arg. 5 a ad 5, které v tomto směru následuje BONAVENTURU, *Commentaria...*, lib. I, d. 46, a. 1, q. 1, co. Jedná se o skutky disponující k milosti, či zasluhující Slávu, v rozporu s Paluchovým schématem (srov. PALUCH, str. 322), jež to budí dojem, že Tomášovská konsekventní vůle vychází ze synergie mezi antecedentní vůlí a zlem pocházejícím od tvora; to jeho autorovi následně umožní tvrdit, že „tento model vede k tomu pojímat činnost tvora negativně“ atd. (srov. str. 323).

⁴⁰³ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1, co. Podle Palucha „máme na jedné straně přirozenost člověka, na druhé straně osobu“: tento posun narušuje celou jeho perspektivu a vede jej k (pseudo)problému nutnosti rozhodnout mezi přirozeností *in abstracto* a přirozeností konstituující konkrétního člověka (autor poté dodává, že tváří v tvář tomuto problému Tomáš „postupuje prostřednictvím určitého druhu nemluvení o tom“, a to z důvodů jeho údajné neřešitelnosti), srov. PALUCH, str. 311 – 321. Níže uvidíme, že antecedentní vůle zahrnuje volitivní akty týkající se obou alternativ.

⁴⁰⁴ Vyhněme se nedorozumění: distinkce obou vůlí „*contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas conditiones ipsius voliti...*“ (*Super Sent.*, *ibid.*). Vzhledem k jednoduchosti Tomášova Boha (srov. naše poznámky 108 a 109) jsou antecedentní a konsekventní vůle pouze dva různé způsoby označování jediné *res significata*. Budeme-li v dalším hovořit o pluralitě různých aktů označovaných u Tomáše termínem „antecedentní vůle“, je tomu třeba rozumět v tom smyslu, v němž je možné Bohu připisovat pluralitu různých dokonalostí (spravedlnost, milosrdenství, moudrost atd.); to jest tak, že se v Bohu analogicky realizuje pojmový obsah různých aktů, k nimž dochází u tvorů.

že vzhledem k jejímu sepětí s přirozeností bude Tomáš na rozdíl od Jana přesvědčen, že antecedentní vůle musí být rigorózně táž vůči všem individuím téhož druhu.⁴⁰⁵ Její aplikace na případ Izákovy oběti však ukazuje, že takovýto úsudek vyžaduje upřesnění.⁴⁰⁶ Tomáš říká, že vzhledem k lidské přirozenosti je dobré, aby byl člověk spasen, a že *volitio* tohoto dobra (jež Bůh uskutečňuje, protože chce *omne bonum*) je antecedentní vůle. Neříká, že je to veškerá antecedentní vůle pro konkrétního člověka, ani že antecedentní vůle je striktně determinována obsahem lidské přirozenosti – ostatně, spása, o níž je řeč, není *debitum naturae*.⁴⁰⁷ Také antecedentní vůle může brát v potaz okolnosti⁴⁰⁸, od konsekventní vůle ji odlišuje to, že nebere v potaz všechny okolnosti.⁴⁰⁹

36. V *De veritate* se Tomášova dikce zdá měnit. V otázce 6 náš autor poprvé uvádí ve vymezení konsekventní vůle damascenovské „*ex nostra causa*“⁴¹⁰, byť je interpretuje ve smyslu předcházejících textů: „*inquantum nos diversimode nos habemus ad merendam salutem ...*“⁴¹¹ V q. 23, a. 2 se však zdá téměř zcela adoptovat Damašského přístup⁴¹². *Circumstantiae* jsou ještě zmíněny v arg. 2 a ad 2 tvrdí, že motivem antecedentní vůle je přirozenost toho, pro něž je touto vůlí něco chtěno. Korpus článku se však drží Jana: definuje distinkci vztahem chtěného ke chtějícímu subjektu. Diverzifikace tohoto vztahu je rovněž založena ne-li na hříchu, tedy alespoň na

⁴⁰⁵ Takto by bylo možné pochopit jeho tvrzení, že „*hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita...*“, ibid.

⁴⁰⁶ „*quamvis Deus non vellet voluntate consequente, quod Abraham filium occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahae in hoc ferretur...*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4, ad 1. Tomáš ostatně prohlásil, že příkaz je znamením antecedentní vůle, srov. ibid., a. 2, co. a požadavek obětování Izáka samozřejmě není jediný Tomášovi známý Boží příkaz, který se netýká všech lidí všech dob.

⁴⁰⁷ Srov. např. *De veritate*, q. 7, a. 6, ad 3.

⁴⁰⁸ „*considerandum est, quod aliquid secundum se acceptum est praeter voluntatem antecedentem, quod, aliqua conditione adveniente vel subtracta [Parma zde čte „aliquo subtracto“], est de voluntate antecedente; sicut illa quae secundum se considerata, mala sunt; sed inquantum stant sub praecepto divino, recipiunt quamdam rationem bonitatis, ut sic in ipsa voluntas tendere debeat...*“, *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4, co.

⁴⁰⁹ Termín „*aliae circumstantiae*“ tedy musí být pochopen v tomto smyslu, což bylo ostatně explicitováno již v d. 46, q. 1, a. 1, co.: „*Consideratis autem omnibus circumstantiis personae...*“ Pro význam termínu „*circumstantiae*“, srov. níže.

⁴¹⁰ V *Sentenciích* je tomu patrně nejbližší následující formulace: „*istae conditiones ... sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine...*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1, ad 5.

⁴¹¹ Srov. *De veritate*, q. 6, a. 2, arg. 2 a ad 2. Tomáš zmínil distinkci vůlí již v ad s. c. 5 předešlého článku.

⁴¹² Upozorněme nicméně na u Tomáše zcela ojedinělé vymezení probírané distinkce, zmíněné v s. c. 2 tohoto článku bez jakéhokoli pozdějšího komentáře: „*Deo competit voluntas habitualis aeterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed haec voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens.*“ Takto pojatá antecedentní vůle by tedy byla pro Boha přirozená, nezávislá na jeho rozhodnutí stvořit. Je problematické, nakolik lze našemu autorovi připsat ztotožnění se s tímto textem, zvláště přihlédneme-li k jeho značné diskontinuitě jak s tím, co Tomáš říká hned po té, tak s tím, co říká všude jinde. Přesto se však nezdá být zcela nemožné integrovat tento text do celku, srov. níže 42. 1.

deficienci tvora⁴¹³: konsekventní vůle je jako druhý „záměr přirozenosti „*quae ex quo non potest materiae propter suam [tj. materiae] indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax.*“ Kdybychom byli omezeni na posledních šest otázek *De veritate*, zdálo by se dokonce, že liší-li se Tomáš od Jana, pak je to radikalizací Janova definování konsekventní vůle prostřednictvím hříchu: konsekventní vůle by se netýkala všech Božích „reakcí“ na před-vědění morálního zla, nýbrž pouze těch, které jsou definovány *volitem* specificky odlišným od Božího prvního záměru. *De facto* by se omezovala na vůli potrestat.⁴¹⁴

37. Znamená to, že Tomáš nakonec (lépe) pochopil Damascena a upravil podle toho svoji pozici? Pokud by tomu tak bylo, muselo by se vysvětlit, proč nelze pojetí přítomné v *De veritate* nalézt v žádném z pozdějších výkladů Janovy distinkce. *Prima pars* přebírá a zobecňuje vymezení ze *Sentencií*: věc může být uvažována „*absolute*“, nebo „*cum aliquo adiuncto*“ a zatímco prvně zmíněná *consideratio* zakládá antecedentní vůli, druhá (za předpokladu že *aliquid adiunctum* zahrnuje „všechny partikulární okolnosti“) konsekventní vůli.⁴¹⁵ Antecedentní vůle není vůle absolutně vzato, nýbrž pouze *velleitas*.⁴¹⁶ Tutéž koncepci lze nalézt v komentáři k *Prvnímu listu Timoteovi*⁴¹⁷ a k *Prvnímu listu Korintánům*⁴¹⁸, který je patrně Tomášovým posledním slovem na toto téma.⁴¹⁹

⁴¹³ Rozšiřuje zde Tomáš v porovnání s Damašským perspektivu tím, že dělá z distinkce vůlí vůči spásu lidí pouze zvláštní případ distinkce vůlí vůči tvorům obecně, jak se domnívá PALUCH (str. 317)? Srov. naše poznámka 426.

⁴¹⁴ Na rozdíl od *Sentencií* nic v citovaném článku neumožňuje tvrdit, že tvorů se týkající absolutní vůle (o níž se hovoří v závěru korpusu) není širším pojmem než konsekventní vůle. V případě hříšníků předurčených ke spásu by bylo možné domnívat se, že absolutní vůle je vůle antecedentní, srov. ještě v tomtéž smyslu *De veritate*, q. 28, a. 3, ad 15: „*Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, ... unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi praeter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem.*“ Tuto otázku by snad bylo lze vyřešit na základě *De veritate*, q. 6, a. 2, ad 2: „*praedestinatio includit voluntatem consequentem.*“ Bylo by ale nutné předpokládat terminologickou koherenci těchto dvou textů, jejichž vyjadřování se je, jak jsme viděli, dosti odlišné.

⁴¹⁵ Srov. *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 1.

