

UNIVERZITA PARDUBICE

Filozofická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2019

Mgr. Bc. Vladimír Zeman

UNIVERZITA PARDUBICE

Filozofická fakulta

Mgr. Bc. Vladimír Zeman

**Filosofický a theologický přínos
Josefa Pospíšila (1845–1926)**

**Philosophical and Theological Contribution
of Josef Pospíšil (1845–1926)**

disertační práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.

Pardubice 2019

Bibliografická citace

ZEMAN, Vladimír. *Filosofický a theologický přínos Josefa Pospíšila (1845–1926)*. Pardubice, 2019. Disertační práce. Univerzita Pardubice. Vedoucí práce Aleš Prázný. 137 s.

Počet znaků (včetně mezer a poznámek pod čarou): 400 000 + přílohy 17 s; celkem 461 000 znaků

Anotace

Tato disertační práce pojednává o díle moravského novotomisty Josefa Pospíšila (1845–1926) s ohledem na jeho přínos ve filosofii a theologii. Analýza je provedena sondou do tří velkých témat v jeho díle, která Pospíšil řeší značně odlišně od Tomáše Akvinského a klasické tomistické tradice. Prvním tématem je pojetí nekonečna a rozdělení typů nekonečnosti. Kromě uchopení nekonečnosti u Aristotela a Tomáše Akvinského je zkoumána nekonečnost v díle Franze Eggera a Alberta Stöckla, ze kterých Pospíšil bezprostředně vychází. Dále je provedeno posouzení Pospíšilova pojetí nekonečnosti a jeho theologické důsledky. Druhé téma je vztah Božího spolupůsobení a lidské svobody. Pospíšil se v duchu molinistické tradice staví do řad odpůrců fyzické premoce. Proto je rovněž kriticky srovnána fyzická premoce v podobě zastávané klasickým tomismem s jejím pojetím u Pospíšila. Rovněž je provedena kritika Pospíšilovy argumentace. Třetím tématem je otázka možnosti existence věčného stvořeného světa. Proti kladné odpovědi Tomáše Akvinského je představeno a analyzováno záporné stanovisko Pospíšila, které je důsledkem jeho pojetí nekonečnosti.

Klíčová slova

Filosofie, theologie, novotomismus, brněnský alumnát, nekonečno, svoboda, fyzická premoce, stvoření, věčnost

Title

Philosophical and Theological Contribution of Josef Pospíšil (1845–1926)

Annotation

This dissertation deals with the work of the Moravian Neo-Thomist Josef Pospíšil (1845–1926) with regard to his contribution to philosophy and theology. The analysis is conducted by research of three major issues in his work, which Pospíšil solves considerably differently than Thomas Aquinas and the classical Thomist tradition. The first issue is the concept of infinity and the division of types of infinity. In addition to the understanding of infinity in Aristotle and Thomas Aquinas, the infinity is explored in the works of Franz Egger and Albert Stöckl, from whom Pospíšil comes forth. Then the Pospíšil's conception of infinity and its theological consequences are reviewed. The second issue is the relation between God's interaction and human freedom. In the spirit of the Molinist tradition, Pospíšil ranks among the opponents of physical premotion. That is why the physical premotion in classical Thomism and its conception in Pospíšil's works is also critically compared. There is also a critique of consistence of Pospíšil's argumentation. The third issue is the question of the possibility of the existence of the eternal created world. A negative opinion of Pospíšil, which is a consequence of his conception of infinity, is presented and analyzed against the positive answer of Thomas Aquinas.

Keywords

Philosophy, theology, Neo-Thomism, Preist seminary of Brno, infinity, freedom, physical premotion, creation, eternity

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl co nejsrdečněji poděkovat všem, kteří mi jakkoliv pomohli při mém studiu i při psaní této disertační práce. Zejména chci poděkovat své ženě Anežce a svým rodičům za veškerou lásku a všemožnou podporu. Též patří poděkování vedoucímu této práce panu doc. PhDr. Aleši Práznému, Ph.D., za jeho rady a povzbuzení v průběhu celého studia. Další významné poděkování vyslovuji paní Mgr. Lence Klaškové, knihovnici Diecézní knihovny Biskupství brněnského za pomoc při dohledávání pramenů a literatury.

