

Letní škola Tomáše Akvinského 2022

4. 8. 2022

Tomáš Machula: Respekt ke stvoření jako přijetí Boží vůle

Texty k četbě a diskusi

(kráceno)

I. Boží rozum

Kompendium teologie c. 28

O tom, že Bůh je myslící

Dále je třeba ukázat, že je Bůh myslící. Již jsme dokázali, že v něm nejvyšší měrou preexistují všechny dokonalosti jakýchkoli jsoucnen. Mezi všemi dokonalostmi jsoucnen však podle všeho vyniká samotné myšlení, neboť rozumové věci jsou mocnější než všechny ostatní. Bůh tedy musí být myslící.

Dále: Výše bylo ukázáno, že Bůh je čirým aktem bez přimíšení potenciality. Materie je však jsoucno v potenci. Bůh tedy musí být zcela prostý materie. Tato nemateriálnost je příčinou rozumovosti. Na to ukazuje skutečnost, že materiální formy se stávají aktuálně rozumově poznatelnými abstrakcí od materie a materiálních podmínek. Bůh je tedy myslící.

Dále: Bylo ukázáno, že Bůh je prvním hybatelem. To se však jeví jako vlastnost, která nutně přísluší rozumu,¹ neboť rozum používá všechno ostatní jako nástroje k působení pohybu. Člověk například na základě svého rozumu používá živočichy, rostliny i věci jako nástroje. Bůh, jakožto první hybatel, tedy musí být myslící.

Kompendium teologie c. 29

O tom, že v Bohu není rozumová činnost ani v potenci, ani v habitu, ale v aktu

Protože však v Bohu není nic v potenci, ale pouze v aktu, jak bylo ukázáno, musí být Bůh myslící pouze aktuálně a ne v potenci ani v habitu.² Z toho plyne, že v jeho myšlení není žádná následnost. Když rozum, který poznává mnohé věci postupně, myslí jednu věc aktuálně, musí jiné myslet v potenci. Jestliže tedy Bůh nic nemyslí v potenci, jeho myšlení je bez jakékoli následnosti. Z toho plyne, že všechno, co Bůh myslí, myslí zároveň (avšak kde jsou věci zároveň, tam není žádná následnost) a o ničem myslet nezačíná. Rozum, který o něčem začíná přemýšlet, totiž předtím myslí v potenci. Je také jasné, že Boží rozum nemyslí diskursivně, tzn. nepostupuje při poznání od jednoho ke druhému, jako je tomu u činnosti našeho rozumu. Diskursivní myšlení v našem rozumu spočívá v tom, že od známé věci přecházíme k poznání věci dosud neznámé neboli věci, kterou jsme dosud aktuálně nepoznávali. Něco takového se však v božském rozumu stát nemůže.

¹ tj. je proprium rozumu.

² Habituálně myslící je ten, kdo má trvalou schopnost myslet.

Suma teologie I, q. 14, a. 1

Je v Bohu vědění?

Zdá se, že v Bohu není vědění.³

1. Vědění je habitus,⁴ který Bohu nenáleží, protože je uprostřed mezi potencí a aktem. Tedy vědění není v Bohu.

2. Vědění je vyvozování závěrů, je to tedy poznání, jež má příčinu v něčem jiném, totiž v poznání principů. Ale v Bohu nic nemá příčinu. Tedy vědění není v Bohu.

Na druhé straně

Apoštol říká v Řím 11, 33: „Jak nesmírná je hloubka Božího bohatství, jeho moudrosti i vědění!“⁵

Odpověď

V Bohu je nejdokonalejší vědění. Aby to bylo zřejmé, je třeba uvážit, že poznávající jsoucna se liší od jsoucnen nepoznávajících v tom, že nepoznávající jsoucna mají jen svou formu, zatímco jsoucno poznávající je přirozeně schopno mít také formu jiné věci, neboť podoba poznávaného je v poznávajícím. Je tedy zřejmé, že přirozenost věci, která nepoznává, je více zúžená a omezená, kdežto přirozenost věcí poznávajících má větší rozsah a šíři. Proto Filosof ve 3. knize *O duši* říká,⁶ že „duše je nějak všemi věcmi“.⁷

Ale zúžení formy pochází od materie. Proto jsme také řekli,⁸ že čím více jsou formy nemateriální, tím více se blíží určité nekonečnosti. Je tedy zřejmé, že nemateriálnost nějaké věci je důvodem toho, že je schopna poznávat. A způsobu nemateriálnosti odpovídá způsob poznání. Proto se v 2. knize *O duši* říká,⁹ že rostliny nepoznávají pro svou materiálnost, kdežto smysl je schopen poznání, protože je schopen přijímat podoby bez materie. A rozum je schopen poznávat ještě více, protože je více separovaný od materie a nesmíšený, jak se říká v 3. knize *O duši*.¹⁰

Tedy protože Bůh je na vrcholu nemateriálnosti, jak je patrné z řečeného,¹¹ plyne z toho, že je na vrcholu poznání.¹²

³ V souvislosti s rozumovým poznáním se setkáváme s termíny: *myšlení*, to jest činnost rozumového *poznání*; *vědění*, to jest (nejčasněji) souhrn získaných vědomostí; *věda* je jisté poznání z příčin, operativní habitus (viz poznámku 2) dávající sklon k správnému usuzování v některém oboru. U člověka se tyto věci reálně liší, v Bohu nikoli, o Bohu se vypovídají jen analogicky – a ne vždy se přesně rozlišují.

⁴ Operativní habitus (zběhlost) je kvalita, která disponuje potencí (schopnost) k tomu, aby si počínala dobře (nebo špatně). Habity spekulativního rozumu jsou: habitus prvních principů, věda a moudrost. Habit us ule se dělí na na dobrý neboli ctnost a špatný neboli neřest.

⁵ Řím 11, 33. Latinsky: *...sapientiae et scientiae* (moudrosti a vědění).

⁶ ARISTOTELÉS, *De anima*, III, 8 (431b21).

⁷ To znamená: duše je všemi věcmi nikoliv reálně, ale pojmově, protože může přijmout formy a představy všech věcí.

⁸ Srov. *STh* I, q. 7, a. 1. 2.

⁹ Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* II, 12 (424a32).

¹⁰ Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 4 (429a18, b5).

¹¹ Srov. *STh* I, q. 7, a. 1.

¹² Protiklad *materiální-nemateriální* lze vztáhnout buď k substanci, nebo k formě: Materiální *substance* je složená ze substanciální formy a první materie. Nemateriální substance je nesložená, jednoduchá. Substanciální *formy* se dělí předně na fyzické a nefyzické. Fyzické neboli tělesné formy se spojují s materií, kdežto nefyzické formy nejsou formami těles, nemohou být sděleny žádné materii jako její akt: čistí duchové. Existují dva druhy

K námitkám

1. Protože dokonalosti vycházející od Boha do tvorů jsou v Bohu vyšším způsobem, jak jsme už řekli,¹³ je nutné, kdykoli se Bohu přisuzuje nějaké jméno vzaté z kterékoli dokonalosti tvora, aby se z jeho významu vyloučilo všechno, co patří k nedokonalému způsobu, který náleží tvoru. Vědění tedy v Bohu není kvalitou nebo habitem, ale substancí a čirým aktem.

2. Už jsme viděli,¹⁴ že to, co se v tvorech nachází rozděleno a zmnoženo, je v Bohu jednoduché a nerozdělené. Ale v člověku existují podle rozdílů v poznávaných věcech různé druhy poznání. Pokud poznává principy, má intelektový vhled, pokud poznává závěry, má vědění, pokud poznává nejvyšší příčinu, má moudrost, a pokud poznává, jak má jednat, má radu či prozíravost. Ale to všechno Bůh poznává, jak ukážeme,¹⁵ jedním a jednoduchým poznáním. Tedy jednoduché Boží poznání může být označeno všemi těmito jmény. Ale tak, že se z každého z nich, pokud se vypovídá o Bohu, vyloučí všechna nedokonalost a zachová všechna dokonalost. V tomto smyslu se v knize Job 12, 13 říká: „Moudrost, ta je u Boha, i bohatýrská síla, u něho je rozvaha i rozum.“

Suma teologie I, q. 14, a. 7

Je Boží vědění diskurzivní?

Odpověď

V Božím vědění není žádný diskurz. Lze to dokázat takto: V našem vědění je dvojitý diskurz. Jeden pouze jako postupování, například když aktuálně poznáme jednu věc, obracíme se k poznání jiné. Druhý diskurz vychází z kauzality, například když pomocí principů dospíváme k poznání závěrů.

První diskurz nemůže Bohu náležet. Neboť věci poznáváme postupně, jestliže každou z nich poznáváme v ní samé. A věci poznáváme všechny zároveň, jestliže je poznáváme v nějakém jednom, například když části poznáváme v celku nebo když různé věci vidíme v zrcadle. Ale Bůh vidí všechny věci v jednom, jímž je On sám, jak jsme viděli.¹⁶ A tak vidí všechny věci nikoli postupně, ale zároveň.

Podobně ani druhý diskurz nemůže Bohu náležet. Předně proto, že druhý diskurz předpokládá první, neboť ten, kdo postupuje od principů k závěrům, nepoznává obojí zároveň. Za druhé proto, že takový diskurz znamená, že se postupuje od známého k neznámému. Je tedy jasné, že když se poznává první, není ještě známo druhé. A tak se druhé nepoznává v prvním, ale z prvního. Ale zakončením¹⁷ diskurzu je, když druhé je viděno v prvním, když účinky byly uvedeny na příčiny; a tehdy diskurz končí. Protože tedy Bůh vidí své účinky sám v sobě jako v příčině, jeho poznání není diskurzivní.

substanciálních fyzických forem: *Materiálním* fyzickým formám nepřísluší existence mimo materii, takové jsou substanciální formy minerálů a duše rostlin a zvířat. *Nemateriálním* tělesným formám přísluší existence mimo materii, mohou existovat odděleně od materie: jsou duchové a nesmrtelné: lidské duše.

¹³ Srov. *STh* I, q. 4, a. 2.

¹⁴ Srov. *STh* I, q. 13, a. 4.

¹⁵ Srov. *STh* I, q. 14, a. 7.

¹⁶ Srov. *STh* I, q. 14, a. 5.

¹⁷ Neboli termínem.

II. Boží vůle

Kompendium teologie c. 32.

O tom, že Bůh musí mít vůli

Dále je zjevné, že Bůh má nutně vůli. Poznává totiž sám sebe jako dokonalé dobro, jak plyne z toho, co již bylo řečeno. Rozumem poznané dobro je však nutně milováno, což se děje vůlí. Bůh má tedy nutně vůli.

Kompendium teologie c. 33

O tom, že Boží vůle musí být jeho rozumem

Je zřejmé, že Boží vůle musí být totéž co jeho rozum. Dobro uchopené rozumem, které je předmětem vůle, hýbe vůlí a je jejím aktem a dokonalostí. V Bohu však nenacházíme rozdíl mezi hybatelem a pohybovaným, mezi aktem a potenci nebo dokonalostí a zdokonalitelným, jak plyne z výše řečeného. Božská vůle tedy musí být samotné dobro uchopené rozumem. Tím je však božský rozum a božská esence. Boží vůle tedy není nic jiného než božský rozum a Boží esence.

Suma teologie I, q. 19, a. 1

Je v Bohu vůle?

Zdá se, že v Bohu není vůle.