⁴¹⁶ Srov. *ibid.* a také q. 23, a. 4, ad 3. Označení antecedentní vůle za „*velleitas*“ se nicméně neomezuje na Tomášova pozdější díla, srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 31, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3.

⁴¹⁷ Poznamenejme nicméně, že v této *reportatio* je termín „absolutní vůle“ užíván ve smyslu, který je v porovnání s ostatními texty inverzní: „*voluntas potest dupliciter considerari, scilicet in universalis vel absolute, et secundum aliquas circumstantias et in particulari. Et prius est absoluta consideratio et in universalis, quam in particulari et comparata. Et ideo voluntas absoluta est quasi antecedens, et voluntas alicuius rei in particulari est quasi consequens.*“ *Super I Tim.*, cap. 2, l. 1.

⁴¹⁸ „*Est autem voluntas antecedens de eo, quod absolute consideratum est melius, ... voluntas autem consequens est de eo, quod est melius, consideratis circumstantiis personarum et negotiorum.*“ *Super I Cor.*, cap. 7, l. 1.

⁴¹⁹ Srov. TORRELL, str. 355 (pokud jde o možnou problematičnost datace v tomto případě, srov. *ibid.*, str. 276 – 283). Antecedentní vůle je ještě zmíněna v *Super Psalmo 13*, n. 2, který by mohl pocházet z posledních měsíců Tomášova života, srov. TORRELL, str. 283nn; vzhledem ke své krátkosti však tato zmínka neposkytuje žádné další indicie pro naše téma.

38. Pochybný charakter stability pojmového obsahu distinkce vůlí u našeho autora je tedy zcela zřejmý.⁴²⁰ Znamená to ale, že se v této otázce skutečně vyvíjel na věcné rovině?⁴²¹ Posuďme nejprve, jak daleko jde Tomášova transformace damascenovských pojmů ve dvou na první pohled homogenních blocích textů, obklopujících *De veritate*. Bylo by možné navrhnout dva relevantní typy hypotéz:

38. 1. A: Konsekventní vůle vůči X je založena na jeho vztahu k Y, jehož sepětí s X není nikdy determinováno⁴²² subjektem této konsekventní vůle.

38. 2. B: Konsekventní vůle vůči X je založena ne jeho vztahu k Y, jehož sepětí s X může či nemusí být determinováno subjektem této konsekventní vůle.⁴²³

39. 1. Již jsme řekli, že konsekventní vůle bere v potaz svůj předmět (X) spolu se všemi jeho okolnostmi. Otázkou ale je, zda „všechny okolnosti“ nevstupují do její definice pouze natolik, nakolik jsou nedeterminovány subjektem konsekventní vůle. Perspektiva A by se od Janovy lišila pouze odstraněním podmínky: „Y není nikdy chtěno subjektem konsekventní vůle“. V její nejspontánnější interpretaci (nazvěme ji A1) by Y byly akty stvořeného svobodného rozhodování (vzaty samozřejmě v potaz, nakolik jsou uskutečněny v rámci celku všech okolností); tam kde patristický autor definoval (v případě Boha) *de facto* svobodnými morálně defektními volbami, Tomáš by definoval svobodnými volbami obecně. To by ovšem předpokládalo uchování místa přiznaného Damašským lidské vůli: její determinace by byla v každém případě logicky předchůdná vůči Boží konsekventní vůli a neomezená na obsah Boží antecedentní vůle.⁴²⁴ Determinismus by

⁴²⁰ Daguetovo tvrzení o Tomášově stabilním užívání a vyjadřování distinkce napříč všemi jeho díly (srov. DAGUET, str. 315) je velmi obtížně pochopitelné.

⁴²¹ Navzdory rozdílům nelze *a priori* vyloučit ani to, že Tomáš mluví pokaždé o téže věci, již lze vyjádřit různě. Specificity pasáže *De veritate* 23n by mohly pocházet například ze skutečnosti, že Tomáš při její tvorbě pracuje přímo s komentovaným Damascenovým textem, což ovlivňuje jeho vyjadřování (viz srovnání struktury *De fide orthodoxa*, 43 (II, 29) a *De veritate*, q. 23, a. 2, co. provedené v ANTONIOTTI, str. 60n, pozn. 3).

⁴²² To neznamená, že subjektem konsekventní vůle nemůže být determinována ani část Y (reprezentuje-li Y všechny okolnosti, bylo by dosti obtížné se podobné situaci vyhnout); požaduje se zde pouze, aby nějaká (rozhodující) část Y determinována nebyla.

⁴²³ Jinými slovy, je logicky možné, že subjekt konsekventní vůle determinuje Y, byť se může stát, že v některých konkrétních případech jím Y determinováno není či nemůže být.

⁴²⁴ Pojem konsekventní vůle by pak nebyl aplikovatelný, pokud by Bůh nestvořil autonomní entity; bylo by možné hovořit o absolutní vůli, nikoli o konsekventní vůli. Daguetova uvažování o tématu (srov. DAGUET, str. 311 – 345) se zdá zcela pohybovat v hranicích této koncepce.

byl s touto koncepcí obtížně slučitelný.

39. 2. V perspektivě B by se mohla Tomášova distinkce blížit distinkci mezi *velle* a *velle esse*, s níž se lze setkat u Huga ze svatého Viktora.⁴²⁵ Subjekt konsekventní vůle by zde mohl být uvažován ve stejné situaci, jako je ta, jež definuje perspektivu A: být někým, kdo musí brát v potaz danosti nad kterými nemá moc. Mohl by ale být uvažován také mimo tuto situaci. Mohl by být dokonce uvažován takový, že by pro něj podobná situace byla nemožná, totiž jako někdo, kdo ovládá dokonale všechny (důležité) danosti. Takto by například mohl konsekventně chtít zavržení X (jehož spásu chtěl antecedentně) kvůli nějakému Y, jehož sepětí s X predeterminoval, protože bylo součástí celku daností, který preferoval víc, než všechny ostatní. Lidské volby by v této perspektivě byly jen jednou z mnoha okolností a nevyžadovaly by *a priori* o nic víc indeterminismu než ostatní.

40. 1. Varianta A má ve svůj prospěch skutečnost, že představuje méně radikální změnu oproti zdrojovému autorovi. Je také třeba přiznat, že v případě Boží konsekventní vůle Tomáš vůbec nikdy nezmiňuje konkrétní okolnost, jež by byla jednoznačně něčím jiným, než volbou vykonanou nějakým tvorem, či něčím, co na této volbě závisí.⁴²⁶ Situace je komplikovanější u lidské

⁴²⁵ V *Questiones in Epistulam primam ad Timotheum* připsaných tomuto autorovi je zmíněn mimo jiné následující výklad Boží vůle spasit všechny lidi: „*Ideoque alii sic exponunt: Deus vult, etc., placeret ipsi, si omnes salvarentur...*“ q. 13 (PL 175, 596D). Ten je dosti blízký jeho obecnější pozici z *De Sacramentis christianae fidei* (srov. lib. 1, p. 4, c. 6 a 11 – 14; Tomáš cituje toto dílo, i když bez vztahu s naší problematikou, v *De veritate*, q. 5, a. 1, s. c. 7.). Hugo zde interpretuje Boží vůli spasit všechny lidi jako *voluntas signi*: tímto termínem se označuje vnější projev Boha, který se podobá projevu člověka, jenž něco chce (v tomto případě příkazy, jejichž dodržování by vedlo ke spásu). Nevyplývá z něj ale existence odpovídajícího afektivního stavu v Bohu, podobně jako v případě, kdy se Boží trest označuje termínem Boží hněv (srov. u Tomáše *De veritate*, q. 23, a. 3, co.). Hugo si zde klade otázku: nechce-li Bůh vůbec, aby byl někdo spasen, proč mu dává spásné příkazy? Nejedná se pak z jeho strany o přetvářku? Viktorin odpovídá distinkcí mezi „*velle aliquid*“ a „*velle aliquid esse*“: Říká-li se, že Bůh chce X, znamená to, že miluje X, srov. Hugova reakce na formulí *Deus vult malum*: „*Videtur enim hoc solum dici cum dicitur Deus vult malum, quia bonus malum diligit et approbat quod pravum est, et amicum sibi reputat iniquitatem, et gaudet quasi de consimili et bonum putat quod malum est...*“ c. 12. O něco dále: „*vult Deus bonum... et vult omne bonum, et omne malum non vult. ... Et ideo voluit bonum... quia suum sui bonum et de suo, et amicum sibi et de suo, et dilexit suum et approbavit, et concupivit ad se et amavit in desiderio aeterno.*“ c. 13. Posledně citovaná věta se týká dober, jejichž opak se podle Huga uskuteční díky Božímu připuštění. Bůh chce/miluje všechna dobra, tedy také splnění příkazů, které dává, to jej ale nenutí k tomu chtít, aby všechna dobra existovala. Užití slovesa „*velle*“ ve výše zmíněném významu lze nalézt ve Vulgátě, jež jím překládá řecké „*thelein*“, které může mít také tento (omezenější) význam, srov. *Mt* 27, 43 citující *Žl* 21 (22), 9 LXX; *Mk* 12, 38; *Lk* 20, 46; *Řm* 7, 15n (?).