Prohlášení

Prohlašuji, že tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Novém Městě na Moravě dne 28. 8. 2019

Mgr. Bc. Vladimír Zeman

Obsah

ÚVOD	8
1 NEKONEČNO A JEHO DRUHY V DÍLE JOSEFA POSPÍŠILA	9
1.1 Stručný přehled dějin pojmu nekonečna	9
1.1.1 Anaximandrovo apeiron	9
1.1.2 Zenónovy paradoxy	10
1.1.3 Aristotelés o nekonečnu	11
1.1.4 Nekonečno u Tomáše Akvinského	14
1.1.5 Recepce Aristotelova potenciálního nekonečna	15
1.1.6 Nekonečno aktuální uvažované o Bohu	17
1.1.7 Nekonečno aktuální v určitém ohledu	17
1.1.8 Novotomisté o nekonečnosti	18
1.1.9 Franz Egger	18
1.1.10 Albert Stöckl	19
1.1.11 Další komentáře novotomistů	21
1.1.12 Dílčí závěr	21
1.2 Nekonečno u Josefa Pospíšila	22
1.2.1 Nekonečno potenciální a aktuální	22
1.2.2 Nekonečno v matematickém a metafyzickém smyslu	24
1.2.3 Zamyšlení nad Pospíšilovým dělením nekonečnosti	25
1.2.4 Nekonečné jsoucno (<i>ens infinitum</i>) a otázka <i>infinitum secundum quid</i>	26
1.2.5 Theologická aplikace <i>infinitum secundum quid</i>	28
1.2.6 Pospíšilův výklad nekonečného daru z hlediska teologie	30
1.2.7 Posouzení Pospíšilova vyjadřování o nekonečnu v teologii	32
1.2.8 Bytost všeobecná (<i>ens in genere, ens universale</i>)	35
1.2.9 <i>Ens universale</i> u Tomáše Akvinského	38
1.2.10 Dílčí závěr	38
1.3 Exkurs: Pospíšilova aplikace nekonečnosti v Kosmologii	40
1.3.1 Analýza výskytů slova „nekonečno“ a jeho derivátů a jejich syntéza podle významů	40
1.3.2 Pravidla a výsledky analýzy	40
1.3.3 Stanovení pravidel třídění	40
1.3.4 Kvantitativní zastoupení skupin výpovědí o nekonečnu	42
2 OTÁZKA BOŽÍHO SPOLUPŮSOBENÍ A LIDSKÉ SVOBODY V DÍLE JOSEFA POSPÍŠILA	43
2.1 Deterministické a libertariánské tendence v dějinách filosofie	43
2.1.1 Aristoteléské kořeny svobodného rozhodnutí	44
2.1.2 Tomášova nauka o spolupráci Boží s činností druhotných příčin	46
2.1.3 <i>Delectatio victrix</i> a mravní pohnutka	50
2.1.4 Nauka tomistů o fyzické premoci	51
2.1.5 Theologická <i>corrolaria</i> fyzické premoce	52
2.1.6 Stručné představení molinistického konceptu konkursu svobody a Božího působení	54
2.1.7 Theologické důsledky molinismu	56
2.2 De concursu divino u Josefa Pospíšila	57
2.2.1 Základní poznámky k Božím spolupůsobení	58
2.2.2 Námitky proti spolupůsobení a jejich vyvracení	60
2.2.3 Boží kauzalita v činnostech	63