1. Předmětem vůle je cíl a dobro. Ale Bohu nelze připisovat žádný cíl. Tedy v Bohu není vůle.
2. Vůle je určitá žádost. Ale žádost se týká věci, kterou nemáme, implikuje tedy nedokonalost, která Bohu nenáleží. Tedy v Bohu není vůle.
3. Podle Filosofova ve 3. knize *O duši*¹⁸ vůle pohybuje a je pohybována. Ale Bůh je „první nehybný hybatel“, jak se dokazuje v 8. knize *Fyziky*.¹⁹ Tedy v Bohu není vůle.

Na druhé straně

Apoštol říká v Řím 12, 2: „Abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží.“

Odpověď

Je nutno říci, že v Bohu je vůle, tak jako je v něm rozum. Neboť vůle je úzce spojena s rozumem. Tak jako přírodní věc má být v aktu skrze svou formu, tak rozum aktuálně poznává skrze svou inteligibilní formu. Ale každá věc má ke své přirozené formě takový vztah, že když ji nemá, tíhne k ní, a když ji má, spočívá v ní. A totéž platí o každé přirozené dokonalosti, která je dobrem přirozenosti. Tento vztah k dobru ve věcech, které nemají poznání, se nazývá přirozená žádost.²⁰ Podobný vztah má rozumová přirozenost k dobru poznanému skrze inteligibilní formu: když to dobro má, spočívá v něm, když je nemá, snaží se ho dosáhnout. Obojí náleží vůli. A tak v každém, kdo má rozum, je také vůle, tak jako v každém, kdo má

¹⁸ ARISTOTELÉS, *De anima* III, 10 (433b16).

¹⁹ ARISTOTELÉS, *Phys.* VIII, 6 (258b10).

²⁰ *Appetitus naturalis*, přirozený sklon. Liší se od apetitivní žádosti živočišné neboli smyslové (*appetitus animalis, sensibilis*) a rozumové neboli vůle (*appetitus rationalis*).

smysly, je živočišná žádost.²¹

A tak v Bohu je nutně vůle, protože je v něm rozum. A jako jeho poznání je jeho bytí, tak i jeho chtění [je jeho bytí].

K námitkám

1. Třebaže cílem Boha není nic odlišného od Boha, přece on sám je cílem pro všechny věci, které stvořil, a to svou esencí, protože svou esencí je dobro, jak jsme ukázali.²² Neboť cíl má povahu dobra.

2. Vůle v nás patří k apetitivní²³ části. Ta sice má jméno podle žádání,²⁴ ale jejím úkonem není jen žádat to, co nemáme, ale také milovat, co máme, a těšit se z toho. A po této stránce se vůle přisuzuje Bohu. Ta má neustále dobro, které je jejím předmětem, protože se neliší od Boží esence, jak jsme řekli.²⁵

3. Vůle, jejímž hlavním předmětem je dobro, které je mimo vůli, je nutně hýbána od jiného. Ale předmětem Boží vůle je jeho dobrota, která je jeho esencí. A tak protože Boží vůle je jeho esencí, není hýbána něčím odlišným od sebe, ale jen sama sebou, nakolik se poznání a chtění nazývají pohybem. A to má na mysli Platón, když říká, že první hybatel pohybuje sám sebe.²⁶

Suma teologie I, q. 19, a. 7

Je Boží vůle proměnlivá?

Odpověď

Boží vůle je naprosto neměnná. K tomu je třeba uvážit, že něco jiného je změnit vůli a něco jiného chtít, aby se některé věci změnily. Je možno chtít, aby se teď stalo toto a později opak tohoto, a vůle přitom zůstává beze změny. Vůle by se změnila tehdy, kdyby někdo začal chtít něco, co dříve nechtěl, nebo přestal chtít to, co chtěl. To se může stát jen tehdy, když předpokládáme změnu buď v poznání, nebo v dispozici substance chtějícího.

Protože vůle se týká dobra, někdo může začít něco chtít dvěma způsoby. Prvním způsobem, když něco začne být pro něho dobré; a k tomu nedochází bez jeho změny. Například když začne mráz, začne být dobré sedět u ohně, což předtím nebylo. Jiným způsobem, když někdo poprvé pozná, že je pro něho něco dobré, což dříve nevěděl. Tak se radíme proto, abychom poznali, co je pro nás dobré. Ale ukázali jsme již,²⁷ že jak Boží substance, tak jeho poznání jsou naprosto neproměnné. Proto je jeho vůle nutně naprosto neměnná.

²² *STh* I, q. 6, a. 3.

²³ Neboli žádací.

²⁴ Protože věci obvykle mají jméno podle toho, z čeho vyplývají jiné věci. Tak z žádání věci, kterou ještě nemáme, vyplývá láska k ni, když ji už máme, a také potěšení z takové věci.

²⁵ *STh* I, q. 19, 1 ad 1.

²⁶ Viz výše, q. 9 a. 1 ad 1.

²⁷ *STh* I, q. 9, a. 1; q. 14, a. 15.

III. Racionalita Božího stvoření

Suma teologie I, q. 14, a. 8

Je Boží vědění příčinou věcí?

Zdá se, že Boží vědění není příčinou věcí.

1. Origenes ve *Výkladu Listu Římanům* říká:²⁸ „Něco bude ne proto, že to Bůh poznává jako budoucí, ale proto, že to bude, Bůh to ví, dříve než to nastane.“
2. Je-li dána příčina, je dán účinek. Ale Boží vědění je věčné. Tedy jestliže Boží vědění je příčinou stvořených věcí, zdá se, že tvorové jsou od věčnosti.
3. V 10. knize *Metafyziky* se říká:²⁹ „Poznatelná věc je dříve než poznání a je jeho mírou.“ Ale to, co je pozdější a měřené, nemůže být příčinou. Tedy Boží vědění není příčinou věcí.

Na druhé straně

Sv. Augustin v 15. knize *O Trojici* píše:³⁰ „Všechny tvory duchovní i tělesné Bůh poznává ne proto, že jsou, ale jsou proto, že je poznává.“

Odpověď

Boží vědění je příčinou věcí. Neboť Boží vědění³¹ má ke všem stvořeným věcem stejný vztah jako vědění umělce k jeho výtvoru. Avšak vědění umělce je příčinou jeho děl, protože umělec je činný svým rozumem, proto je principem činnosti nutně forma rozumu, jako teplo je principem ohřívání.

Je však třeba uvážit, že přírodní forma, pokud je to forma zůstávající v tom, čemu dává bytí, je principem činnosti, jen pokud má náklonnost k účinku. A podobně inteligibilní forma, pokud je pouze v poznávajícím, je principem činnosti, jen pokud je spojena s náklonností k účinku, a tato náklonnost je dána vůlí. Inteligibilní forma má totiž vztah k protikladným věcem (opozita jsou předmětem jednoho vědění), a tak by neprodukovala určitý účinek, kdyby nebyla žádostí určena k jednomu, jak čteme v 9. knize *Metafyziky*.³²

Je však zřejmé, že Bůh je příčinou věcí svým rozumem, protože jeho bytí je jeho vědění. Proto je nutně jeho vědění příčinou věcí, pokud je s ním spojena vůle. Proto se Boží vědění, pokud je příčinou věcí, obvykle nazývá *vědění schvalující*.³³

K námitkám

1. Origenés má ve svém výroku na mysli vědění jako takové, jemuž nenáleží povaha příčiny nezávisle na vůli, jak jsme řekli. A když říká, že Bůh předvídá některé věci, protože jsou budoucí, je nutno to chápat ve smyslu logické následnosti, nikoli ve smyslu příčiny bytí. Neboť budou-li nějaké věci existovat, plyne z toho, že Bůh je předem poznal, ne však, že budoucí

²⁸ ORIGENÉS, *Super Epistolam ad Rom.* VII, 8 (PG 14, 1126). Komentář ke slovům Řím 8, 30: „které povolal, ty také ospravedlnil“.

²⁹ ARISTOTELÉS, *Metaph.* X, 1 (1053a33).

³⁰ AUGUSTIN, *De Trinitate* XV, 13 (PL 42, 1076).

³¹ V Bohu se rozlišuje dvojí poznání. Jedno je prostá znalost předmětu, zatímco s druhým je spojena vůle. Toto druhé poznání má na mysli autor, když říká, že Boží poznání je příčinou věcí.

³² Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* IX, 5 (1048a11).

³³ Neboť všechno, co existuje, je dobré, jak čteme v Genezi: „Bůh viděl, že je to dobré.“ Bůh viděl také hříchy, jejichž příčinou je zvrácená vůle, ale poznával je vědění zavrhujeícím.

věci jsou příčinou toho, že je Bůh poznává.

2. Boží vědění je příčinou věcí způsobem, jakým jsou věci ve vědění. Ale v Božím vědění nebylo, aby věci byly od věčnosti. Tedy i když Boží vědění je věčné, neplyne z toho, že tvorové jsou věční.

3. Přírodní věci se nacházejí mezi Božím věděním a naším věděním. Neboť my získáváme vědění od přírodních věcí, jejichž příčinou je Bůh svým věděním. Tedy jako přírodní předměty jsou dřívější než naše vědění a jsou jeho mírou, tak Boží vědění je dřívější než přírodní věci a je jejich mírou. Tak nějaký dům je mezi věděním architekta, který jej postavil, a věděním někoho, kdo získává své poznání z domu již postaveného.

Suma teologie I, q. 15, a. 1

Existují ideje?

Odpověď

Je nutno říci, že v Boží mysli existují ideje. Řeckému slovu „idea“ odpovídá latinské „forma“. Idejemi se rozumějí formy věcí existující mimo samotné věci. Avšak forma nějaké věci existující mimo ni může mít dvojí funkci: buď je vzorem toho, čeho je formou, anebo je principem poznání této věci, jestliže – jak říkáme – jsou formy poznatelných věcí v poznávajícím. Pro obojí funkci je nutno uznat ideje.

To lze dokázat takto: Ve všech věcech, které nevznikly náhodou, musí být forma cílem jakéhokoli vznikání. Avšak činitel je činný pro cíl jen tehdy, když je v něm podoba formy. A to se děje dvěma způsoby: V některých činitelích forma věci, jež má vzniknout, preexistuje ve svém přirozeném bytí. Tak je tomu u činitelů, kteří působí skrze přirozenost, jako když člověk plodí člověka a oheň. Ale v některých činitelích [forma] preexistuje v bytí inteligibilním, jak je tomu u činitelů, kteří jednájí skrze rozum. Tak podoba domu preexistuje v mysli stavitele. A může být nazvána ideou domu, protože stavitel zamýšlí postavit dům podobný formě, kterou pojal v mysli.

Protože tedy svět nebyl vytvořen náhodou, ale byl vytvořen Bohem skrze činný rozum, jak ukážeme později,³⁴ v Boží mysli je nutně forma, k jejíž podobnosti byl svět vytvořen. A v tom spočívá pojem ideje.

Suma teologie I, q. 15, a. 3

Jsou v Bohu ideje všech věcí, které poznává?

Zdá se, že v Bohu nejsou ideje všech věcí, které poznává.

1. V Bohu není idea zla, protože jinak by bylo v Bohu zlo. Ale Bůh poznává zlo. Tedy v Bohu nejsou ideje všech věcí, které poznává.

2. Řekli jsme,³⁵ že Bůh poznává věci, které ani nejsou, ani nebudou, ani nebyly. Ale ideje těchto věcí neexistují, neboť jak říká Dionýsios v 5. kapitole *O Božích jménech*,³⁶ „[ideje] jsou vzory Božské vůle, která určuje a realizuje věci“. Tedy v Bohu nejsou ideje všech věcí, které poznává.