⁴²⁶ Pokud jde o *Sentence*, srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 41, q. 1, a. 3, arg. 5 a ad 5; d. 46, q. 1, a. 1, ad 3 a ad 5; a. 4, ad 3; d. 47, q. 1, a. 1, co. a ad 3; a. 2, ad 1; a. 3, co. (Dokonce i v *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 1, co., kde Tomáš přirovnává Boha k osobě, jež si při stavbě volí kameny podle toho, které jsou vhodné pro tu kterou část budovy, se stavitel rozhoduje na základě kvalit, které u kamenů našel, nikoli těch, které způsobil, srov. také *ibid.*, d. 46, q. 1, a. 1, ad 4. Tento samotný text by navíc neumožnil rozhodnout, zda se v daném případě podle Tomáše u stavitele realizuje konsekventní vůle, či pouze něco, co se jí podobá.) V *Super Sent.*, lib. 3, d. 32, q. 1, a. 2, co. a ad 4 Tomáš vymezuje rozdíl týkající se vyvolených a zavržených z hlediska konsekventní vůle. Text ale bohužel neříká, jaký je vztah mezi těmito Božími akty. Pokud jde o pozdější díla, srov. *De veritate*, q. 6, a. 1, ad s. c. 5; a. 2, arg. 2 a ad 2; q. 23, a. 2, co. a ad 2; q. 28, a. 3,

konsekventní vůle⁴²⁷; lze u ní však konstatovat, že rozhodující *adiuncta* nejsou nikdy v moci lidí, o nichž je řeč.⁴²⁸ Tyto dvě skutečnosti by tedy mohly být interpretovány takto: aby bylo možné hovořit o konsekventní vůli (a nikoli pouze o vůli absolutně vzato) musejí být pro Tomáše citované „*aliae circumstantiae*“⁴²⁹ chápány jako ve svém celku zásadně neovladatelné chtějícím subjektem; následně zmíněné „*volens ... vel etiam repugnans*“ je ten jejich aspekt, který tuto podmínku umožňuje splnit také v případě, kdy je oním subjektem Bůh.⁴³⁰

40. 2. Variantě B nicméně v Tomášových popisech distinkce nic explicitně neprotiřečí a v její prospěch hovoří to, že může být na rozdíl od A koherentně začleněna do celku Tomášova diskurzu. Je také výrazně intuitivnějším způsobem čtení klíčového textu v *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1, co., kde „*volens ... vel etiam repugnans*“ působí jako prostý příklad obecnějšího „*aliae circumstantiae*“. Skutečnost, že na všechny nebo téměř na všechny situace, ve kterých Tomáš distinkci explicitně používá, by bylo o sobě představitelné aplikovat A, lze vysvětlit zdrojovým textem distinkce. U Damašského je totiž aplikována na Boha v jeho konfrontaci s lidskou vůlí, již

ad 15 (*peccatum originale*); *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 1 (požadavek spravedlivě (od)soudit jiným vykonanou činnost, na který odkazuje také *ibid.*, q. 23, a. 4, ad 3); *Super Psalmo 13*, n. 2; *Super I Cor.*, cap. 7, l. 1; *Super I Tim.*, cap. 2, l. 1. Je pravda, že v *De veritate*, q. 23, a. 2, co., Tomáš hovoří nejprve obecně o *defectus creaturae*, dříve než přejde k lidským hříchům. Bylo by ale možné říct, že pozastavením se u tohoto méně určitého určení Tomáš ještě netvrdí, že jako podmínka konsekventní vůle přichází v úvahu také Boží vzetí v potaz jiného *defectus*, než toho, o kterém mluví vzápětí (necháme-li stranou hřích anděla). Pokud jde o *De veritate*, q. 23, a. 2, s. c. 2, srov. naše poznámka 411.

⁴²⁷ Aplikaci distinkce vůli na vůle tvorů Tomáš překračuje literu *De fide orthodoxa*, jež by mohla budit dojem, že se tato distinkce týká pouze Boží vůle (či dokonce, že existuje pouze jedna antecedentní a jedna konsekventní Boží vůle). *Contra Manicheos* se nicméně zdá ukazovat, že v tomto případě se Tomáš shodou okolností rozhodl pro interpretaci, jež byla skutečně *ad mentem Damasceni*, srov. naši poznámku 168.

⁴²⁸ Pokud jde o stavitele, viz naši poznámku 426. Jinak srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 31, q. 2, a. 3, qc. 1, co. (zavržení některých, text je dobré porovnat s *ibid.*, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1); qc. 2, ad 3 (skutečnost, že má subjekt zaslouženo méně Slávy, než někdo jiný); lib. 4, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 3, ad 5 (skutečnost, že subjekt v minulosti zhrěšil) – ve dvou posledně zmíněných případech mají sice tato *adiuncta* svůj (částečný) původ ve vůli subjektu, jsou ale (jakožto *praeterita*) mimo jeho moc v momentě aktu vůle, na který Tomáš aplikuje naše pojmy. Pokud jde o pozdější díla, srov. situaci soudce v *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 1 (existence zločinů); kupce-námořníka v *Super I Tim.*, cap. 2, l. 1 (bouře) a Apoštola v *Super I Cor.*, cap. 7, l. 1 (počet předurčených, který je třeba naplnit). Poznamenejme, že u Tomáše je tento poslední text patrně jediný, kde Y, jehož spojení s X brání naplnění antecedentní vůle, je něčím, co je pro subjekt antecedentní vůle zřetelně atraktivní (lze předpokládat, že Apoštol hodnotí kladně skutečnost, že počet předurčených překračuje počet v jeho době počatých lidí, i když kvůli tomu musí rezignovat na univerzální celibát, který by chtěl svojí antecedentní vůlí – „*voluntate consequente ... autem ... Deus vult quosdam damnare, et apostolus quosdam matrimonio iungi.*“ (sic!)). Totéž by snad bylo možné říct v případě stavitele (je v jeho zájmu, aby existovaly jak lehké, tak těžké kameny), pokud by bylo jisté, že na něj Tomáš opravdu aplikuje probíranou distinkci.

⁴²⁹ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1, co.

⁴³⁰ Radikálnější návrh by spočíval v tvrzení, že v případě Boží konsekventní vůle je „okolnosti“ třeba chápat jen jako méně určité označení toho, že je subjekt „*volens ... vel etiam repugnans*“. Takovéto pojetí by ale nebylo příliš intuitivní vůči „*omnibus circumstantiis personae*“ později v témže článku, jež by bylo tím pádem třeba chápat jako „*omnibus electionibus personae*“.

podle tohoto autora Bůh nemůže libovolně ovládat. Je tedy poměrně přirozené, že i v textech, kde Tomáš užívá jím inspirovanou distinkci mimo problematiku, z níž vzešla, se tak děje v případech, kde postavení subjektu vůle nějak toto postavení Damascenova Boha připomíná.⁴³¹

41. Zaměříme se nyní na *De veritate*, q. 23, a. 2.⁴³² Již víme, že mluví-li náš autor o tom, že „*creatura impeditur propter sui defectum ab ... fine*“, nemusí *defectus* znamenat nic jiného, než její přirozenou nedokonalost. Dodejme, že tvrdí-li, že „*Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax*“, neznamená to, že Bůh poskytuje tvorovi veškeré dobro, jež může přijmout tento tvor absolutně vzatý. Věta totiž označuje situaci v níž tvorové „*perfectionis incapaces existunt*“ kvůli nedostatku, který přitom Bůh „*posset a creatura ... auferre*.“⁴³³ To by bylo zcela v souladu s deterministickou tezí. Jak je tomu ale s damascenovským způsobem vymezení distinkce antecedentní a konsekventní vůle prostřednictvím vztahu *volita* ke chtějícímu subjektu? Nakolik je nám známo, nic zde neumožňuje vyloučit redefinici této distinkce ve smyslu, jež jsme již zmínili výše: antecedentní vůle by zde mohla zahrnovat také některé akty náležející k *voluntas absoluta* konkrétně ty, jejichž objekt by byl Bohem chtěn dokonce i odhlédne-li se od nedostatků tvora (či je-li od těch nedostatků tvor osvobozen). Konsekventní vůle by mohla být omezena na punitivní vůli. Ať už tomu ale tak je, či ne, problémem pro deterministu zde zůstává, že Tomáš předpokládá možnost rozlišovat Boží vůli podle toho, zda Bůh něco chce „*quantum est de se*“ či nikoli. To se zdá na rozdíl od zbytku jeho diskurzu o distinkci vynucovat koncepci typu A, neboť podle B může být motiv konsekventní vůle

⁴³¹ Tedy buď tím, že se nějak týká vůle druhého, nebo tím, že se týká něčeho neovladatelného.

⁴³² Ocitujme z ní to nejzásadnější: Bůh „*operatur in rebus quas primo creavit, eas administrans, praesupposita natura quam prius eis dedit; et quamvis etiam possit a creaturis omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem sapientiae suae disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum suum modum. Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione eius, et dicitur voluntas consequens.*“

⁴³³ O něco dříve ve stejném spise Tomáš na námitku, že „*summi boni est summe communicare se ipsum, secundum quod unumquodque est capax*“, odpověděl, že „*ad bonitatem divinam pertinet, in quantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquaeque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod eius est capax; non autem requiritur hoc de perfectionibus superadditis, inter quas est gloria et gratia...*“ *De veritate*, q. 6, a. 2, arg. 6 a ad 6. Podle něj stačí k odmítnutí věci, jež nejsou *debita* „*hoc ipsum quod est non habere debitum... Rationabiliter enim possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur...*“ (ibid., ad 9). Srov. také: „*providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturae ipsorum; sed vitam gloriae non providet nisi ex beneplacito suae voluntatis; et ideo vitam naturae dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriae.*“ *De veritate*, q. 7, a. 6, ad 3.

determinován subjektem této vůle: nezdá se tedy, že by konsekventní vůle byla (nutně) méně „*quantum est de se*“ než antecedentní vůle⁴³⁴. Pro přesnější uchopení věci je třeba konzultovat paralelismus kladený Tomášem mezi antecedentní vůlí a dvě jiné kategorie volitivních aktů: *voluntas naturalis* a *velleitas*.