2.2.4	Pospíšil o fyzické premoci	65
2.2.5	Předchůdnost a současnost	66
2.2.6	Fyzická premoce jakožto vnitřní disponující síla	67
2.2.7	Movet insuperabili virtute	68
2.2.8	Dílčí závěr	70
2.3	Pospíšilovy argumenty proti fyzické premoci	70
2.3.1	Sensus compositus et sensus divisus	71
2.3.2	Determinatio ad unum	75
2.3.3	Fyzická premoce a Tomáš Akvinský	77
2.3.4	Pospíšilova syntéza Tomášovy nauky	80
2.4	Vlastní pokus o syntézu v otázce fyzické premoce a lidské svobody	81
2.4.1	Predeterminace ze strany Boží	81
2.4.2	Lidská svoboda	82
2.4.3	Gnoseologická bariéra	84
3	ARGUMENTACE PROTI VĚČNÉMU STVOŘENÍ U JOSEFA POSPÍŠILA	85
3.1	Základní pojmy	85
3.1.1	Svět a vesmír	85
3.1.2	Hmota a věčnost	86
3.1.3	Stvoření jako akt a jako výtvar	86
3.1.4	Věčné stvoření	87
3.2	O možnosti věčného světa u Tomáše Akvinského	87
3.2.1	Význam otázky	88
3.2.2	Spis <i>De aeternitate mundi</i>	88
3.2.3	Věčné stvoření v <i>Summě theologické</i>	89
3.2.4	Věčné stvoření v <i>Quaestiones disputatae de potentia</i>	90
3.2.5	Věčné stvoření v <i>Summě proti pohanům</i>	90
3.3	Věčné stvoření u Josefa Pospíšila	91
3.3.1	Věčné stvoření je prý možné	92
3.3.2	Věčné stvoření je vnitřně rozporný pojem	93
3.3.3	Věčné stvoření není nutné	98
3.4	Zhodnocení Pospíšilova rozboru pojmu věčného stvoření	100
3.4.1	Čas není bez počátku a míry	100
3.4.2	Všestranná aktuální ukončenost stvořeného světa	102
3.4.3	Transcendence Boha vůči stvoření	103
ZÁVĚR		105
BIBLIOGRAFIE		115
	Díla Josefa Pospíšila	115
	Aristotelovy spisy	115
	Spisy Tomáše Akvinského	116
	Sekundární literatura	116
PŘÍLOHA 1 – „POLOŽIL ZÁKLADY, NA NICH STAVĚLI JINÍ“. NÁRYS ŽIVOTNÍHO PŘÍBĚHU FILOSOFA A TEOLOGA JOSEFA POSPÍŠILA (1845–1926)		121

Mládí	121
Biskupský alumnát a František Sušil	122
Profesor Pospíšil	126
Ve službách diecéze	128
PŘÍLOHA 2 – ODBORNÁ BIBLIOGRAFIE JOSEFA POSPÍŠILA	132
Monografie	132
Publikační činnost časopisecká	133
Sekundární literatura o Josefu Pospíšilovi a jeho díle od jeho současníků	134
PŘÍLOHA 3 – STATUS QUAESTIONIS – STAV BĀDÁNÍ O JOSEFU POSPÍŠILOVI	135

Seznam schémát a tabulek

Schéma č. 1: Rozdělení typů nekonečna dle Tomáše Akvinského.	18
Schéma č. 2: Rozdělení typů nekonečna dle Franze Eggera.	19
Tabulka č. 1: Rozdělení typů nekonečna dle Alberta Stöckla.	20
Tabulka č. 2: Rozdělení typů nekonečna dle Josefa Pospíšila.	25
Schéma č. 3: Simplifikované rozdělení typů nekonečna u Josefa Pospíšila.	25
Schéma č. 4: Pospíšilovo rozdělení jsoucna (jestoty).	36
Tabulka č. 3: Srovnání extenzí pojmů jednotlivých druhů nekonečna.	39
Tabulka č. 4: Procentuální zastoupení skupin výpovědí o nekonečnu v Kosmologii.	42
Tabulka č. 5: Konkordance výpovědí o Božím spolupůsobení a fyzické premoci v <i>Kosmologii a Katolické věrouce III.</i>	58
Tabulka č. 6: Námitky proti Božímu spolupůsobení a jejich vyvracení u Pospíšila.	61
Tabulka č. 7: Tabulka pravdivostních hodnot doxologické tautologie	63
Schéma č. 5: Tomistické pochopení <i>sensus compositus</i> a <i>sensus divisus</i>	74
Schéma č. 6: Pospíšilovo pochopení <i>sensus compositus</i> a <i>sensus divisus</i>	75
Schéma č. 7: Molinistické představení Božího spolupůsobení	76
Tabulka č. 8: Srovnání děl J. Pospíšila a M. De Maria v ohledu popírání fyzické premoce	78
Tabulka č. 9: Pospíšilovy argumenty proti věčnému stvoření	98