³⁴ Srov. *STh* I, q. 20, a. 4; q. 44, a. 3.

³⁵ Srov. *STh* I, q. 14, a. 9.

³⁶ DIONÝSIOS, *De div. nom.* 5, 8 (PG 94, 824).

3. Bůh poznává první materii, která nemůže mít ideu, protože nemá žádnou formu. Tedy platí totéž jako výše.

4. Je jisté, že Bůh poznává nejen druhy, ale také rody a jednotlivosti a akcidenty. Ale ideje těchto věcí neexistují, podle Platóna, který jako první uvedl teorii idejí – jak říká Augustin.³⁷ Tedy neexistují ideje všech věcí poznávaných Bohem.

Na druhé straně

Ideje jsou pojmy (rationes) existující v Boží mysli, jak dokazuje Augustin.³⁸ Ale Bůh má vlastní pojmy (rationes) všech věcí, které poznává. Tedy má ideu všech věcí, které poznává.

Odpověď

Podle Platóna jsou ideje principy poznání věcí a jejich tvoření, proto také idea, pokud ji klademe do Boží mysli, má tuto dvojí funkci. Pokud je idea principem tvoření věcí, nazývá se vzor a patří k praktickému poznání. Pokud je principem poznání, nazývá se pojem (ratio) a může patřit také k poznání spekulativnímu.

Jako vzor se [idea] vztahuje ke všemu, co Bůh tvoří v určitém čase. Jako princip poznání se vztahuje ke všem věcem, které Bůh poznává, i když nejsou realizovány v žádném čase; a také ke všem věcem, které Bůh poznává v jejich vlastní povaze, a nakolik jsou jím poznávány spekulativně.

K námitkám

1. Bůh nepoznává zlo skrze jeho vlastní pojem, ale pomocí pojmu dobra. Proto zlo nemá v Bohu ideu, ani ve smyslu vzoru, ani ve smyslu pojmu.

2. O věcech, které ani nejsou, ani nebudou, ani nebyly, má Bůh praktické poznání pouze virtuálně. Tedy pokud jde o ně, v Bohu není idea jako vzor, ale pouze jako pojem.

3. Platón podle některých³⁹ tvrdil, že materie nebyla stvořena: proto neuznával, že existuje idea materie, ale tvrdil, že materie a idea jsou společně příčinami. Ale podle nás, kteří uznáváme, že materie byla stvořena Bohem, ne ovšem bez formy, má materie v Bohu ideu, ne však odlišnou od ideje kompozita.⁴⁰ Neboť materie sama o sobě ani nemá bytí, ani není poznatelná.

4. Rody nemohou mít ideu odlišnou od ideje [odpovídajícího] druhu, pokud jde o ideu ve smyslu vzoru, protože rod vždy vzniká v nějakém druhu. Totéž platí o akcidentech, které neoddělitelně doprovázejí subjekt, protože vznikají zároveň se subjektem. Naopak akcidenty, které jsou připojeny k subjektu, mají zvláštní ideu. Neboť architekt spolu s formou domu vytváří všechny akcidenty, které dům doprovázejí od začátku. Ale akcidenty, které se přidávají k domu již postavenému, jako je malba a podobně, vytváří nějakou jinou formou.

Individuální věci podle Platóna⁴¹ nemají jinou ideu než ideu druhu: jednak proto, že jednotlivosti se individualizují materií, kterou Platón podle některých pokládal za nestvořenou a za spolupříčinu spolu s ideou; a pak také proto, že příroda je zaměřena na druhy a vytváří individua jen proto, aby se v nich zachovaly druhy. Boží prozřetelnost se týká nejen druhů, ale i jednotlivostí, jak ještě ukážeme.

³⁷ Srov. AUGUSTIN, *LXXXIII quaest.*, q. 46 (PL 40, 29).

³⁸ Srov. AUGUSTIN, *LXXXIII quaest.*, q. 46 (PL 40, 30).

³⁹ Staří komentátoři Platóna jmenovaní u CHALCIDIA, *In Timaeum* 248 (DD 245).

⁴⁰ Materie nemá dokonalý charakter ideje, není-li v kompozitu, protože jen v tomto případě jí náleží dokonalé bytí. Sama o sobě má bytí nedokonalé.

⁴¹ Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* I, 9 (990b29).

Suma teologie I, q. 44, a. 4

Je Bůh finální příčinou všech věcí?

Odpověď

Každý činitel sleduje nějaký cíl, protože jinak by bylo pouze věcí náhody, zda z působení činitele vzejde spíše toto než tamto. Cíl činného a trpného je tedy totožný jako takový, ale pokaždé v jiném ohledu: jedno a totéž je totiž to, co se činitel snaží vtisknout, a to, co se trpné snaží přijmout. Jsou však jsoucna, která jsou zároveň činná i trpná. Jsou to činitelé nedokonalí, kteří se při své činnosti snaží něco přijmout. První činitel, který je pouze činný, však nepůsobí za účelem dosažení nějakého cíle. Chce pouze sdílet svou dokonalost, kterou je dobrota. A všichni tvorové se snaží dosáhnout své dokonalosti, kterou je podobnost s božskou dokonalostí a dobrotou. Božská dobrota je tedy cílem všech věcí.

Suma teologie I, q. 115, a. 2

Jsou v tělesné materii nějaké „zárodečné ideje“?

Zdá se, že v tělesné materii žádné „zárodečné ideje“ nejsou.

1. Idea totiž označuje něco bytostně duchovního.⁴² V tělesné materii však není nic přítomného duchovně, ale pouze materiálně, aby to odpovídalo tomu, v čem je to přítomné. V tělesné materii tedy zárodečné ideje nejsou.
2. Augustin ve 3. knize *O Trojici* říká,⁴³ že démoni konají nějaká díla prostřednictvím skrytých pohybů jakýchsi zárodků, které rozeznávají v prvcích. To, co se pohybuje místním pohybem, je však těleso a ne nějaká idea. Je tedy nevhodné říkat, že jsou v tělesné materii zárodečné ideje.
3. Zárodek je činným principem. V tělesné materii však žádný činný princip není, neboť materii činnost nepřísluší, jak bylo řečeno.⁴⁴ V tělesné materii tedy zárodečné ideje nejsou.
4. U tělesné materie mluvíme o jakýchsi příčinných idejích,⁴⁵ které podle všeho dostačují k utváření věcí. Zárodečné ideje jsou však něco jiného než příčinné ideje, neboť záznaky jsou nezávislé na zárodečných idejích, ale nikoli na příčinných idejích.⁴⁶ Je tedy nevhodné říci, že zárodečné ideje jsou v tělesné materii.

Na druhé straně

Augustin ve 3. knize *O Trojici* říká, že „v těchto tělesných prvcích světa jsou jakési skryté zárodky všech věcí, které se tělesně a viditelně rodí.“⁴⁷

⁴² Latinsky *ratio seminalis*, což je ekvivalent řeckého *logos spermatikos*, což je termín používaný už starověkými novoplatoniky. Označuje rozumný princip (slovo), který je jako semeno přítomen ve světě a může v něm metaforicky řečeno vyklíčit. Jde tedy o existenci něčeho vyššího, co je už zárodečně přítomné v něčem nižším. Zde překládáme jako „zárodečná idea“. Tomášova námitka je založena na víceznačnosti slova *ratio*, které ve své nejčastější podobě znamená „rozum“, který je nemateriální a tedy duchovní.

⁴³ Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* III, 8 (PL 42, 876).

⁴⁴ Srov. *STh* I, q. 115, a. 1, ad 2; 4.

⁴⁵ Srov. BONAVENTURA, *In UU Sent.* d. 18, a. 1, q. 2; AUGUSTIN, *De Gen ad litt.* IV, 14 (PL 34, 349).

⁴⁶ Záznak je něco, co se děje mimo možnosti dané věcí, což znamená, že to není v jejich silách (není to ve věci jakoby zárodečně). Záznak se ale neděje bez příčiny. Jeho příčinou je Bůh.

⁴⁷ AUGUSTIN, *De Trin.* III, 8 (PL 42, 875).

Odpověď

Pojmenování obvykle vychází z toho, co je dokonalejší, jak se říká ve 2. knize *O duši*.⁴⁸ V celku tělesné přírody jsou však dokonalejší tělesa živá, a proto i samo slovo „příroda“ vzniklo v kontextu živých věcí a bylo přeneseno na všechny věci. Slovo „příroda“ nebo „přirozenost“ totiž podle Filosofova v 5. knize *Metafyziky*⁴⁹ nejprve označovalo vznik živých bytostí, který se nazývá „rození“, a protože se živý tvor rodí z původu, který je s ním spojený (např. plod se stromem nebo embryo s matkou), přešlo slovo „přirozenost“ na každý princip pohybu, který je v tom, co se pohybuje. Je zřejmé, že aktivním a pasivním principem plození živých věcí jsou semena, z nichž živí tvorové vznikají.⁵⁰ A proto nazývá Augustin vhodně všechny činné i trpné síly, které jsou principy vzniku a pohybu přírodních věcí, zárodečnými idejemi.⁵¹

Tyto činné a trpné síly lze brát na různých úrovních. Za prvé, jak říká Augustin v 6. knize *Doslovného výkladu Genesis*,⁵² jsou prvořadě a původně v samotném Božím Slově jako ideje. Za druhé jsou v prvcích světa, kde byly současně a od počátku utvořeny jako v univerzálních příčinách. Za třetí jsou ve jsoucnech, která jsou v průběhu času utvářena univerzálními příčinami, např. v konkrétní rostlině nebo konkrétním živočichu jako v partikulárních příčinách. Za čtvrté jsou v semenech živočichů a rostlin. Ty se opět vztahují k jiným partikulárním účinkům jako prvotní univerzální příčiny k prvním učiněným účinkům.

K námitkám

1. I když těmto činným a trpným silám přírodních věcí nemůžeme říkat ideje, protože jsou v tělesné materii, můžeme jim říkat ideje s ohledem na jejich původ, protože se odvozují od božských stvořitelských idejí.⁵³
2. Takové činné nebo trpné síly jsou v nějakých částech těles. Když jsou pak použity prostřednictvím místního pohybu k vyvolání nějakých účinků, říkáme, že je používají démoni jako jakési [prvkové] zárodky.
3. Samčí semeno je činným principem při vzniku živočicha. Semenem ale můžeme nazvat i pasivní princip samičí. Pod slovem „semeno“ tedy mohou být myšleny jak síly činné, tak síly trpné.
4. Z Augustinových slov o těchto zárodečných idejích je dostatečně jasné, že samotné zárodečné ideje jsou zároveň příčinnými idejemi, neboť zárodek je jakousi příčinou. Ve 3. knize *O Trojici* totiž říká, že „jako je matka obtěžkána plodem, tak je svět obtěžkán příčinami toho, co se zrodí.“⁵⁴ Avšak přestože lze božské stvořitelské ideje nazvat příčinnými, nelze je v pravém smyslu nazvat zárodečnými, neboť zárodek není jako princip oddělený od vznikající věci a k zázrakům nedochází nezávisle na příčinných idejích. Podobně k nim nedochází nezávisle na trpných silách přítomných ve tvorech, neboť z nich vzniká cokoli, co Bůh přikáže. Zázraky se však dějí nezávisle na činných přirozených silách a s nimi souvisejících pasivních potencích, což je totéž, jako když řekneme, že nezávisí na zárodečných idejích.

⁴⁸ Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* II, 4 (416b23).