42. První z nich lze chápat dvojitým způsobem:

42. 1. Primo, vše dobré je lásky-hodné a to je důvod proč v určitém slabém slova smyslu Bůh *vult* všechna dobra. To je ostatně ospravedlnění, jež Tomáš uvádí pro existenci antecedentní vůle v *Sentenciích*.⁴³⁵ Chtění v tomto slova smyslu znamená, že chtěné je v harmonii s afektivitou chtějícího, neplyne z něj však, že chtějící bude realizovat (či usilovat o) chtěné dobro, byť by tomu nic nebránilo: nacházíme se zde na úrovni Hugova *velle*. Jde o antecedentní vůli ve smyslu *De veritate*, q. 23, a. 2, s. c. 2, volitivní akt, jenž náleží Bohu jakožto Bohu a nejen jakožto Stvořiteli; je pro něj přirozeně nutný. Je-li však možné, že tomášovská antecedentní vůle zahrnuje také tento typ aktů⁴³⁶, je zřejmé, že autor zpravidla referuje k něčemu silnějším.

42. 2. Secundo, *voluntas naturalis*, či *voluntas ut natura* (jejíž blízkost s antecedentní vůlí je viditelná už od *Sentencií*⁴³⁷) se týká spontánního lnutí vůle k dobru vyžadovanému pro naplnění přirozených potřeb subjektu (život, zdraví atd.). Subjekt ale o toto dobro může neusilovat, pokud mu chybí možnost k jeho dosažení, či pokud je s tím v rozporu úsilí o nějaké (aspoň zdánlivě) důležitější dobro. V takovém případě lze plným právem říct, že pokud jde o něj, subjekt by o dobra, jež jsou takto chtěna, usiloval – a přesto o ně neusiluje.

42. 3. Aplikace obsahu tohoto pojmu na Boží antecedentní vůli však vyžaduje opatrnost: vzhledem

⁴³⁴ V deterministické koncepci navíc Boží konsekventní vůle vyžaduje zúžené pojetí B (nazvěme je B1): Boží konsekventní vůle vůči X je založena na jeho (předvěděném) vztahu k Y, jehož sepětí s X je determinováno subjektem této konsekventní vůle.

⁴³⁵ „*cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 1, co. Srov. s implikacemi tvrzení z *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 78, n. 6.

⁴³⁶ Tak by tomu bylo, pokud by se Tomášovo mlčení ohledně *De veritate*, q. 23, a. 2, s. c. 2 bralo jako souhlas.

⁴³⁷ Srov. její vymezení vůči *voluntas deliberata*: „*voluntas in nobis naturalis ... sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans ... voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis...*“ *Super Sent.*, lib. 1, d. 48, q. 1, a. 4, co. *Voluntas naturalis* v člověku je otiskem (některé) Boží antecedentní vůle pro něj: „*volitum divinum, quantum ad voluntatem antecedentem, est nobis notum ex ipsa naturali inclinatione...*“ *ibid.*, ad 1. Srov. také paralelismus mezi antecedentní vůlí a *voluntas ut natura* v *Super Sent.*, lib. 3, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, co. a ad 2, kde je posledně zmíněná nazývána *conditionata* a *velleitas* stejně jako antecedentní vůle v d. 31, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3.

k Boží autonomii vůči tvorům u něj absolutně vzato neexistuje přirozená vůle tohoto typu vůči nim.⁴³⁸ *Ex suppositione voluntatis creationis* existují věci, které chce Bůh přirozeně, aniž by se jich však mohl za jakýchkoli okolností zříci, již zmíněná *debita naturae*. Pouze pokud by se ukázalo, že navzdory problému z 32. 2. není (ať už trvalá či alespoň definitivní) konformita tvora s jeho finalitou *debitum naturae*, mohla by se Boží vůle k této konformitě považovat za jakýsi analogát vůle žít u lidí. Ale i v tomto případě by příliš rychlá identifikace byla nežádoucí, neboť finalita, ke které Bůh podle Tomáše člověka *de facto* směřuje, je nadpřirozená. Na rozdíl od lidské přirozené finality by jí tudíž Bůh nemusel chtít žádným způsobem (necháme-li stranou Hugovské *velle*) ani *ex suppositione creationis hominis*.

43. Užití pojmu přirozené vůle je tudíž třeba doplnit prostřednictvím takzvané *velleitas*. U našeho autora není (poměrně řídké⁴³⁹) užívání tohoto termínu zcela sjednocené, obecně se jím označuje „podmíněné chtění“ – „chtít, kdyby to bylo možné“⁴⁴⁰ nebo „kdyby tu nebylo něco jiného“.⁴⁴¹ Pro naše potřeby jsou důležité následující skutečnosti: 1) na rozdíl od *voluntas naturalis* může *velleitas* vycházet z volby⁴⁴²; 2) *velleitas* se může týkat nemožných věcí, aniž by tím byla kompromitována moudrost chtějícího⁴⁴³; 3) její nenaplnění není nutně překážkou blaženosti.⁴⁴⁴

44. Na základě výše uvedeného se domníváme, že lze navrhnout alespoň dva modely, jež umožňují číst *De veritate* 23 v souladu s teologickým determinismem.

⁴³⁸ Srov. *De veritate*, q. 23, a. 4.

⁴³⁹ Jeho užití se omezuje na tři autorova díla, srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 33, q. 2, a. 2, ad 2; lib. 3, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, co.; a. 3, qc. 4, ad 1; d. 31, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3; d. 34, q. 3, a. 2, qc. 3, expos.; lib. 4, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 6, ad 3; d. 17, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 3; d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 2; *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 1; I^a-IIae, q. 13, a. 5, ad 1; III^a, q. 21, a. 4, co.; *De malo*, q. 16, a. 3, ad 9.

⁴⁴⁰ Takto v *Super Sent.*, lib. 2, d. 33, q. 2, a. 2, ad 2; lib. 4, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 6, ad 3; d. 17, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 3; d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 2; *STh.*, I^a-IIae, q. 13, a. 5, ad 1; *De malo*, q. 16, a. 3, ad 9.

⁴⁴¹ Takto v *Super Sent.*, lib. 3, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, co.; a. 3, qc. 4, ad 1 (*voluntas ut natura* je určitým druhem *velleitas*); lib. 3, d. 34, q. 3, a. 2, qc. 3, expos.; *STh.*, I^a, q. 19, a. 6, ad 1 (antecedentní vůle je určitým druhem *velleitas*); III^a, q. 21, a. 4, co.

⁴⁴² Srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 34, q. 3, a. 2, qc. 3, expos.

⁴⁴³ Srov. *Super Sent.*, lib. 4, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 6, ad 3; d. 17, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 3.

⁴⁴⁴ Srov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 33, q. 2, a. 2, ad 2 (duše v limbu) a lib. 3, d. 31, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3 (blažený, který by chtěl být blaženější, než ostatní; zde je antecedentní vůle rovněž označena za *velleitas*). V tomto životě nicméně frustrovaná *velleitas impossibili* může být příčinou bolesti, srov. otázku kajicníků v lib. 4, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 6, ad 3 a také v d. 17, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 3. Zdá se, že aby tomu tak bylo, musí být podle Tomáše nemožnost zaviněně zapříčiněna subjektem *velleity* samým a musí se týkat nějakého dobra, jež je pro něj *debitum* (samozřejmě nikoli *naturae*); je rovněž třeba, aby subjekt nepožíval aktuálně svého posledního cíle (výše zmíněný blažený by chtěl mít více zásluh, než má, ale netrpí tím). Nicméně i u blažených může být podle Tomáše to, že člověk antecedentně chce nebýt zhrěšivší, nazváno („*improprie*“) *poenitentia*.

44. 1. Vzhledem k nadpřirozené finalitě univerza chce Bůh „*quantum est de se*“ způsobem analogickým k *voluntas ut natura* aby všichni lidé byli spaseni; zříká se toho však, aby nezabránil nějakému ještě většímu dobru (určité konkrétní podobě realizace dosažení posledního cíle celkem univerza).