Úvod

Josef Pospíšil (1845–1926) je jedním z prvních českých novotomistů. Jeho pedagogická činnost v brněnském kněžském alumnátu a jeho publikace značně akcelerovaly rozšíření novotomismu v českém jazykovém prostředí.¹

Dílem Josefa Pospíšila se již před námi někteří autoři zabývali, ale činili tak zejména s ohledem na jeho theologické myšlení, zatímco jeho filosofie zůstává do velké míry odbornými badateli nedotčena či popsána pouze velice zevrubně v textech o dějinách české filosofie. V tomto ohledu je tato disertační práce prvním větším pokusem Pospíšilovo filosofické myšlení hlouběji reflektovat a tak poněkud splatit dluh, který vůči němu česká filosofie a theologie má.²

Určitým motivem k napsání této práce byla pro mě slova prof. Ctirada Václava Pospíšila, který často připomíná, že mnozí čeští theologové si zaslouží hlubší pozornost a že jejich díla v sobě dosud skrývají neprobádané myšlenkové bohatství. Při zkoumání díla jednoho z nich – Josefa Pospíšila – jsem spatřoval, že tato neprobádanost se ještě ve větší míře vztahuje k jeho filosofickému dílu.

Předkládaná disertační práce je sondou do Pospíšilovy filosofie, avšak se značnými přesahy do theologie, protože celé jeho dílo filosofické dílo je tvořeno jako propedeutika k theologii. Tři velká témata, na která se v práci soustředíme, byla zvolena proto, že nejsou v plné míře pouhou recepcí Tomáše Akvinského, ale snaží se s jeho myšlením a s různými směry jeho následovníků polemizovat či promýšlet svou vlastní odůvodněnou odpověď. V práci jsou zkoumány závěry, ke kterým Pospíšil dochází, s ohledem na to, co je v nich skutečně nového či na základě jakých autorů k daným závěrům dochází.

Prvním tématem je různé rozdělení typů nekonečnosti, které má potom důsledky v dalším uvažování toho kterého autora s ohledem na kosmologii a teodiceu podle toho, jakým způsobem se nekonečnost predikuje světu a Bohu.

Druhým tématem je vztah Boží všemohoucnosti a lidské svobodné vůle. Zde se potom více soustředíme Pospíšilovo konfrontování teorie fyzické premoce představované klasickým tomismem zejména dominikánské školy.

Třetím tématem je otázka možnosti věčného stvoření, ve které se Pospíšil na základě jiného chápání nekonečnosti rozchází s Tomášem představovaným řešením, přičemž se více odkrývá Pospíšilovo chápání času.

Při zkoumání jednotlivých témat v práci se je snažíme zachytit v jejich historickém vývoji s ohledem na Aristotela a zejména na Tomáše Akvinského. Dále se zabýváme způsobem jejich prezentace u těch autorů, ze kterých Pospíšil nejvíce vycházel. Následně je představena vlastní Pospíšilova interpretace otázky, která je s uvedením pramenů již do určité míry odpovědí po jejím původu. Provedené zkoumání slouží jako základ pro zdůvodnění a syntetickou systematizaci Pospíšilova řešení, které zároveň vystavujeme kritice s ohledem na správnost interpretace pramenů, logickou konsistenci a důslednost aplikace přijatých principů. Rovněž se podle možností zabýváme z dané pozice vyplývajícími důsledky pro theologii.

¹ Životopis Josefa Pospíšila je obsažen v příloze č. 1, jeho odborná bibliografie tvoří přílohu č. 2.

² Více ke *status quaestionis* – míře probádání Pospíšilova díla v příloze č. 3.