⁴⁹ Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* V, 4 (1014b16).

⁵⁰ Tomáš v souladu s Aristotelem rozlišuje aktivní (samčí) a pasivní (samičí) semeno, jejichž spojením živý tvor vzniká. Není tomu tak (jak bývá někdy mylně uváděno), že by žena (samice) poskytovala pouze prostředí pro již hotové mužské (samčí) semeno, ale jde o dva typy semen, které se odlišují jako činné a trpné. Srov. k tomu odpověď na 3. námitku.

⁵¹ Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* III, 8 (PL 42, 875).

⁵² Srov. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* VI, 10 (PL 34, 346).

⁵³ Vzhledem k tomu, že *ratio seminalis* překládáme jako zárodečná idea, překládáme *ratio idealis* opisem jako božská stvořitelská idea.

⁵⁴ AUGUSTIN, *De Trin.* III, 9 (PL 42, 878).

IV. Boží vůle ve stvoření

Suma teologie I, q. 19, a. 4

Je Boží vůle příčinou věcí?

Odpověď

Je nutno říci, že Boží vůle je příčinou věcí a že Bůh je činný vůlí, nikoli z nutnosti přirozenosti, jak se někteří domnívali. Lze to dokázat třemi způsoby.

Za prvé z řádu účinných příčin. Protože pro cíl jednájí rozum i přirozenost, jak se dokazuje ve 2. knize *Fyziky*,⁵⁵ je nutné, aby činitel činný skrze přirozenost měl předem určen cíl a prostředky nutné k cíli nějakým vyšším rozumem; tak šíp má cíl a určitý pohyb určen lučištníkem. Proto je nutné, aby (v řádu činitelů) činitel činný rozumem a vůlí předcházel činitele činného přirozeností. Jelikož je Bůh první v řádu činitelů, nutně je činný rozumem a vůlí.

Za druhé to lze ukázat z povahy přirozeného činitele. Tomu náleží produkovat jeden a týž účinek, protože přirozenost je činná stále jedním způsobem, pokud jí něco nepřekáží. Je tomu tak proto, že je činná podle své povahy: dokud je taková a taková, produkuje jen takový účinek; neboť každý činitel činný skrze přirozenost má vymezené bytí. Boží bytí však není vymezené, ale obsahuje v sobě veškerou dokonalost bytí, a proto [Bůh] nemůže být činný z nutnosti své přirozenosti, ledaže by produkoval něco nevyomezeného a nekonečného v bytí. Ale to je, jak jsme ukázali,⁵⁶ nemožné. Není tedy činný z nutnosti své přirozenosti – určité účinky vycházejí z jeho nekonečné dokonalosti podle určení jeho vůle a rozumu.

Za třetí se dokazuje ze vztahu účinků k příčině. Účinky vycházejí z účinné příčiny podle toho, jak preexistují v příčině, protože každý činitel produkuje něco sobě podobného. Ale účinky preexistují v příčině podle způsobu bytí příčiny. A protože Bytí Boha je totožné s jeho poznáním, jeho účinky v něm preexistují jako inteligibilní, a proto z něho vycházejí také jako inteligibilní, a v důsledku toho jako předměty vůle. Neboť k vůli náleží sklon činit to, co bylo poznáno rozumem.

Boží vůle je tedy příčinou věcí.

Suma teologie I-II, q. 1, a. 1

Jedná člověk kvůli nějakému cíli?

Odpověď

Z úkonů konaných člověkem se ve vlastním smyslu *lidskými*⁵⁷ nazývají pouze ty, které jsou vlastní člověku, nakolik je člověkem. Člověk se však od ostatních nerozumných tvorů odlišuje v tom, že je pánem svých skutků. Proto se ve vlastním smyslu lidskými nazývají pouze ty, kterých je člověk pánem. Člověk je pánem svých skutků prostřednictvím rozumu a vůle, a

⁵⁵ ARISTOTELEŠ, *Phys.* II, 5 (196b21).

⁵⁶ *STh* I, q. 7, a. 2.

⁵⁷ Nenápadné, ale zcela zásadní Tomášovo rozlišení *lidského úkonu* (*actus humanus*) a *úkonu člověka* (*actus hominis*) představuje významné odlišení toho, za co je člověk odpovědný, tedy toho, co dělá *lidsky*, jakožto člověk, tj. svobodně a vědomě, od toho, co dělá nesvobodně a/nebo nevědomě, tj. úkonů, které sice dělá *jako člověk*, ale nedělá je *lidsky* (vědomě a dobrovolně). Ukazuje tím důležité kompetenční meze jakékoli etiky. Jednoduše řečeno, mravně hodnotitelné je pouze to, za co je člověk odpovědný, tedy nikoli cokoli, co dělá, ale pouze to, co člověk dělá vědomě a dobrovolně, tedy to, co dělá vpravdě *lidsky*, tj. jako *lidský úkon*.

proto se i svobodné rozhodování nazývá „schopností vůle a rozumu.“⁵⁸ Ve vlastním smyslu lidskými se tedy nazývají ty úkony, které vycházejí z uvážlivé vůle. Jestliže člověku náleží i jiné úkony, mohou být nazvány úkony *člověka*, ale ne úkony ve vlastním smyslu lidskými, neboť nepatří člověku, nakořlí je člověkem. Je však zjevné, že všechny úkony, které vycházejí z nějaké potence, jsou touto potencí zapříčiněny s ohledem na svůj předmět. Předmětem vůle je však cíl a dobro.⁵⁹ Všechny lidské úkony proto musí být konány kvůli nějakému cíli.

Suma teologie I-II, q. 1, a. 2

Je jednání kvůli nějakému cíli vlastní rozumové přirozenosti?

Zdá se, že ano.

1. Člověk, který kvůli cíli jedná, nikdy nejedná kvůli cíli neznámému. Mnoho tvorů však cíl nepoznává buď proto, že jim poznání zcela chybí, jako je tomu u tvorů bez vnímání, nebo proto, že nechápou povahu cíle, jako je tomu u zvířat. Zdá se tedy, že jednat kvůli nějakému cíli je vlastní rozumové přirozenosti.
2. Jednat kvůli cíli znamená nasměrovat svou činnost k cíli. To je však dílo rozumu. Nepřisluší tedy tomu, co postrádá rozum.
3. Dobro a cíl jsou předmětem vůle. „Vůle však sídlí v rozumu“,⁶⁰ jak se říká ve 3. knize *O duši*.⁶¹ Jednání kvůli cíli tedy přísluší pouze rozumové přirozenosti.

Na druhé straně

Filosof ve 2. knize *Etiky*⁶² dokazuje, že „kvůli cíli je činný nejen intelekt, ale i příroda.“⁶³

Odpověď

Všichni činitelé nutně jednají kvůli cíli. Jestliže se totiž odstraní první z řady navzájem uspořádaných příčin, nutně se odstraní i ostatní. První mezi všemi příčinami je však příčina cílová.⁶⁴ Důvodem této skutečnosti je to, že materie nedospívá k formě, pokud není pohybována činitelem. Nic totiž nepřevádí sebe sama z potence do aktu. Činitel ovšem pohybuje pouze tehdy, zaměřuje-li se k cíli. Kdyby totiž činitel nebyl určen k nějakému účinku, nečinil by spíše to než ono. K tomu, aby působil určitý účinek, je nutné, aby byl určen k něčemu jistému, co má povahu cíle. A jako k tomuto určení dochází u rozumové

⁵⁸ PETR LOMBARDSKÝ, *Sent.* III, d. 24.

⁵⁹ Vůle si něco volí, tedy vybíráním na něco „ukazuje“ neboli cílí. Jejím předmětem je tedy něco jakožto cíl. Žádná lidská žádost nesměřuje ke zlu, ale vždy k dobru, přinejmenším k tomu, co jako dobro poznáváme, byť třeba nepřesně nebo mylně.

⁶⁰ Rozum (intelekt) je kognitivní neboli poznávací potence, vůle zase apetitivní neboli afektivní (žadavá) potence. Obě náležejí stejné úrovněbyť, totiž úrovni rozumové neboli intelektové. V tomto smyslu se říká, že vůle sídlí v rozumu – me jako jedna potence v jiné, ale jako potence náležející do rozumové úrovně byť.

⁶¹ ARISTOTELÉS, *De anima* III, 9 (432b5).

⁶² ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 5 (196b21).

⁶³ Významné je, že Aristotelés ani Tomáš neomezují finální kauzalitu, tedy činnost zaměřenou k cíli, pouze na člověka, jak to vidíme u řady autorů 20. století, ale vztahují finalitu na celou přírodu. Finalita je u nerozumových nebo dokonce neživých bytostí samozřejmě nevědomá a nesvobodná, nicméně přesto reálná.

⁶⁴ Má-li například působil účinná příčina, musí působil s nějakým cílem. Cíl (finální neboli cílová příčina) je tedy v tomto smyslu první. V následující větě se říká, že „materie nedospívá k formě, pokud není pohybována činitelem.“ Pořadí příčin je tedy následující: *finální* příčina, na jejímž základě se zaměřuje příčina *účinná*, která dává povstat příčině *formální*. Ze čtveřice základních příčin zůstává příčina *materiální* v této úvaze poněkud stranou, protože nevzniká a nezaniká, ale je jakousi trvalou a stálou podmínkou jakéhokoli materiálního děje.

přirozenosti rozumovou žádostí, která se nazývá vůlí, tak k němu u jiných tvorů dochází přirozeným sklonem, kterému říkáme přirozená žádost.⁶⁵

Je však třeba uvážit, že něco svou činností nebo pohybem směřuje k cíli dvojím způsobem: za prvé jako to, co pohybuje k cíli sebe samého, jako člověk; za druhé jako to, co je k cíli pohybováno od jiného, jako šíp směřuje k určitému cíli proto, že je uváděn do pohybu lukostřelcem, který své jednání řídí k cíli. Ti tvorové, kteří mají rozum, pohybují sebou samými k cíli, protože jsou pány svých skutků skrze svobodu rozhodování, což je schopnost vůle a rozumu.⁶⁶ Tvorové, kteří rozum nemají, zase směřují k cíli přirozeným sklonem, jakoby pohybováni od jiného, nikoli od sebe samých, protože nepoznávají povahu cíle a tudíž ani nemohou k cíli nic zaměřit, ale pouze být od něčeho jiného k cíli zaměřeni. Veškerá nerozumová přirozenost se totiž k Bohu vztahuje jako nástroj k hlavnímu činiteli, jak bylo řečeno výše.⁶⁷ A proto je vlastní rozumové přirozenosti, že směřuje k cíli jako to, co sebe sama řídí a vede k cíli, zatímco nerozumová přirozenost je jakoby⁶⁸ řízena a vedena od jiného, a to buď k cíli, který vnímá, jako je tomu u zvířat, nebo k cíli, který nevnímá, jako je tomu u jsoucen, kterým poznání zcela chybí.

K námitkám

1. Když člověk sám o sobě jedná kvůli cíli, pak cíl poznává, ale když je řízen nebo veden od jiného, například když jedná na příkaz jiného člověka nebo je nucen k pohybu někým jiným, není nutné, aby cíl poznával. A tak je tomu i u nerozumových tvorů.

2. Nasměrovat k cíli může pouze to, co samo jedná s cílem. To, co je k cíli vedeno od jiného, musí být k cíli nasměrováno. A to může být i nerozumová přirozenost, avšak musí být k cíli nasměrována tím, kdo rozum má.