44. 2. Vzhledem k tomu, že Bůh je *bonum (diffusivum sui) supremum*, „*quantum est de se*“ by se (svobodným rozhodnutím) chtěl sdílet tvorovi zcela neomezeně, **kdyby to bylo možné**. *Defectus* tvorů (který podle Tomáše není možné zcela vyplnit ani na úrovni aktuálních privací) tomu brání a Bůh jim tedy dává to, čeho jsou schopni: dokonalost, jež je omezená, vždy teoreticky zlepšitelná a spjatá s privacemi určitých dober, aniž by to ale nutně muselo znamenat, že je díky těmto privacím získáno nějaké větší dobro, než to, kterého jsou privacemi. Aniž bychom chtěli být příliš afirmativní, domníváme se, že tato druhá varianta ladí lépe s citovaným textem, který srovnává Boha s přirozeností plodící to, co materie (zde podmínky spjaté se stvořeností) dovolí.⁴⁴⁵

III. 3. 2. *Ordo inordinationis*

45. Analýza, již jsme právě měli příležitost projít, se zdá ukazovat, že termíny „antecedentní vůle“ a „konsekventní vůle“ nemají napříč Tomášovým dílem jednotný smysl; přesto se nezdá, že by užití jednotlivých (v některých případech poměrně komplexních) jimi označovaných pojmů byla mezi sebou neslučitelná. Žádné z nich rovněž nevyklučuje deterministickou tezi. Umožňuje ale takto strukturované pojetí Boží vůle nějak uniknout obvinění z nesplnění *debita naturae* v případě, že deterministický Bůh neposkytne kauzální vliv, který je pro tvora nutný ke konformitě s finalitou, již mu tentýž Bůh stanovil? Pro ilustraci této problematiky nám může posloužit řešení posledního

⁴⁴⁵ První varianta by nicméně mohla lépe odpovídat obrazu poskytovanému jinými, zvláště pozdějšími, Tomášovými spisy (viz níže 47.). Uveďme jako příklad *Super Io.*, cap. 6, l. 5: „*Deus autem omnibus ad trahendum manum porrigit quantum in se est, et, quod plus est, non solum attrahit manum recipientis, sed etiam aversos a se convertit, ... Ex quo ergo Deus paratus est dare omnibus gratiam, et ad se trahere, non imputatur ei, si aliquis non accipiat, sed ei qui non accipit. Quare autem non omnes aversos trahit, sed aliquos, licet sint omnes aequaliter aversi: ratio quidem in generali potest assignari, ut scilicet in illis qui non trahuntur, appareat et refulgeat ordo divinae iustitiae; in illis autem qui trahuntur, immensitas divinae misericordiae. Quare autem in speciali trahat hunc, et illum non trahat, non est ratio aliqua.*“ Text se zdá spatřovat v současném zazáření spravedlnosti a milosrdenství důvod, pro něž je diferencovaný přístup ke stejnému měrou odvráceným osobám vhodnější než nediferencovaný. Dodejme, že může rovněž sloužit jako asi nejokatejší příklad problémů, do kterých se dostane interpretace, jež by chtěla vykládat „*quantum in se est*“ ve smyslu „nakolik je to v jeho možnostech“: takto vykládaný Tomáš by si tu frontálně odporoval ve dvou po sobě bezprostředně následujících větách.

interpretačního problému, jímž se v této práci budeme zabývat.

45. 1. Vraťme se ještě k *De veritate*, q. 6, a. 3, co. Dříve než dospěje ke statisticky vyhlížející teorii spolehlivosti predestinace, Tomáš zde říká: „*Ordo enim providentiae dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari: quando scilicet res quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus caelestibus, et in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo in universali sed non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatae sicut ad proprios fines, sicut virtus formativa quandoque deficit a perfecta consummatione membrorum...*“⁴⁴⁶ Tomáš zde připouští, že některé zaměření (*ordo*) dané Prozřetelností porušitelným tvorům se nemusí naplnit, tím se liší od zaměření daného predestinací, jež se naplní vždycky. Někteří spatřovali v tomto textu doklad, podle něž v tomto období Tomáš popíral úplnost Boží kontroly nad osudy porušitelných individuí.⁴⁴⁷

45. 2. Náš autor však hned dodává: „*sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, dum de providentia ageretur; et sic nihil potest deficere a generali fine providentiae, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine.*“ *Dicta* jsou podle všeho *De veritate*, q. 5, a. 4, co. kde Tomáš, poté, co mluvil o různých *ordines* daných Prozřetelností, popíral názor, dle něž Bůh „*non ... hanc virtutem particularem ad hunc particularem actum ordinavit, nec hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem.*“ Pokud jde o něj: „*Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo praedictum providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam in quantum singularia sunt.*“⁴⁴⁸

45. 3. Tomáš se zdá mít na mysli následující. Prozřetelnost orientuje každé individuum k jeho poslednímu cíli, jenž mu je vlastní jakožto individuu toho kterého druhu. To se děje prostě tím, že

⁴⁴⁶ Srov. podobné vyjádření v *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 1, a. 2, co.: „*potest aliquid ab ordine providentiae quantum ad id quod intentum est, exire; sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur: non autem ab ordine praedestinationis.*“

⁴⁴⁷ Srov. PALUCH, str. 130, pozn. 484 *in fine*, a také str. 151 a 197. Tento autor v souvislosti s tím popírá Tomášovu schopnost vydat zde počet ze spolehlivosti jak predestinace, tak zachování Božího *ordo* v případě druhů porušitelných tvorů.

⁴⁴⁸ Pokud jde o *Sentence*, srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2.

mu dá jeho přirozenou inklinaci a kvality, bez nichž by byl ten tvor konstitutivně neschopný onoho cíle dosáhnout. Nazvěme toto zaměření „vlastní zaměření“: o sobě vzaté v sobě nemá nic neomylného. Prozřetelnost toto individuum ale zároveň orientuje neomylně⁴⁴⁹ také k cíli, jež má jakožto část tohoto konkrétního Prozřetelností chtěného univerza. Nazvěme toto zaměření „zaměření v rámci celku“. Rozdíl mezi 1) předurčenými, druhy a selhání neschopnými tvory na jedné straně a 2) všemi ostatními na straně druhé je v tom, že u posledně zmíněných „vlastní zaměření“ a „zaměření v rámci celku“ nejsou nutně tytéž – Prozřetelnost může připustit nedosažení první z nich, jsouc schopna je zaměřit v rámci druhého z nich *ad aliquam „particularem utilitatem“*. Deterministická interpretace textu je takto nejen možná, nýbrž umožňuje jeho výrazně intuitivnější četbu.⁴⁵⁰ Ve spojení s tím, co bylo řečeno o distinkcích ve vůli, nám tento obraz umožní snadno pochopit, proč se Bůh nedostává do rozporu, když dobrovolně nepřivede ke spáse toho, kterého k ní zaměřil.

46. Bůh by byl v rozporu sám se sebou, pokud by neposkytl to, bez čeho tvor nemůže naplnit svoje „zaměření v rámci celku“. *Verbi gratia*, pokud chce konsekventní vůlí⁴⁵¹ univerzum, v němž konkrétní kuře poslouží jako potrava konkrétnímu hadovi, nemůže nechtít determinovat aktéry k této události. Nemůže také nechtít dát kuřeti jeho „vlastní zaměření“, tedy přirozenost a aktivní potence zaměřené, pokud jde o ně, k něčemu, co je s oním nakrmením hada v rozporu (např. k tomu stát se ve vzdálenější budoucnosti slepicí) – jinak by se už nejednalo, v rozporu s výše zmíněnou vůlí, o kuře. S tím, že je toto kuře takto zaměřeno, je pak nutně spjata nějaká varianta Boží antecedentní vůle ve prospěch naplnění „vlastního zaměření“.⁴⁵² Frustrace tohoto „vlastního zaměření“ (a spolu s ním antecedentní vůle) by byla pro Boží konsekventní vůli nepřijatelná pouze

⁴⁴⁹ Vzpomeňme zde na kauzalitu Božích idejí jdoucí až ke všem náhodným událostem, o které Tomáš hovořil v *De veritate*, q. 3.

⁴⁵⁰ Paluch se zdá znát toto řešení, nicméně je nechává stranou jako pokus „najít“ „za každou cenu“ „harmonizující interpretaci“ za níž by měl být „zodpovědný“ Cajetanus (srov. str. 153, pozn. 555). Je pozoruhodné, že pokládá za pravděpodobnější interpretaci, v níž může dle jeho vlastního přesvědčení Tomášova teorie obtížně fungovat, srov. naše poznámka 447.

⁴⁵¹ Můžeme zde nechat stranou, zda se jedná o konsekventní vůli ve smyslu 23. otázky *De veritate*, či ostatních spisů, a zda je konsekventní vůle v *De veritate* s vůlí absolutně vzato koextenzivní: ve všech myslitelných alternativách je totiž konsekventní chtění chtěním absolutně vzato.