1 Nekonečno a jeho druhy v díle Josefa Pospíšila

Význam ideje nekonečna hraje významnou roli ve filosofické argumentaci Josefa Pospíšila podobně, jako tomu je u jiných tomistů. V jeho případě se chápání nekonečna aplikuje v širší míře na popis vztahu Stvořitele, který je jediný nekonečný, a stvoření, které vždy podléhá konečnosti s ohledem na místo, čas a další akcidenty. Ačkoliv potence stvořených bytostí zůstávají nekonečné (např. mohou být na tom či onom místě v tom či onom stavu), zároveň nemohou být reálně přítomny všude (tj. na nekonečně mnoho místech, ve všech možných stavech). Pospíšil tak vykresluje ve své argumentaci základní rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením. Přesvědčení o nerealizovatelnosti nekonečna či nekonečného počtu však je možné uvažovat s ohledem na nekonečnou velikost předmětů či časových okamžiků, ale také na jejich nekonečnou malost, resp. dělitelnost do nekonečna. Filosoficky erudovanému čtenáři se hned vybaví klasické kapitoly o Zenónových aporiích o Achilleovi snažícím se dohonit želvu nebo o letícím šípu. Názor Pospíšilův se ovšem spíše opírá o tomismem přebíraný Aristotelův výklad nekonečna, který je obsažen zejména v jeho *Fyzice*.

Vyvstává zde otázka, do jaké míry je Pospíšilova argumentace o nekonečném a konečném počtu převzata více méně beze změny z díla Aristotelova a Tomášova. Je však třeba zmínit, že tato argumentace je konfrontována s poznatky přírodních věd konce 19. století a hraje velkou roli při Pospíšilově usuzování o vesmíru, jeho vzniku a složení též v souvislosti s posuzováním atomismu či obecněji řečeno teorii o složení látky z již dále nedělitelných částic. Přestože současná kvantová fyzika a chemie již bádá v nesrovnatelně hlubších detailech, neznamená to, že by řešení otázek filosofie přírody (kosmologie) bylo již nalezeno.

V této kapitole se nejprve soustředíme na dějinný vývoj pojmu nekonečna, potom budeme posuzovat vlastní Pospíšilovo chápání nekonečna s ohledem na prameny, odkud vycházel. Součástí této kapitoly je také exkurs, který zkoumá, v jakém smyslu se s jakou frekvencí o nekonečnu Pospíšil vyjadřuje.

1.1 Stručný přehled dějin pojmu nekonečna

Nejprve bude tedy nutné uvést příslušné Aristotelovy a Tomášovy pasáže o nekonečnu, aby bylo možné odtud lépe posuzovat to, co z ideje konečného a nekonečného vyvozuje Pospíšil v logice, ontologii, kosmologii, filosofické antropologii i etice. Ovšem ještě před tímto vším je třeba připomenout, že otázka neomezenosti a nekonečnosti provází antickou filosofii snad od jejích počátků, a tak se sluší nejprve zmínit Anaximandrovo učení o ἄπειρον.

Proto bude tato kapitola věnovat dějinnému vývoji filosofické ideje nekonečna u vybraných myslitelů, aby tak více vyniklo, na čem ve své úvaze Pospíšil staví. Po Anaximandroví bude následovat krátký výklad pohybových aporií Zenóna z Eleje s odkazem na nekonečnou dělitelnost. Dále se budeme věnovat komentářům k těmto aporiím a výstavbě vlastní teorie o nekonečnu v Aristotelově *Fyzice*. Recepce Peripatetika dále přiblížíme prizmatem filosofie Tomáše Akvinského, který však také hloubá o nekonečnu s ohledem na nejvyšší jsoucnost. Poslední zastávkou této dějinné výpravy bude posouzení nauky o nekonečnu dvou novotomistů Franze Eggera a Alberta Stöckla, ze kterých Josef Pospíšil nejvíce vychází.