3. Předmětem vůle je cíl a dobro obecně.⁶⁹ Proto nemůže být vůle v těch jsoucnech, které nemají rozum a intelekt, neboť nemohou chápat obecné. Je v nich ale přirozená nebo i smyslová žádost, která je zaměřuje k nějakému jednotlivému dobru. Je ovšem zjevné, že jednotlivé příčiny jsou pohybovány obecnou příčinou, jako když starosta, který zamýšlí společné dobro, uvádí svým příkazem do pohybu všechny jednotlivé úřady obce. A proto je nutné, aby všechno, co nemá rozum, bylo pohybováno k jednotlivým cílům nějakou rozumovou vůlí, která se vztahuje k dobru obecnému, tj. vůlí božskou.

⁶⁵ *Appetitus naturalis*, přirozená žádost, je tedy obdoba smyslového a v případě člověka intelektového afektu (žádosti), který živočicha (člověka) zaměřuje k poznanému dobru. Intelektová žádost u člověka se nazývá vůle.

⁶⁶ Srov. PETR LOMBARDESKÝ, *Sent.* II, d. 24.

⁶⁷ Srov. ST I, q. 22, a. 2, ad 4; q. 103, a. 1, ad 3.

⁶⁸ Tomáš onu přirozenou žádost chápe jako sklon daný od Boha všemu bytí. Není to přímé řízení, které by ze všech tvorů dělalo loutky nebo automaty, Je to „jakoby“ řízení. Tomáš tímto slovem opatrně a jemně vyvažuje na jedné straně závislost tvorstva na Bohu, dárci cíle všeho tvorstva, na druhé pak relativní autonomii a nezávislost tvorstva.

⁶⁹ Člověk se samozřejmě vůlí rozhoduje pro konkrétní věci a konkrétní skutky. Ale důvodem pro tato rozhodnutí je to, že v nich nachází obecný rys dobra. Naproti tomu smyslová žádost reaguje na konkrétní smyslové dobro ve věci. Obecný rys dobra znamená, že rozum poznává věc jako dobro i přesto, že tady a teď danou věc jako dobrou nezakouším (není příjemná mým smyslům nebo jinak momentálně užitečná).

V. Imperativní síla Božího stvoření

Suma teologie I-II, q. 93, a. 1

Je věčný zákon vrcholná idea existující v Bohu?

Zdá se, že věčný zákon není vrcholná idea⁷⁰ existující v Bohu.

1. Věčný zákon je pouze jeden. Ale idejí věcí v Boží mysli je velký počet. Neboť Augustin v knize *Třiaosmdesáti otázek* říká, že „Bůh stvořil jednotlivé věci podle jejich vlastních idejí.“⁷¹ Zdá se tedy, že věčný zákon není totéž co idea existující v Boží mysli.

2. K pojmu zákona patří, že je vyhlášen, jak jsme řekli výše.⁷² Ale Slovo⁷³ je v Bohu jméno osoby, jak jsme řekli v první části *Sumy*,⁷⁴ kdežto idea se týká esence. Tedy věčný zákon není totéž co Boží idea.

3. Augustin v knize *O pravém náboženství* říká: „Nad naší myslí vidíme zákon, který se nazývá pravda.“⁷⁵ Ale zákonem, který existuje nad naší myslí, je věčný zákon. Tedy věčný zákon je pravda. Ale pojem pravdy a pojem ideje není totéž. Tedy věčný zákon není totéž co vrcholná idea.

Na druhé straně

Augustin v 1. knize *O svobodném rozhodování* říká, že „věčný zákon je vrcholná idea, kterou musíme vždy poslouchat.“⁷⁶

Odpověď

Jako v každém umělci je předem idea toho, co svým uměním vytváří, tak také v každém, kdo řídí, musí být předem idea řádu toho, co mají konat ti, kteří jsou podřízeni jeho vládě. A jako se idea věcí, jež mají být vytvořeny uměním, nazývá umění nebo vzor výtvorů onoho umění, tak idea v tom, kdo řídí skutky svých podřízených, má povahu zákona, pokud jsou splněny ostatní podmínky, o nichž jsme mluvili výše.⁷⁷

Bůh svou moudrostí stvořil všechny věci a je vůči nim ve vztahu jako umělec k výtvorům svého umění, jak jsme řekli v první části *Sumy*.⁷⁸ Mimoto řídí všechny skutky a pohyby, které se nalézají v každém jednotlivém tvorů, jak jsme rovněž řekli v První části *Sumy*.⁷⁹ A tak idea

⁷⁰ Slovo „idea“ je zde ekvivalentem latinského „ratio“. Tomáš oba termíny rozlišuje takto: „Podle Platóna jsou ideje principy poznání věcí i jejich vzniku. Tak také idea, pokud je v Boží mysli, se vztahuje k obojímu. Pokud je principem vytváření věcí, může se nazývat „vzor“ a patří k praktickému poznání. Pokud je principem poznání, nazývá se „ratio“ a může patřit také ke spekulativnímu poznání. Pokud je tedy vzorem, má vztah ke všemu, co Bůh činí v nějakém čase. Pokud však je principem poznání, má vztah ke všemu, co Bůh poznává, i když se to nestane v žádném čase.“ (*Sth I*, q. 15, a. 3)

V q. 93, a. 1 Tomáš užívá termínu „ratio“ pro praktické poznání. Jestliže i termínu „idea“ lze užít pro praktické poznání, zdá se, že užití termínu „idea“ jako ekvivalentu slova „ratio“ není prohrávkou proti Tomášově terminologii.

⁷¹ AUGUSTIN, *LXXXIII quaest.* 46 (PL 40, 30).

⁷² Srov. *Sth I-II*, q. 90, a. 4.

⁷³ Podle Tomáše je věčný zákon vyhlášován Slovem, tj. druhou osobou Trojice, jíž se přivlastňuje poznání (srov. *Sth I-II*, q. 91, a. 1, ad 2).

⁷⁴ Srov. *Sth I*, q. 34, a. 1.

⁷⁵ AUGUSTIN, *De vera relig.* 30 (PL 34, 147).

⁷⁶ AUGUSTIN, *De lib. arb.* I, 6 (PL 32, 1229).

⁷⁷ Srov. *Sth I-II*, q. 90.

⁷⁸ Srov. *Sth I*, q. 14, a. 8.

⁷⁹ Srov. *Sth I*, q. 103, a. 5.

Boží moudrosti, pokud jsou skrze ni stvořeny všechny věci, má povahu umění nebo vzoru či vzorové ideje. A idea Boží moudrosti, pokud hýbe všechny věci k jejich náležitému cíli, má povahu zákona. Věčný zákon tedy není nic jiného než idea Boží moudrosti, pokud řídí všechny skutky a všechny pohyby.

K námitkám

1. Augustin na onom místě mluví o ideách, jež se týkají vlastní přirozenosti jednotlivých věcí, a proto jsou v určitém smyslu od sebe odlišné a mnohé, podle různého vztahu k věcem, jak jsme řekli výše.⁸⁰ Řekli jsme také,⁸¹ že zákon řídí skutky tím, že je zaměřuje k obecnému dobru. Ale věci, jež jsou samy o sobě různé, mohou být uvažovány jako jedna, pokud jsou zaměřeny k něčemu společnému. A proto je věčný zákon jeden, neboť je ideou onoho zaměření.⁸²

2. U kteréhokoli slova můžeme rozlišit dvě věci: samotné slovo a to, co je slovem vyjádřeno. Neboť mluvené slovo je něco proneseného ústy člověka a vyjadřuje to, co lidská slova označují. Stejně je tomu s lidským slovem v mysli,⁸³ jež není nic jiného než něco pojatého myslí, čím člověk v mysli vyjadřuje to, o čem uvažuje. Tak v Bohu Slovo pojaté rozumem Otce je jméno osoby, ale toto Slovo vyjadřuje všechny věci, jež jsou v Otcově poznání – ať se týkají esencí nebo osob nebo i Božích děl – jak říká Augustin v 15. knize *O Trojici*.⁸⁴ A mezi ostatními věcmi vyjádřenými tímto Slovem je vyjádřen i věčný zákon. Ale z toho neplyne, že věčný zákon je v Bohu jméno osoby. Přece však je přisuzován Synovi pro příbuznost mezi ideou a slovem.

3. Idea Božího rozumu má k věcem jiný vztah než idea lidského rozumu. Lidský rozum je odměřován věcmi, takže lidský pojem není pravdivý sám sebou, ale je pravdivý, protože se shoduje s věcmi. Avšak Boží rozum je mírou věcí, neboť každá věc má v sobě tolik pravdy, nakolik představuje Boží rozum, jak jsme řekli v první části *Summary*.⁸⁵ Tedy Boží rozum je pravdivý sám o sobě, a proto je jeho idea pravda sama.

Suma teologie I-II, q. 93, a. 2

Je věčný zákon známý všem?

Zdá se, že věčný zákon není známý všem.

1. Apoštol v 1 Kor 2, 11 praví: „Nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží.“ Avšak věčný zákon je jakási idea existující v Boží mysli. Není tedy nikomu znám, leč samotnému Bohu.

2. Augustin v knize *O svobodném rozhodování* říká: „Věčný zákon je zákon, podle něhož je správné, aby všechny věci byly dokonale uspořádány.“⁸⁶ Ale všichni nepoznávají, jak jsou všechny věci dokonale uspořádány. Všichni tedy nepoznávají věčný zákon.

3. Augustin v knize *O pravém náboženství* říká, že „o věčném zákoně nikdo nemůže soudit.“⁸⁷ Avšak podle 1. knihy *Etiky* „každý člověk soudí správně o tom, co ví“.⁸⁸ Věčný zákon nám tedy není známý.

⁸⁰ Srov. *STh* I, q. 15, a. 2.

⁸¹ Srov. *STh* I-II 90, 2.

⁸² Věčný zákon zaměřuje k Jednomu, jež je obecným dobrem a cílem veškeré činnosti tvorů.

⁸³ Výraz „slovo v mysli“ (*verbum mentis*) je jiný název pro pojem: mysl jej jakoby pronáší a říká.

⁸⁴ Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* XV, 14 (PL 42, 1076).

⁸⁵ Srov. *STh* I, q. 16, a. 1.

⁸⁶ AUGUSTIN, *De lib. arb.* I, 6 (PL 32, 1229).

Na druhé straně

Augustin v knize *O svobodném rozhodování* říká, že „znalost věčného zákona je nám vtisknuta.“⁸⁹

Odpověď

Nějakou věc lze poznávat dvojím způsobem: za prvé v ní samotné, za druhé v jejím účinku, v němž se nachází jistá podobnost té věci: např. nikdo nevidí Slunce v jeho substanci, ale poznává ho v jeho záření. Tak nikdo nemůže poznat věčný zákon, jak je sám v sobě, leč jedině Bůh a blažení, kteří vidí Boha v jeho esenci. Ale všichni rozumoví tvorové jej poznávají v jeho odlesku, větším nebo menším. Neboť každé poznání pravdy je určitý odlesk věčného zákona a účast na věčném zákoně, který je, jak říká Augustin v knize *O pravém náboženství*,⁹⁰ neproměnná pravda. Ale pravdu poznávají do určité míry všichni, alespoň co do obecných principů přirozeného zákona. A pokud jde o ostatní věci, někteří se podílejí na poznání pravdy více, někteří méně. Tak také více nebo méně poznávají věčný zákon.⁹¹

K námitkám

1. Věci, které jsou v Bohu, sice nemůžeme poznávat v nich samých, ale jsou nám přístupné ve svých účincích, jak čteme v Řím 1, 20: „Neviditelné vlastnosti Boží jsou poznávány z věcí stvořených.“
2. Každý poznává věčný zákon – způsobem, který jsme vyložili – podle své schopnosti, ale nikdo jej nemůže obsáhnout úplně, protože jeho účinky ho nemohou úplně vyjádřit. Proto kdo poznává věčný zákon uvedeným způsobem, nemusí poznávat celý řád, podle něhož jsou věci dokonale uspořádány.
3. „Soudit o něčem“ lze chápat dvojím způsobem. Prvním způsobem, když poznávací schopnost posuzuje svůj vlastní předmět. Tak se říká v Job 12, 11: „Zda nezkouší ucho slova, jako patro ochutnává pokrm?“ Tento způsob souzení má na mysli Filosof, když říká, že „každý člověk soudí správně o tom, co ví“. Posuzuje totiž, zda to, co se předkládá, je pravdivé. Druhým způsobem, když vyšší posuzuje určitým praktickým způsobem něco nižšího, soudí totiž, zda ono nižší má být takové či jiné. Tak nemůže o věčném zákoně soudit nikdo.