⁴⁵² Např. ve smyslu navrženém v 42. 3.

tehdy, pokud by znamenala, že existence takto selhavšího tvora nemůže být účelná v žádném univerzu, jež by mohl Bůh chtít. Platí něco takového v případě morálního zla (alespoň definitivně fixovaného)? To je přinejmenším nesamozřejmé. *Culpa* je odvrácením se od Cíle univerza v následujícím slova smyslu: subjekt, jehož apetit je přirozeně zaměřen k bezprostřednímu spočinutí v tomto cíli (na rozdíl od apetitu kamene)⁴⁵³, jedná způsobem, který není v souladu s dosažením tohoto spočinutí. Subjekt tím ale nijak neztrácí schopnost hrát v univerzu např. některou z úloh, již v něm hrají tvorové, kteří podobnou možnost bezprostředního spočinutí v Posledním cíli nikdy neměli. Subjektivně sice v posledku odmítá samotný princip veškeré finality sebe i ostatních, objektivně je ale jeho situace v rozporu pouze s jeho „vlastním zaměřením“. Hříšník odporuje (určité) antecedentní Boží vůli. Konsekventní vůli neodporuje nikdo a nic.⁴⁵⁴ „*Quidam suae salutis adversantur ... dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei.*“⁴⁵⁵ Tomáš nemá nouzi o konkrétní příklady věcí, k nimž může být hříšník dobrý.⁴⁵⁶

47. Zde je třeba se vyvarovat jednoho spontánně nastávajícího nedorozumění. Z výše řečeného neplyne, že Dobro, jehož Bůh u příležitosti morálního zla dosáhne, musí být nutně stejně velké nebo větší, než dobro, kterému je hříchem (formálně či eficientně) zabráněno. Nezapomeňme, Tomášovu argumentaci ohledně nejlepšího z možných světů (srov. 31. 2.): Bůh jej nemusí ani nemůže stvořit. Na otázku proč by Bůh připustil hřích, když by to bez něj bylo lepší, lze tedy odpovědět, že jde jen o speciální případ otázky, proč Bůh stvořil svět X, když svět X+1 by byl lepší: tuto otázku by bylo možno klást u kteréhokoli z možných světů. To neznamená, že se u Tomáše vůbec nenacházejí prvky teodiceje leibnizovského typu: jejich zmapování a zhodnocení by nicméně vyžadovalo detailnější výzkum. Zmíňme jen, že alespoň na jednom místě v *Sentenciích* se náš autor zdá kategoricky popírat,

⁴⁵³ Srov. naše poznámka 97.

⁴⁵⁴ Srov. *STh.*, I^a, q. 19, a. 6; *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 1. Podobně jako u Jana z Damašku to neznamená, že Bůh chce morální zlo, pouze to, že chce připustit jeho existenci.

⁴⁵⁵ *De veritate*, q. 23, a. 2, co.

⁴⁵⁶ Specifická manifestace Boží spravedlnosti prostřednictvím trestu (srov. *STh.*, I^a-II^ae, q. 79, a. 4), (neúmyslná) služba druhým (*De veritate*, q. 5, a. 7, co., odkazující na *Žlm* 49(48), 13 pojednávající podobnost hříšných s dobytkem), příležitost ke spásným skutkům (včetně Inkarnace), srov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, ad 5; *STh.*, III^a, q. 1, a. 3, ad 3. Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 3, co.: „*Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis...*“

že by dobro, jež je důsledkem (morálního) zla mohlo vyvážit ztrátu zlem způsobenou.⁴⁵⁷ V pozdějších spisech se zdá naproti tomu zastávat přesvědčení, že svět obsahující morální zlo je lepší, než svět bez něj, neboť z něj plynoucí větší diverzita existujících entit umožňuje dokonalejší manifestaci Božího Dobra.⁴⁵⁸

48. Ať tak či tak, Boží absence konsekventního chtění poskytnout kauzální vliv nutný ke konformitě s tvorovým „vlastním zaměřením“ nijak neodporuje jeho moudrosti ani dobrosti, nenutí tudíž uzнат v Bohu žádnou deficienci, jež by umožnila pojímat jej jako příčinu morálního zla na způsob deficientního činitele. Znamená to, že můžeme nyní konstatovat, že se našemu autorovi povedlo úspěšně skloubit univerzálně deterministicky působícího neomezeně dobrého Boha s existencí morálního zla a všech jeho předpokladů? Na tomto místě by měla přijít na řadu testování námi vymezené Tomášovy pozice v konfrontaci s námitkami systematického charakteru, poskytnutými současnou i minulou diskuzí nad tímto a souvisejícími tématy. Pro jeho uskutečnění zde bohužel již nemáme prostor. Zmiňme ale přesto na závěr jeden problém, který může mít nepřímo určitou relevanci také pro plausibilitu naší interpretace.

49. Jeden z význačných interpretů Tomáše⁴⁵⁹ na jednom místě svého dosti kreativního komentáře zastává tezi, jež je v rozporu s Tomášovým kategorickým popřením Božího zapříčiňování morálního zla. V souvislosti s tématem hříchu, který je trestem za jiný hřích tvrdí, že Bůh je v tomto případě příčinou také privativní složky morálně defektního aktu natolik, nakolik je tato privace rovněž

⁴⁵⁷ Srov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 3, ad 6: „*Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpa, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire.*“ Tomáš zde nicméně (podle koncepce *defectibile deficit*) zastává názor, podle něž přirozenost schopná selhat je antecedentem morálního zla – i když tedy morální zlo není ani příležitostí ke zlepšení světa, svět, v němž by nebylo, by byl horší, než svět, ve kterém je, protože by nesměl obsahovat jeho (dobrý) antecedent.

⁴⁵⁸ Srov. *STh.*, I^a, q. 23, a. 5, ad 3: „*ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, ... Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediatur, ... Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. ... quare hos elegit in gloriam, et illos reprobat, non habet rationem nisi divinam voluntatem.*“ Srov. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 161, n. 1n, kde je tento princip nicméně omezen na (ne)obrácení těch, kdo už zhlřešili. Tomáš zastává podobnou pozici přinejmenším od *De veritate*, q. 5, a. 4, ad 5, srov. také *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71; *STh.*, I^a, q. 22, a. 2, ad 2; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 142; *Super Io.*, cap. 6, l. 5.

⁴⁵⁹ Srov. BAÑEZ, *Commentarios inéditos...*, sv. 2, ad q. 79, a. 4, dub. 3 (str. 246 – 251).

trestem; Bůh je totiž příčinou veškerého zla trestu (protože to je jakožto spravedlivé dobré). Odhlédneme-li od toho, jak se toto tvrzení situuje v celku díla tohoto autora, upozorňuje na důležitou mezeru v Tomášově argumentaci, přinejmenším platí-li interpretace, již jsme představili v této práci. Proti možnosti, že by Bůh zapříčinil morální zlo nikoli na způsob deficientního činitele, nýbrž na způsob ohně pálicího dřeva, Tomáš argumentoval takto: morální zlo je v rozporu s cílem univerza, ten je ale cílem původce univerza a (nechybující) původce univerza tudíž nemůže působit v univerzu něco, co je v rozporu s jeho vlastním cílem. Výše jsme ale viděli, že naplnění cíle univerza v tom slova smyslu, v němž jde o naplnění „vlastních zaměření“ všech jeho částí, není jediným způsobem, jak si může Bůh naplnění cíle univerza představovat a Tomáš sám počítá s tím, že si je takto nepředstavuje. I když nějaká entita „*quandoque deficiat ab aliquo particulari fine*“, „*nihil potest deficere a generali fine providentiae...*“⁴⁶⁰ a toto podle něj platí i v morální oblasti. Jestliže tedy součástí Božího zaměrování všeho k sobě samému může být i zaměrování morálního zla, nezdá se, že by tu byl důvod, proč mu nemoci přiznat také jeho zapříčiňování podobným způsobem, jako se mu připisuje zapříčiňování punitivního fyzického zla. Znamená to tedy, že je nutné mu je připsat? Nikoli, a pokud ano, ne nutně univerzálně. Jak jsme řekli, Bůh by se podobal ohni spalujícímu dřevu, pouze pokud by morální zlo bylo korelátem jeho činnosti v míře, v níž ve světě naplňuje jeho tendenci ke sdílení Dobra, a nikoli v míře, v níž je toto naplnění omezené. Z výše řečeného vyplývá, že by tomu tak být mohlo, pokud by hřích byl podmínkou zdokonalení univerza. Aby to bylo možné jednoznačně říci v Tomášově perspektivě nekonečné řady možných světů, mezi nimiž není žádný, vůči němuž by nemohl existovat lepší, muselo by patrně platit následující: v této nekonečné řadě neexistuje žádný možný svět obsahující hřích, který není horší než nějaký možný svět hřích neobsahující. Nepopíráme, že výše zmíněná „leibnizovská“ tvrzení u post-Sentenčního Tomáše by mohla vyústit do něčeho podobného. Lze tedy říci, že je díky nim Tomáš přece jen v rozporu sám se sebou? To by nebylo přesné. Neplatnost Tomášova argumentu proti možnosti Božího zapříčinění morálního zla prostřednictvím proti-inklinace nedokazuje, že je toto zapříčinění reálně možné.

⁴⁶⁰ *De veritate*, q. 6, a. 3, co. – přehodili jsme pořadí vět.

Ukazuje pouze, že náš autor nevydal počet z tvrzení, jež je zásadní pro koherenci jeho systému, nikoli, že je ten systém nekoherentní. Tak by tomu bylo, pouze pokud by se na základě jeho předpokladů ukázalo, že ono zapříčinění možné být musí. Přijme-li se pouze, že možné je, plyne z toho jen to, že nelze koherentně přijmout celek Tomášovy pozice: to ale platí v první řadě proto, že ta pozice obsahuje přímou negaci onoho přijetí.

Závěr

50. Co říci závěrem? Práce, již si zde dovoluujeme prezentovat, nemůže nijak předstírat nárok na to být posledním slovem, pokud jde o výklad Tomášovy pozice v otázce teologického (in)determinismu. Jak bylo možno vidět, naše interpretace neumožňuje vydat ve všech případech počet z funkčnosti Tomášovy argumentace – v tomto směru by musela ustoupit jakékoli textově srovnatelně hajitelné alternativě, které by se něco podobného podařilo. Spíše než definitivní řešení interpretačního problému jsme zde také v mnoha směrech uskutečnili pouze komentovaný výčet jeho podproblémů, jež by vyžadovaly další detailní analýzu: teprve v jejím závěru, a za předpokladu, že byla provedena na celku Tomášových textů, by bylo možné hermeneuticky jednoznačně odpovědět na otázku, zda, či v jaké míře, byl Tomáš koherentním teologickým (in)deterministou. Tento úkol je pochopitelně značně znesnadněn rozsahem Tomášova díla a neúplností jeho kritické edice. Upozornění na úskalí spjaté s výkladem některých Tomášových formulací, spolu s návrhem řešení některých z nich a demaskováním některých pseudoprobémů, které jsme zde čtenáři nabídli, snad může být přesto určitým příspěvkem na cestě k uskutečnění této práce. Co říci na závěr o našem autorovi takovém, jakého jsme jej mohli vidět prostřednictvím omezené perspektivy vlastní naší práci? Jeho diskurz je podle všeho kontaminován několika nedotaženostmi a užíváním neadekvátní koncepce modálních pojmů. Pokud se však soustředíme na jeho podle všeho hajitelné jádro, manifestuje se nám v něm jako myslitel operující v rámci zcela jednoznačného primátu positivity. Je to právě superiorní význam dobra vůči zlu spolu s vymezením svobody na základě toho, co je, nikoli toho, co není, co mu umožňuje nepřistoupit ani na omezení dosahu Božího působení, ani na

zpochybnění Boží dokonalosti. Je to také tato fundamentální perspektiva, díky níž je zlo ve světě pro Tomáše dokladem Boha a jeho moci, nikoli neexistence Boha či jeho bezmoci. „*Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.*“⁴⁶¹ V kulturním kontextu, který v některých případech silně vybízí k transpozici nietzscheovského obrazu vzpoury otroků v morálce do oblasti (filosofické i jiné) teologie, představuje tento přístup inspirativní alternativu.

Abstrakt

Tato práce se zabývá Tomášovým pojetím vztahu Boží univerzální kauzality a morálního zla. Na základě analýzy textů, se zvláštním přihlédnutím k Tomášově teorii Božího kauzálního poznání, ukazuje existenci zásadních důvodů ve prospěch koherentně deterministické interpretace celku autorova díla. Dokládá rovněž, že texty, jež se zdají této interpretaci odporovat, mohou (a v některých případech musejí) být čteny ve smyslu, jenž determinismus připouští. Takto prezentuje Tomášovu pozici jako v zásadě úspěšný pokus skloubit dosti silnou variantu teismu s tvrzením existence svobodných morálně defektních skutků.

Sommaire

Ce travail est consacré à la conception de Thomas d'Aquin concernant la relation entre la causalité universelle divine et le mal moral. Se fondant sur l'analyse de textes, et considérant particulièrement la théorie thomasiennne de la science causale divine, il montre qu'il y a des raisons très importantes en faveur de l'interprétation qui considère l'ensemble de l'oeuvre de cet auteur comme déterministe de manière cohérente. Aussi, il documente que les textes qui semblent contredire cette interprétation peuvent (et parfois doivent) être lus dans un sens qui est cohérent avec le déterminisme. Ainsi, il présente la position thomasiennne comme une articulation globalement réussite d'une variante de théisme assez fort avec l'affirmation de l'existence des actes libres et moralement mauvais.

⁴⁶¹ *STh.*, I^a, q. 2, a. 3, ad 1, srov. AUGUSTIN, *Enchiridion*, 3, 11.

Poznámka k citovaným textům

Pokud jde o Tomášova díla, užívali jsme při zpracování této práce principiálně elektronickou kolekci dostupnou na stránce *Corpus Thomisticum* pod heslem *Opera omnia S. Thomae* – odsud jsou rovněž zkopírovány všechny citace. Pro závěrečnou pasáž *De veritate* (počínaje q. 22, a. 12), kde tato kolekce užívá text Tauriny, byly citace porovnány a po věcné (nikoli ortografické) stránce upraveny podle Leoniny. Obdobně citace *Komentáře k Sentencím* (pro který tato kolekce užívá parmskou edici) byly zkontrolovány a případně upraveny podle edice Mandonnet/Moos (citace jeho prologu pak podle jeho nejnovější Olivovy edice). Řecký text citovaných pasáží Aristotela a Platona je zpravidla převzat z elektronické kolekce dostupné v rámci *Perseus Digital Library* v sekci *Collections/Texts*, subsekci *Greek and Roman Materials* pod hesly *Aristotle* a *Plato*; výjimkou jsou *Topiky* a *Fyzika*, jejichž text je převzat z kolekce dostupné na stránce *L'antiquité grecque et latine/ Du moyen âge* v sekci *Traductions d'auteurs grecs* pod heslem *Aristote*. Slovník *Lewis & Short* byl rovněž užíván v elektronické verzi dostupné na *Perseus Digital Library* v sekci *Latin Word Study Tool*. Překlady z francouzštiny do češtiny jsou dílem autora této práce. U starověkých a středověkých autorů uvádíme pro lepší přehlednost formu jejich jména obvyklou v češtině, a to i v případě, že citovaná edice operuje s jeho odlišnou mutací.

Seznam zkratk a zkrácených názvů Tomášových i jiných děl

Compendium theologiae – *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*
Contra Gentiles – *Summa contra Gentiles*
Contra impugnantes – *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*
De 36 articulis – *Responsio de 36 articulis ad lectorem Venetum*
De consolatione – *Philosophiae consolationis libri quinque*
De malo – *Quaestiones disputatae de malo*
De potentia – *Quaestiones disputatae de potentia*
De veritate – *Quaestiones disputatae de veritate*
De virtutibus – *Quaestiones disputatae de virtutibus*
Enchiridion – *Enchiridion ad Laurentium sive De fide spe et charitate liber unus*
Expositio De ebdomadibus – *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*
Expositio libri Peryermeneias – *Expositio libri Peryermeneias*
Expositio Posteriorum Analyticorum – *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*
In De caelo – *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*
In De divinis nominibus – *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*
In Physic. – *Commentaria in octo libros Physicorum*
In Symbolum Apostolorum – *Expositio in Symbolum Apostolorum*
Quodlibet – *Quaestiones de quolibet*
Sententia Ethic. – *Sententia libri Ethicorum*
Sententia Metaphysicae – *Sententia libri Metaphysicae*
Sententiarum – *Sententiarum Libri Quattuor*

STh. – Summa Theologiae
Super I Cor. – Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura
Super I Thes. – Super I Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura
Super I Tim. – Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura
Super II Cor. – Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura
Super II Thes. – Super II Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura
Super De causis – Super librum De causis expositio
Super De Trinitate – Super Boetium De Trinitate
Super Eph. – Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura
Super Gal. – Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura
Super Heb. – Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura
Super Io. – Super Evangelium S. Ioannis lectura
Super Iob – Expositio super Iob ad litteram
Super Mt. – Super Evangelium S. Matthaei lectura
Super Psalmo – In psalmos Davidis expositio
Super Rom. – Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura
Super Sent. – Scriptum super Sententiis
Super Tit. – Super Epistolam B. Pauli ad Titum lectura
Tabula Ethic. – Tabula libri Ethicorum

BIBLIOGRAFIE

Elektronické zdroje

Corpus Thomisticum, Fundación Tomás de Aquino, © 2000-2011, [užíváno mezi dubnem 2014 a dubnem 2016] dostupné z <http://www.corpusthomisticum.org>.

L'antiquité grecque et latine/ Du moyen âge, Philippe Remacle, Philippe Renault, François-Dominique Fournier, J. P. Murcia, Thierry Vebr, Caroline Carrat, (stránka neuvádí rok pro ©) [cit. 2016-05-03] dostupné z <http://remacle.org>.

Perseus Digital Library, Tufts University, (stránka neuvádí rok pro ©) [užíváno mezi dubnem 2014 a dubnem 2016] dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

KNUUTTILA, SIMO, *Medieval Theories of Modality* en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, © 2014 [cit. 2015-29-03] dostupné z <http://plato.stanford.edu/entries/modality-medieval/> .

Publikované tištěné zdroje

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, (3. ed.) Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, sv. 42, Pragae/Vindobonae/Lipsiae, F. Tempsky/G. Freitag, 1902.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, sv. 60, Vindobonae/Lipsiae, F. Tempsky/G. Freitag, 1913.

Encyclopédie philosophique universelle II, Les notions philosophiques, svaz. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

Liber de causis, Praha, Petr Rezek, 1999.