Suma teologie I-II, q. 93, a. 6

Jsou všechny lidské věci podřízeny věčnému zákonu?

Zdá se, že ne všechny lidské věci jsou podřízeny věčnému zákonu.

1. Apoštol v Gal 5, 18 praví: „Dáte-li se vést Božím Duchem, nejste už pod zákonem“. Avšak spravedliví, kteří jsou adoptivními syny Božími, jsou vedeni Božím Duchem, jak čteme v Řím 8, 14: „Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží.“ Ne všichni lidé jsou tedy pod věčným zákonem.

⁸⁷ AUGUSTIN, *De vera relig.* 31 (PL 34, 148).

⁸⁸ Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* I, 3 (1094b27).

⁸⁹ AUGUSTIN, *De lib. arb.* I, 6 (PL 32, 1229).

⁹⁰ Srov. AUGUSTIN, *De vera relig.* 31 (PL 34, 147).

⁹¹ Všichni poznávají něco, co je samo o sobě (fakticky) účastí na věčném zákoně, tj. poznávají nějakou pravdu. Ale ne všichni poznávají tuto pravdu jakožto účast na věčném zákoně. (M)

2. Apoštol v Řím 8, 7 praví: „Smýšlení těla⁹² je Bohu nepřátelské, neboť se nepoddává Božímu zákonu“. Je však mnoho lidí, v nichž vládne smýšlení těla. Věčnému zákonu, což je zákon Boží, tedy nejsou podřízeni všichni lidé.

3. Augustin v 1. knize *O svobodném rozhodování* říká, že „věčný zákon je ten, podle něhož si špatní lidé zasluhují život ubohý a dobří lidé život blažený“.⁹³ Ale lidé už blažení nebo už zavržení nejsou ve stavu zasluhování. Nejsou tedy pod věčným zákonem.

Na druhé straně

Augustin v 19. knize *O Boží obci* říká: „Nic neuniká zákonům nejvyššího Stvořitele a Pořadatele, jenž řídí řád všehomíra.“⁹⁴

Odpověď

Výše jsme ukázali,⁹⁵ že něco může být podřízeno věčnému zákonu dvojím způsobem: Za prvé tak, že má účast na věčném zákoně svým poznáním, za druhé na způsob činnosti a trpnosti, tj. tak, že má účast na věčném zákoně svým vnitřním hybným principem. Tímto druhým způsobem jsou věčnému zákonu podřízeni nerozumní tvorové, jak bylo řečeno v předchozím článku. Ale rozumová přirozenost má vedle toho, co je společné všem tvorům, něco vlastního, pokud je rozumová, a proto je podřízena věčnému zákonu obojím způsobem. Má totiž nejen určité poznání věčného zákona, jak jsme řekli výše,⁹⁶ ale je v ní také jako v každé rozumové přirozenosti přirozený sklon k tomu, co je ve shodě s věčným zákonem, neboť „máme přirozenou vlohu získat ctnosti“, jak čteme ve 2. knize *Etiky*.⁹⁷

U špatných lidí je obojí způsob nedokonalý a v určité míře porušený, protože přirozený sklon k ctnosti je v nich pokažen špatnými návyky a přirozené poznání Boha je v nich zatemněno vášněmi a hříšnými habity. Ale u dobrých lidí je obojí způsob dokonalejší, protože vedle přirozeného poznání dobra je v nich také poznání víry a moudrosti a vedle přirozeného sklonu k dobru je v nich také vnitřní puzení milosti a ctnosti. Dobří lidé jsou tedy podřízeni věčnému zákonu dokonale, neboť vždy jednají ve shodě s ním. Naproti tomu špatní lidé jsou sice také podřízeni věčnému zákonu, ale nedokonale, pokud jde o jejich skutky, protože jak jejich poznání dobra, tak jejich sklon k dobru jsou nedokonalé. Avšak nedostatky na straně činnosti jsou vyvažovány na straně trpnosti, neboť v té míře, jak nekonají to, co odpovídá věčnému zákonu, musí to, co o nich stanoví věčný zákon, trpně snášet. Proto Augustin v 1. knize *O svobodném rozhodování* říká: „Soudím, že spravedliví jednají podle věčného zákona.“⁹⁸ A v knize *O katechezi prostých* říká: „Bůh dokáže i ze spravedlivého neštěstí duší, které ho opustily, vytvořit vhodnými zákony řád i v nižších částech svého stvoření.“⁹⁹

K námitkám

1. Apoštolův výrok lze chápat dvěma způsoby. Předně se o někom říká, že je pod zákonem, když povinnost zákona je pro něho břemenem, protože se jí podrobuje proti své vůli. Proto

⁹² Apoštol Pavel často klade do protikladu život podle ducha a život podle těla. Tělo je při tom chápáno jako sídlo hříchu s jeho doprovodnými žádostmi.

⁹³ AUGUSTIN, *De lib. arb.* I, 6 (PL 32, 1229).

⁹⁴ AUGUSTIN, *De civ. Dei* IXX, 12 (PL 41, 640).

⁹⁵ Srov. *Sth* I-II, q. 93, a. 5.

⁹⁶ Srov. *Sth* I-II, q. 93, a. 2.

⁹⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* II, 1 (1103a25).

⁹⁸ AUGUSTIN, *De lib. arb.* I, 15 (PL 32, 1238).

⁹⁹ AUGUSTIN, *De catech. rud.* 18 (PL 40, 333).

glosa na tomtéž místě říká, že „pod zákonem je ten, kdo se varuje zlých skutků ze strachu před trestem, jímž hrozí zákon, a ne z lásky ke ctnosti“. A tak duchovní člověk není pod zákonem, protože plní zákon dobrovolně, z lásky, kterou do jeho srdce vlévá Duch svatý. – Za druhé lze onomu místu rozumět tak, že skutky člověka, který je veden Duchem svatým, jsou více dílem Ducha svatého než samotného člověka. Avšak Duch svatý stejně jako Syn¹⁰⁰ není pod zákonem. Proto takové skutky, pokud jsou Ducha svatého, nejsou pod zákonem. To dosvědčuje Apoštol slovy 2 Kor 3, 17: „Kde je Duch Páně, tam je svoboda“.

2. Smýšlení těla se nemůže podřizovat Božímu zákonu, pokud je činností (actio), protože naklání ke skutkům odporujícím Božímu zákonu. Ale podřizuje se Božímu zákonu, pokud je trpností (passio), protože zasluhuje trpět trest podle zákona Boží spravedlnosti. Přece však smýšlení těla v žádném člověku nevládne tak, aby zničilo veškeré dobro přirozenosti, a proto v člověku zůstává sklon jednak ve shodě s věčným zákonem. Neboť jak jsme řekli výše,¹⁰¹ hřích neničí dobro přirozenosti úplně.

3. Něco je udržováno v cíli i hýbáno k cíli jednou a toutéž příčinou. Tak tíže, která udržuje těleso v klidu na dolním místě, je také příčinou jeho pohybu na toto místo.¹⁰² Proto odpovídáme, že někteří zasluhují blaženost či neštěstí podle téhož věčného zákona, jímž jsou zachovávaní v blaženém či nešťastném stavu. Tedy jak blažení, tak zavržení jsou podřízeni věčnému zákonu.

Suma teologie I-II, q. 94, a. 2

Obsahuje přirozený zákon více příkazů, nebo jen jeden?

Zdá se, že přirozený zákon neobsahuje více příkazů, nýbrž jen jeden.

1. Zákon je druh příkazu, jak jsme řekli výše.¹⁰³ Kdyby tedy existovalo mnoho příkazů přirozeného zákona, plynulo by z toho, že existuje také mnoho přirozených zákonů.

2. Přirozený zákon vyplývá z přirozenosti člověka. Avšak lidská přirozenost jako celek je jedna, třebaže co do částí je mnohočetná. Buď tedy vzhledem k jedinstvu celku je jen jeden příkaz přirozeného zákona, anebo vzhledem k mnohosti částí lidské přirozenosti je takových příkazů mnoho. Pak ovšem by k přirozenému zákonu patřilo i to, k čemu člověka naklání smyslová snaživost.

3. Zákon je něco, co patří k rozumu, jak jsme řekli výše.¹⁰⁴ Ale v člověku je jen jeden rozum. Je tedy jen jeden příkaz přirozeného zákona.

Na druhé straně

Příkazy přirozeného zákona jsou v člověku k praktickým věcem v takovém vztahu jako první principy k věcem dokazování. Ale nedokazatelných principů je více. I příkazů přirozeného zákona je tedy více.

¹⁰⁰ Srov. *STh* I-II, q. 93, a. 4, ad 2.

¹⁰¹ Srov. *STh* I-II, q. 85, a. 2.

¹⁰² Podle Aristotelovy fyziky jsou některá tělesa svou povahou těžká (země, voda), jiná svou povahou lehká (vzduch, oheň). Každé těleso má své „přirozené místo“: těžká tělesa dole, lehká nahoře. Je-li těleso vzdáleno ze svého přirozeného místa, samo se pohybuje zpět na své přirozené místo.

¹⁰³ Srov. *STh* I-II, q. 92, a. 2.

¹⁰⁴ Srov. *STh* I-II, q. 90, a. 1.

Odpověď

Výše jsme řekli,¹⁰⁵ že příkazy přirozeného zákona jsou k praktickému rozumu v takovém vztahu jako první principy důkazů k teoretickému rozumu: jsou to principy samy sebou zřejmé.¹⁰⁶ Něco je samo sebou zřejmé dvojným způsobem: předně samo o sobě, za druhé pro nás. Věta je zřejmá sama o sobě, jestliže její predikát je obsažen v pojmu subjektu. Ovšem pro toho, kdo nezná definici subjektu, taková věta nebude sama sebou zřejmá. Například věta „Člověk je rozumová bytost“ je svou povahou zřejmá, neboť kdo řekne „člověk“, říká „rozumová bytost“. Ale pro toho, kdo neví, co je člověk, tato věta není sama sebou zřejmá. Proto, jak říká Boëthius,¹⁰⁷ některé axiomy neboli věty jsou samy sebou zřejmé obecně pro všechny. Jsou to věty, jejichž termíny jsou známé všem, jako „Každý celek je větší než jeho část“ nebo „Věci rovné jednomu a témuž jsou si rovné navzájem“. – Ale některé věty jsou samy sebou zřejmé pouze pro moudré, kteří rozumějí významu termínů takových vět. Například pro toho, kdo ví, že anděl není těleso, je zřejmé, že anděl není v místě cirkumskriptivně,¹⁰⁸ ale není to zřejmé pro nevědomé, kteří to nechápu.

V tom, co spadá do lidského poznání, je určitý řád. To, co poznáváme jako první, je jsoucno; pojem jsoucna je zahrnut ve všem, co poznáváme. Proto se první nedokazatelný princip zakládá na pojmu jsoucna a ne-jsoucna: totéž nelze zároveň tvrdit i popírat. Na tomto principu se zakládají všechny ostatní principy, jak říká Filosof ve 4. knize *Metafyziky*.¹⁰⁹ A jako jsoucno je to, co poznáváme jako první vůbec, tak dobro je to, co poznáváme jako první v praktickém rozumu, který je zaměřen na dílo. Neboť každý konající je činný pro nějaký cíl, který má povahu dobra. Dobro pak je to, co si všechny věci žádají. Proto prvním principem v praktickém rozumu je princip založený na pojmu dobra. A prvním příkazem přirozeného zákona je, že dobro je nutno konat a o ně usilovat a zla je nutno se varovat. Na tomto příkazu se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona, takže k příkazům přirozeného zákona patří konat všechno to, co praktický rozum přirozeně poznává jako lidské dobro, a varovat se všeho toho, co pokládá za zlo.

Dobro má povahu cíle, zlo pak povahu jeho opaku. Proto rozum přirozeně poznává jako dobro – a tedy jako to, co se má konat – všechno to, k čemu má člověk přirozený sklon.¹¹⁰ A opak toho poznává jako zlo – a tedy jako to, čeho je nutno se varovat. Podle řádu přirozených sklonů pak existuje řád příkazů přirozeného zákona. V člověku je především sklon k dobru podle přirozenosti, kterou má společnou se všemi substancemi, pokud si každá substance žádá zachovat vlastní bytí podle své přirozenosti. A podle tohoto sklonu patří k přirozenému zákonu to, čím se zachovává život člověka a čím se brání opaku. Za druhé je v člověku sklon k tomu, co mu náleží speciálněji podle přirozenosti, kterou má společnou s ostatními živočichy. A podle toho patří k přirozenému zákonu „to, co přirozenost naučila všechny živočichy“,¹¹¹ jako je spojení muže a ženy, výchova dětí apod. Za třetí je v člověku sklon k dobru podle přirozenosti jeho rozumu, jež je mu vlastní. Tak má člověk přirozený

¹⁰⁵ Srov. *STh* I-II, q. 91, a. 3.

¹⁰⁶ Zřejmé je to, čeho pravdivost je zjevná a nepochybná, co nepotřebuje vysvětlení nebo důkaz.

¹⁰⁷ Srov. BOETHIUS, *De Hebdom.* (pl 64, 1311).

¹⁰⁸ Podle Tomáše jsou tři způsoby, jak něco může být v místě. Hmotná tělesa jsou v místě *opisně* (circumscriptive), jsou místem jakoby opsána, neboť rozměry tělesa se kryjí s rozměry místa. Duchovní substance jsou v místě *ne-opisně*, neboť nemají tělesné rozměry shodné s rozměry místa. Jsou v místě tam, kde působí svou silou. Bůh je v místě *výsostně* (eminenter), neboť není vázán na místo ani svými rozměry, ani svým působením. Je všudypřítomný.

¹⁰⁹ Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* IV, 9 (1005b29).

¹¹⁰ Přirozeným sklonem se tu rozumí sklon totožný se samotnou přirozeností. Není to sklon získaný, který přistupuje k přirozenosti – například v podobě získaného habitu. Získaný sklon může být neuspořádaný a odporovat přirozenému zákonu, kdežto přirozený sklon je řád samotné přirozenosti. Srov. poznámku 78.

¹¹¹ *Digesta* I, I, I.

sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu a aby žil ve společnosti. A podle toho patří k přirozenému zákonu všechno, co se týká tohoto sklonu, např. aby se varoval nevědomosti, aby neurážel ty, s nimiž musí žít, a podobné věci, které k tomu patří.¹¹²

K námitkám

1. Všechny tyto příkazy přirozeného zákona mají povahu jednoho přirozeného zákona, pokud se vztahují k jednomu prvnímu příkazu.¹¹³
2. K přirozenému zákonu patří všechny sklony kterékoli části lidské přirozenosti – např. dychtivosti a vznětlivosti – pokud jsou řízeny rozumem, jak bylo řečeno v odpovědi. A podle toho jsou příkazy přirozeného zákona samy o sobě mnohé, ale mají jeden společný kořen.
3. Rozum je sice sám o sobě jeden, ale řídí všechno, co se týká člověka. A tak všechno, co rozum řídí, spadá pod zákon rozumu.

Suma teologie I-II, q. 94, a. 4

Je přirozený zákon jeden u všech lidí?

Zdá se, že přirozený zákon není jeden u všech lidí.

1. V Dekretu se říká, že „přirozené právo je to, co je obsaženo v zákoně a v evangeliu.“¹¹⁴ Ale to není společné všem lidem, protože, jak je psáno v Řím 10, 16: „ne všichni uposlechli evangelia“. Přirozený zákon tedy není jeden u všech lidí.
2. V 5. knize *Etiky* se říká, že „všechno, co je podle zákona, je spravedlivé“.¹¹⁵ Ale v téže knize čteme,¹¹⁶ že nic není tak obecně spravedlivé, aby se to u některých lidí nelišilo. Ani přirozený zákon tedy není jeden u všech lidí.
3. Výše jsme řekli,¹¹⁷ že k přirozenému zákonu patří to, k čemu člověk má sklon podle své přirozenosti. Ale různí lidé mají přirozeně sklon k různým věcem, jedni touží po rozkoši, druzí po počtách a jiní opět po jiných věcech. Přirozený zákon tedy není jeden u všech lidí.

Na druhé straně

Isidor v knize *Etymologie* říká: „Přirozené právo je společné všem národům.“¹¹⁸

Odpověď

Výše jsme řekli,¹¹⁹ že k přirozenému zákonu patří to, k čemu člověk má přirozený sklon. Mezi těmito věcmi je sklon vlastní člověku jednat podle rozumu. Rozum pak postupuje od obecného ke zvláštnímu, jak se říká v 1. knize *Fyziky*.¹²⁰ Ale po této stránce je rozdíl mezi

¹¹² Sama přirozenost není přirozený zákon. Z přirozenosti však vyplývají různé tendence podle různých „vrstev“ přirozenosti. Ale ani tyto tendence nejsou přirozený zákon, jen se jimi přirozený zákon vyjevuje: lidská mysl poznává přirozený zákon prostřednictvím přirozených sklonů. Přirozený zákon jsou tedy příkazy rozumu, v nichž rozum předkládá objekty přirozených tendencí jako cíle, k nimž člověk má směřovat.

¹¹³ To jest k příkazu: „Dobro je nutno konat, zla se varovat.“

¹¹⁴ *Decretum* I, 1.

¹¹⁵ ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* V, 1 (1129b12).

¹¹⁶ ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* V, 7 (1134b32).

¹¹⁷ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2; 3.

¹¹⁸ ISIDOR, *Etymol.* V, 4 (PL 82, 199).

¹¹⁹ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2; 3.

¹²⁰ Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 1 (181a16).

rozumem teoretickým (spekulativním) a rozumem praktickým. Spekulativní rozum se zabývá hlavně tím, co je nutné, tj. tím, co nemůže být jinak, než je. Proto jak jeho obecné principy, tak jeho zvláštní závěry obsahují pravdu bez všeho nedostatku. Naproti tomu praktický rozum se zabývá tím, co je nahodilé, jako jsou lidské skutky. Proto v jeho obecných principech je sice určitá nutná pravda, ale čím více se sestupuje k tomu, co je zvláštní, tím více přibývá nedostatků. Proto ve věcech spekulativních je pravda stejná u všech lidí jak v principech, tak v závěrech, třebaže někteří tuto pravdu poznávají jen v principech, které se nazývají axiomy, nikoli v závěrech. Naproti tomu ve věcech praktických je pravda či praktická správnost stejná u všech lidí pouze v tom, co je obecné, nikoli v tom, co je zvláštní. A těm, u nichž je správnost stejná i ve zvláštních věcech, není známa všem stejně.

Je tedy zřejmé, že pokud jde o obecné principy jak teoretického, tak praktického rozumu, je jejich pravda či správnost stejná u všech lidí a je známa všem stejně. Ale pokud jde o zvláštní závěry teoretického rozumu, jejich pravda je sice stejná u všech lidí, ale není všem stejně známa. Neboť u všech je pravdivé, že úhly trojúhelníka se rovnají dvěma pravým úhlům, ale není to známo všem lidem. A pokud jde o zvláštní závěry praktického rozumu, jejich pravda či správnost ani není stejná u všech lidí, ani není tam, kde je stejná, všem stejně známa. Tak je u všech lidí správné a pravdivé jednat podle rozumu. A z tohoto principu vyplývá jakoby zvláštní závěr, že svěřené věci se mají vrátit. To je opravdu ve většině případů pravdivé. Ale ve zvláštním případě se může stát, že vrátit věci je škodlivé, a tedy proti rozumu, např. kdyby někdo chtěl věci zpět, aby jich užil proti vlasti. A nejistota onoho principu by vzrůstala tím více, čím více bychom sestupovali k zvláštním případům, například když by bylo stanoveno, že svěřené věci se mají vrátit s určitými zárukami nebo určitým způsobem. Neboť čím více je dalších zvláštních podmínek, tím více způsoby se stává nejistým, zda je správné věci vrátit nebo nevrátit.

O přirozeném zákoně je tedy třeba říci, že pokud jde o jeho první obecné principy, je stejný u všech lidí jak co do správnosti, tak co do známosti. Ale pokud jde o zvláštní příkazy, jež jsou jakoby závěry z obecných principů, přirozený zákon je stejný u všech lidí jak co do správnosti, tak co do známosti, ve většině případů. Ale v některých případech může být vadný: jak co do správnosti – vlivem některých zvláštních překážek (neboť věci, které vznikají a zanikají, jsou v některých případech vlivem překážek vadné) –, tak co do známosti. Příčinou toho je, že někteří lidé mají rozum zkažený vášněmi nebo špatným návykem nebo špatným stavem přirozenosti.¹²¹ Například staří Germáni nepokládali loupež za nepravost, i když je výslovně proti přirozenému zákonu, jak píše Julius Caesar.¹²²

K námitkám

1. Citovaný výrok neznámá, že všechno, co je obsaženo v zákoně a v evangeliu, patří k přirozenému zákonu, neboť v zákoně a evangeliu se nachází mnoho věcí, jež jsou nad přirozeností. Ale to, co patří k přirozenému zákonu, je tam uvedeno úplněji. Proto Gracián po slovech „přirozené právo je to, co je obsaženo v zákoně a v evangeliu“ ihned dodává jako příklad: „jímž se každému přikazuje činit druhému, co chce, aby se činilo jemu, a zakazuje činit druhému, co nechce, aby se činilo jemu.“

¹²¹ Přirozeností, která je ve špatném stavu, se nemyslí přirozenost uvažovaná v její esenci (ta se nemění), ale přirozenost uvažovaná ve vztahu či schopnosti k něčemu. Lidská přirozenost jako taková má sklony bytostně dobré, neboť jsou totožné s přirozeností (srov. poznámku 249) a mají kořen v rozumu. Ale lidská přirozenost uvažovaná empiricky může mít v určité dílčí sociální skupině i sklony špatné. Teologové rozlišují „přirozenost“ a její různé stavy, např. prvotní stav (před pádem) a stav po pádu.