- Novum testamentum graece et latine*, Nestle-Aland, ed. 27, Nördlingen, C. H. Beck, 2002.
- Patrologiae cursus completus, Series graeca prior*, sv. 51 a 94, Paris, Migne, 1862 a 1864.
- Patrologiae cursus completus, Series secunda [latina]*, sv. 40 – 42, 44 a 175 – 176, Paris, Migne, 1863 – 1865 a 1854.
- Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- AERTSEN, A. JAN, *Medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996.
- ALBERT VELIKÝ, *Opera omnia*, sv. 14, Lyon, Jammy, 1651.
- ALEXANDR HALESKÝ, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1, Firenze/Grottaferrata/Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1951.
- ANTONIOTTI, MARIE-LOUISE, *La volonté divine antécédente et conséquente selon S. Jean Damascène et S. Thomas d'Aquin* in *Revue thomiste*, roč. 65, 1965, str. 52 – 77.
- ARISTOTELES, *De l'âme*, Paris, Garnier/Flammarion, 1993.
- ARISTOTELES, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004.
- ARISTOTELES, *Métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003
- ARISTOTELES, *Metafyzika*, Praha, Petr Rezek, 2003.
- ARISTOTELES, *Topiky*, Praha, Academia, 1975.
- BAÑEZ, DOMINGO, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de santo Tomás*, t. 1 – 2, Salamanca, C.S.I.C., 1942, 1944.
- BAÑEZ, DOMINGO, *Scholastica commentaria in Primam partem Summae Theologiae s. Thomae Aquinatis*, t. 1, Madrid-Valencia, F.E.D.A., 1934.
- BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, *Philosophiae consolationis libri quinque* in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, sv. 67, Vindobonae/Lipsiae, Hoelder-Pichler-Tempsky A. G./Akademische Verlagsgesellschaft, 1934.
- BONAVENTURA Z BAGNOREGIA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, t. 1., Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1882.
- DAGUET, FRANÇOIS, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003.
- DESCARTES, RENÉ, *Meditace o první filosofii*, Praha, OIKOYMENH, 2003.
- DESCARTES, RENÉ, *Principia philosophiae*, Amsterdam, Johann Janson Jr., 1656.
- DVOŘÁK, PETR, *Modality a teologický determinismus* in DVOŘÁK, PETR/PEROUTKA, DAVID/TOMALA, ONDŘEJ, *Modality v analytické metafyzice*, Praha, Filosofia, 2010.
- EVANS, JONATHAN, *Boethius on Modality and Future Contingents* in *American Catholic Philosophical Quarterly*, roč. 78, č. 2, 2004, str. 247 – 271.
- FEINGOLD, LAWRENCE, *The natural desire to see God according st. Thomas Aquinas and his*

- interpreters*, Naples, Sapientia Press of Ave Maria University, 2010.
- GRANT, W. MATTHEWS, *Aquinas among Libertarians and Compatibilists: Breaking the Logic of Theological Determinism* in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, roč. 75, 2001, str. 221 – 235.
- GRANT, W. MATTHEWS, *Aquinas on how God causes the act of sin without causing sin itself* in *The Thomist*, roč. 73, č. 3, 2009, str. 455 – 496.
- IRENEJ Z LYONU, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, 1952, 1965, 1969, 1974, 1979, 1982.
- JALBERT, GUY, *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédécesseurs*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1961.
- JAN DAMAŠSKÝ, *Die Schriften*, sv. 4., Berlin, De Gruyter, 1981.
- JAN DAMAŠSKÝ, *La foi orthodoxe*, Paris, Cerf, 2010 a 2011.
- JUDISCH, NEAL, *Theological determinism and the problem of evil* in *Religious Studies*, roč. 44, 2008, str. 165 – 184.
- JUSTINIAN, *Institutes*, London, Longmans, Green, and Co., 1888.
- KANT, EMMANUEL, *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Editions Gallimard, 1985.
- LEWIS, CHARLTON THOMAS/SHORT, CHARLES, *Harpers' Latin Dictionary: A New Latin Dictionary Founded on the Translation of Freund's Latin-German Lexicon edited by E.A. Andrews*, New York, Harper and Brothers, 1879.
- LONG, STEVEN A., *Providence, Freedom and Natural Law* in *Nova et Vetera* (english edition), vol. 4, n. 3, 2006, p. 557 – 605.
- MARITAIN, JACQUES/MARITAIN, RAÏSSA, *Oeuvres complètes*, vol. 12, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Éditions Saint-Paul, 1992.
- MOLINA, LUDOVICUS, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Oniae/Matriti, Collegium Maximum S. I.-Soc. Edit. „Sapientia“, 1953.
- NOVÁK, LUKÁŠ/DVOŘÁK, PETR, *Úvod do logiky aristoteléské tradice*, České Budějovice, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2007.
- OLIVA, ADRIANO, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la «Sacra Doctrina»*. Édition du prologue de son «Commentaire des Sentences» de Pierre Lombard. Paris, J. Vrin, 2006.
- ORIGENES, *Traité des principes*, t. 1 – 5, Paris, Cerf, 1978, 1980, 1984.
- OSBORN, THOMAS M. JR., *Thomist Premotion and Philosophy of Religion* in *Nova et Vetera* (english edition), roč. 4, č. 3, 2006, str. 607 – 631.
- PEROUTKA, DAVID, *Tomistická filosofická antropologie*, Praha, Krystal OP, 2012.
- PETR LOMBARDESKÝ/TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententiarum Libri Quattuor necnon Summa Theologica*,

Paris, Migne, 1841.

PLATON, *Zákony*, Praha, OIKOYMENH, 1997.

RAFFRAY, MATTHIEU, *Dieu est-il cause du mal que nous commettons ?* in *Nova et Vetera*, vol. 89, n. 1, str. 31 – 43.

SHANLEY, BRIAN J., *Beyond libertarianism and compatibilism. Thomas Aquinas on created freedom* in RICHARD L. VELKLEY (ed.), *Freedom and the Human Person*, Washington, Catholic University of America Press, 2007, str. 70 – 89.

SHANLEY, BRIAN J., *Divine causation and human freedom in Aquinas* in *American catholic philosophical quaterly*, roč. 72, č. 1, 1998, str. 99 – 122.

STUMP, ELEONOR, *Aquinas*, London/New York, Routledge, 2003.

ŠTĚPINOVÁ, MARTINA, *Úvodní studie* in TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O dobru*, Praha, Krystal OP, 2012, str. 5 – 69.

SVOBODA, DAVID, *Fyzická premoce a svoboda rozhodování* in *Akta Společnosti Tomáše Akvinského*, vol. 2, 2004, p. 2 – 9.

SVOBODA, DAVID, *Transcendentálie a kategorie v díle Tomáše Akvinského* in *Studia Neoaristotelica*, roč. 5, č. 2, 2008, str. 165 – 184.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Commentary on the Book of Causes*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1996.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Taurini-Romae, Marietti, 1950.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Opera omnia*, Roma, Editio Leonina, 1882 – 2014.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Paris, P. Lethielleux, 1929, 1947, 1956.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Somme contre les Gentils*, sv. 3, Paris, Flammarion, 1999.

TORRELL, JEAN-PIERRE, *Saint Thomas d'Aquin, L'homme et son œuvre*, Paris, Cerf, 2012.

Jiné

ARFEUIL, VINCENT, *Providence de Dieu et providence de l'homme*, Toulouse, Strojopis lektorátní práce, 1964.⁴⁶²

HAMONIC, THIERRY-MARIE, *La béatitude, chap. III, Fin dernière et béatitude*, Toulouse, Nevydaná skripta ke kurzu, 2014.⁴⁶³

⁴⁶² Text je dostupný k nahlédnutí v knihovně dominikánského Kláštera svatého Tomáše Akvinského v Toulouse (Impasse Lacordaire, 1) pod kótou „006 C THE Arf.Pro“.

⁴⁶³ Odkazujeme na elektronickou verzi textu, jež nám byla autorem poskytnuta.

HAMONIC, THIERRY-MARIE, *La grâce*, Toulouse, Nevydaná skripta ke kurzu, 2012.⁴⁶⁴

LABOURDETTE, MICHEL, *Cours de théologie morale – De la grâce*, Toulouse, Nevydaná skripta ke kurzu, 1958 – 1962.⁴⁶⁵

LÉONARD, ANDRE-JOSEPH, *L'eschatologie peut-elle éclairer la protologie, du paradis céleste au paradis terrestre ?*, příspěvek přednesený při Colloque Revue Thomiste 2015: Saint Thomas et eschatologie, 24. – 25. 4. 2015, (akta doposud nevydána).

MARGELIDON, PHILIPPE-MARIE, *Prédestination et réprobation d'après saint Thomas d'Aquin*, Lyon, Nevydaný *mémoire de Maîtrise* z teologie, 1998.

PALUCH, MICHAL, *Profundum amoris divini sustinet nos*, Fribourg, Dizertace prezentovaná pro získání doktorátu z teologie na Fribourgské Univerzitě, 2000.⁴⁶⁶

SCHMITZ, FABIO, *Motion divine et défaillance de la volonté dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Toulouse, Nevydaná licenciátní práce, 2014.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Odkazujeme na elektronickou verzi textu, jež nám byla autorem poskytnuta.

⁴⁶⁵ Text (o jehož vydání se uvažuje) je dostupný k nahlédnutí v knihovně dominikánského Kláštera svatého Tomáše Akvinského v Toulouse (Impasse Lacordaire, 1) pod kótou „520 C LAB I-II 109-114“.

⁴⁶⁶ Odkazujeme na výtisk nepublikované verze této dizertace, který je dostupný k nahlédnutí v knihovně dominikánského Kláštera svatého Tomáše Akvinského v Toulouse (Impasse Lacordaire, 1) pod kótou „006 C THE Pal.Pro“. Práce vyšla pod názvem *La profondeur de l'Amour divin*, Paris, Vrin, 2004. Toto vydání jsme neměli příležitost konzultovat.

⁴⁶⁷ Odkazujeme na elektronickou verzi, jež nám byla autorem laskavě poskytnuta. Práce mezi tím vyšla pod názvem *Causalité divine et péché dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Éditions l'Harmattan, 2016. Toto vydání jsme neměli příležitost konzultovat.