¹²² Srov. JULIUS CAESAR, *De bello Gallico* VI, 23.

2. Filosofův výrok se týká toho, co je přirozeně spravedlivé ne jako obecné principy, ale jako určité z nich vyvozené závěry, které jsou ve většině případů správné, ale v některých případech mají nedostatky.

3. Jako v člověku rozum vládne a přikazuje ostatním schopnostem, tak musí být řízeny podle rozumu všechny přirozené sklony patřící k jiným schopnostem. Proto všichni lidé obecně pokládají za správné, aby všechny sklony lidí byly řízeny rozumem.¹²³

Suma teologie I-II, q. 94, a. 5

Může být přirozený zákon měněn?

Zdá se, že přirozený zákon může být měněn.

1. K slovům Sir 17, 11: „Navíc jim dal vědění a zákon života,“ glosa říká: „Chtěl, aby byl napsán zákon litery, a tak aby byl opraven přirozený zákon.“¹²⁴ Ale to, co se opravuje, se mění. Přirozený zákon tedy může být měněn.

2. Zabití nevinného a také cizoložství a krádež jsou proti přirozenému zákonu. Ale vidíme, že Bůh tyto věci změnil: Abrahamovi přikázal, aby zabil svého nevinného syna, jak čteme v Gn 22, 2; Židům přikázal, aby si ponechali nádoby vypůjčené od Egyptanů, jak čteme v Ex 12, 35nn; a Ozeášovi přikázal, aby si vzal smilnou ženu, jak čteme v Oz 1, 2. Přirozený zákon tedy může být měněn.

3. Isidor v knize *Etymologie* říká, že „společné vlastnictví všech věcí a všeobecná svoboda patří k přirozenému právu.“¹²⁵ Ale vidíme, že tyto věci byly změněny lidskými zákony. Zdá se tedy, že přirozený zákon může být měněn.

Na druhé straně

V Dekretu se říká: „Přirozené právo existuje od stvoření rozumového tvora, nemění se s časem, ale zůstává beze změny“.¹²⁶

Odpověď

Změnu přirozeného zákona lze chápat dvojnásobně: Za prvé tak, že se k němu něco přidává. V tomto smyslu nic nebrání, aby byl přirozený zákon měněn, neboť k přirozenému zákonu bylo přidáno mnoho věcí prospěšných lidskému životu, a to jak Božím zákonem, tak lidskými zákony.¹²⁷

¹²³ Podle Tomáše „k přirozenému zákonu patří to, k čemu člověk má sklon podle své přirozenosti“ (q. 94, a. 4). Těchto sklonů je větší počet, protože lidská přirozenost má více „částí“ (viz q. 94, a. 4, ad 2). Tomáš rozlišuje tři základní „roviny“ lidské přirozenosti: rovinu prostého bytí, rovinu živočišného života a rovinu rozumového života (q. 94, a. 2). Podle Tomáše však tyto roviny za prvé nepředstavují tři samostatné či věcně oddělené „vrstvy“ člověka, nýbrž tvoří jednotu (srov. *STh* I, q. 76, a. 3; q. 75, a. 4). A za druhé sklony odpovídající prostému bytí a živočišné přirozenosti člověka jsou ve vlastním slova smyslu lidské, tj. jsou to sklony jsoucna a živočicha, jímž je člověk. Všechny tyto sklony člověka jsou „ponořeny“ do sféry rozumu a jsou proto skutečně lidské. (Srov. J. Maritain, *La loi naturelle*, s. 140, 152-153.)

¹²⁴ Glossa z Rabana (PL 109, 876).

¹²⁵ Ve 3. námítce a v odpovědi na ni Tomáš užívá podle Isidora termínu „přirozené právo“ jako synonyma termínu „přirozený zákon“. *Decretum* I, 5.

¹²⁶ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 4.

¹²⁷ Věci přidané k přirozenému zákonu patří k přirozenému zákonu jen odvozeně, ne absolutně. K přirozenému zákonu patří absolutně jen principy přirozeného zákona (absolutně obecné principy a nutné závěry z těchto

Za druhé lze změnu přirozeného zákona chápat tak, že se od něho něco odnímá, takže něco, co dříve bylo podle přirozeného zákona, přestane k němu patřit. V tomto smyslu je přirozený zákon naprosto nezměnitelný, pokud jde o první principy přirozeného zákona. Pokud jde o druhotné příkazy, které jsou, jak jsme řekli, jakoby zvláštní blízké závěry z prvních principů,¹²⁸ přirozený zákon se v uvedeném smyslu nemění tak, že by to, co přikazuje, přestalo platit ve většině případů. Ale ve zvláštních a řídkých případech se může měnit z některých speciálních příčin, které brání v zachování takových příkazů, jak jsme řekli výše.¹²⁹

K námitkám

1. O psaném zákoně se říká, že byl dán na opravu přirozeného zákona, buď proto, že psaný zákon dodal to, co přirozenému zákonu chybělo, nebo proto, že přirozený zákon byl v srdci některých lidí v některých věcech porušen, takže pokládali za dobré to, co je přirozeně špatné, a taková nepravost potřebovala nápravu.¹³⁰

2. Přirozenou smrtí umírají všichni lidé, vinní i nevinní. Tuto přirozenou smrt působí Boží moc pro prvotní hříchy, jak čteme v 1 Sam 2, 6: „Hospodin usmrcuje i obživuje.“ A proto může být na Boží příkaz bez jakékoli nespravedlnosti způsobena smrt kterémukoli člověku, vinnému i nevinnému. Podobně cizoložství je pohlavní styk s ženou někoho druhého, která je mu určena podle Bohem daného zákona. Tedy pohlavní styk s ženou na základě Božího příkazu není ani cizoložství, ani smilstvo. Stejně je tomu s krádeží, což je odnětí cizí věci. Když někdo bere nějakou věc na základě příkazu Boha, který je pánem všech věcí, nebere ji proti vůli jejího pána, což by byla krádež. Tedy cokoli Bůh přikazuje, je tím samým náležitě. A platí to nejen ve věcech lidských. Také cokoli se děje od Boha ve věcech přírodních, je jistým způsobem přirozené, jak jsme řekli výše.¹³¹

3. Něco patří k přirozenému právu dvojím způsobem. Předně proto, že k tomu naklání přirozenost, například že druhému se nemá činit bezpráví. Za druhé proto, že přirozenost nestanoví opak, například bychom mohli říci, že k přirozenému právu patří, že člověk je nahý, protože přirozenost mu nedala oděv, ale šaty jsou výtvozem umění.¹³² V tomto smyslu se říká, že „společné vlastnictví všech věcí a všeobecná svoboda“ patří k přirozenému právu, protože rozdělení vlastnictví a služebnost nestanovila přirozenost, ale k prospěchu lidského života rozum lidí. A tedy ani v tomto případě nebyl přirozený zákon změněn, leč přidáním.

principů). O vztahu lidského zákona k přirozenému zákonu viz q. 95, zvláště a. 2. O vztahu Božího zákona k přirozenému zákonu viz q. 100, zvláště a. 1.

¹²⁸ Srov. přehled mravních příkazů v závěru úvodní studie.

¹²⁹ Tomáš odkazuje na předchozí článek, kde se mluví o vrácení svěřené věci. Z toho je patrné, že se v těchto případech zákon vlastně nemění: mění se situace („látka“), na niž se zákon aplikuje, a proto přestává být jeho předmětem.

¹³⁰ Psaným zákonem se tu myslí Boží zákon. O potřebě Božího zákona viz q. 91, a. 4.

¹³¹ Srov. *STh* I, q. 105, a. 6 ad 1; Ani se nezměnil zákon, ani lidé neporušili příkazy přirozeného zákona. V daných případech by aplikace příkazů přirozeného zákona byla nerozumná a neetická, protože zde zasahuje sám Bůh: uděluje příkaz a ten je tím samým mravný. Bůh tu nejedná jako zákonodárce, ale jako nejvyšší původce a vládce všech věcí. Je sám původcem řádu ve věcech a všechno, co koná, vychází z jeho svrchované moudrosti a svobody. Proto všechno, co pochází od Boha, je v tomto smyslu přirozené. (M)

¹³² Člověk není jako zvířata od přirozenosti chráněn proti vlivům klimatu. – Uměním se myslí zručnost, řemeslná dovednost.

Suma teologie I-II, q. 94, a. 6

Může být přirozený zákon vyhlazen ze srdce člověka?

Zdá se, že přirozený zákon může být vyhlazen ze srdce člověka.

1. Ke slovům Řím 2, 14 „Jestliže pohané, kteří nemají zákon“ atd. glosa říká, že „zákon spravedlnosti, který byl vyhlazen hříchem, je vepsán do nitra člověka, když je obnoven milostí“.¹³³ Ale zákon spravedlnosti je přirozený zákon. Přirozený zákon tedy může být vyhlazen.
2. Zákon milosti je účinnější než přirozený zákon. Ale zákon milosti je ničen vinou. Mnohem spíše tedy může být zničen přirozený zákon.
3. To, co stanoví zákon, je prezentováno jako spravedlivé. Ale lidé stanovili mnoho věcí proti přirozenému zákonu. Přirozený zákon tedy může být vyhlazen v srdci lidí.

Na druhé straně

Augustin ve 2. knize *Vyznání* říká: „Tvůj zákon je vepsán v lidských srdcích a nemůže ho zničit ani lidská zloba.“¹³⁴ Ale zákon, který je vepsán v lidských srdcích, je přirozený zákon. Tedy přirozený zákon nemůže být zničen.

Odpověď

Výše jsme řekli,¹³⁵ že k přirozenému zákonu patří za prvé určité velmi obecné příkazy, které jsou známy všem, za druhé pak určité druhotné, méně obecné příkazy, jež jsou jakoby blízké závěry z principů. Pokud jde o ony obecné principy, přirozený zákon nemůže být obecně vzato z lidských srdcí nijak vyhlazen. Ale v jednotlivých případech je přece ničen, pokud rozumu při aplikaci obecného principu na jednotlivé jednání překáží žádostivost nebo nějaká jiná vášně, jak jsme řekli výše.¹³⁶ Pokud jde o ostatní, sekundární příkazy, přirozený zákon může být vyhlazen ze srdcí lidí buď působením špatných názorů (tak dochází k omylům v nutných závěrech i v teoretické oblasti), nebo působením špatných obyčejů a zkažených habitů, jako například, když někteří nepokládají loupež nebo nepřirozené neřesti za hříchy, jak o tom svědčí i Apoštol v Řím 1, 24nn.

K námitkám

1. Vina ničí přirozený zákon v jednotlivých případech, nikoli obecně, leda snad pokud jde o sekundární příkazy přirozeného zákona, a to způsobem, o němž jsme mluvili v odpovědi.
2. Milost je sice účinnější než přirozenost, ale přirozenost je pro člověka více esenciální, a proto trvalejší.
3. Uvedený argument platí o sekundárních příkazech přirozeného zákona, proti nimž někteří zákonodárci vydali některá ustanovení, jež jsou nespravedlivá.

¹³³ *Glossa ordin.* VI, 7 (PL 191, 1345).

¹³⁴ AUGUSTIN, *Conf.* II, 4 (PL 32, 678).

¹³⁵ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 4; 5.

¹³⁶ Srov. *STh* I-II, q. 77, a. 2.