1.1.1 Anaximandrovo apeiron

Anaximandros (nar. okolo 610 př. n. l.) při hledání pralátky odmítá Thaletův názor, že by touto pralátkou byla jakási „pravoda“, protože to již samo jí dává nějaké určení. Proto hledá látku zcela bez mezí (πέρας) a tuto látku nazývá ἄπειρον. Tato nekonečná, neomezená, neurčená, neuspořádaná a

věčná látka tvoří základ pro jakoukoliv další určitou látku. Z ní se všechno vymezuje, vyhraničuje, určuje. Pojem ἄπειρον později zdomácněl v řecké filosofii pro vyjádření nekonečna.³

U pythagorejců se pojem ἄπειρον aplikuje na měření, čímž získává význam nezměřeného či nezměřitelného a nepojí se tak jen s kvalitativními vlastnostmi věcí, ale zejména s kvantitou a matematickou vyčíslitelností, resp. geometrickou znázornitelností.⁴

1.1.2 Zenónovy paradoxy

Filosof školy eleatské Zenón (nar. okolo 500 př. n. l.) proslul svými sofismatickými aporiemi, kterými popíral skutečnost pohybu právě s odkazem na nekonečnou pomyslnou dělitelnost prostoru: Achilles dohánějící želvu musí nejprve doběhnout do místa, odkud želva vycházela, než odtud bude moci pokračovat do místa, kde je želva. Ovšem za tu dobu, než tam Achilles doběhne, popojde želva o jistý kus dále. A nebohý Achilles musí znovu nejprve doběhnout na místo, kde želva byla, než bude moci doběhnout želvu. Tento logický postup by trval donekonečna (tzv. regressus ad infinitum, nekonečný regres). Kdyby se Achilles pohyboval, musel by urazit nekonečně mnoho úseků cesty, než by želvy dosáhl, a proto by ji nemohl dohonit. Ovšem z pozorování je zřejmé, že Achilles želvu dohonit může, tedy se zdá podle Zenóna pochybná samotná idea pohybu, která se v tomto jeho paradoxu ukazuje jako mylná konstrukce.

Podobně paradox o letícím šípu má ukázat nemožnost pohybu: Vystřelený šíp nejprve musí proletět polovinu vzdálenosti k terči, než dosáhne terče samotného. Avšak z této poloviční vzdálenosti musí potom uletět zase její polovinu, než bude moci urazit tu zbývající, a tak donekonečna. Vlastně musí šíp opět urazit za konečnou dobu nekonečně úseků, což se zdá nemožné.

Aristotelés se k Zenónovým paradoxům vyjadřuje v VI. knize *Fyziky*, když upozorňuje, že sice prostor i čas jsou myslitelné v jejich nekonečné velikosti a dělitelnosti, ale Zenónův klam spočívá ve spojení časovosti s nekonečným počtem vzdáleností, a tak vnucuje představu nekonečného počtu časových okamžiků.⁵

Josef Kratochvil⁶ uvádí k Zenónovi následující komentář: „Sofisma toto i ostatní, jež uvádí, se vyvrátí rozlišením mezi dělitelností do nekonečna a skutečným rozdělením na konečné části.“⁷ Kratochvilově

³ Srov. D. MACHOVEC, *Dějiny antické filosofie*, s. 9. Pro hlubší vhled do pojmu ἄπειρον doporučujeme publikaci: R. KOČANDRLE, *Apeiron Anaximandra z Milétu*, kde je rozebrána rovněž Aristotelova recepce tohoto pojmu zejména ve III. knize *Fyziky* (s. 29–41), ovšem pouze z pohledu nekonečna potenciálního jakožto vlastnosti materiálních substancí. Dále stojí za uvedení pochybnost, zda originální Anaximandrovo ἄπειρον bylo adjektivem jakožto vlastnost nebo substantivem (τὸ ἄπειρον) jakožto nekonečná podstata (s. 53–54).

⁴ Srov. pozn. 318 Antonína Kříže k *Fyz.* III, 4, 203a in: ARISTOTELÉS, *Fyzika*, s. 293.

⁵ ARISTOTELÉS, *Fyzika*, VI, 2, 233a 22–34: „Proto také důvod, uvedený Zénónem, má v sobě něco nepravdivého, že by neomezené nemohlo v omezeném čase projít nebo se dotknout neomezeného v jeho jednotlivých částech. Neboť jak délka, tak také čas a vůbec vše, co je spojité, nazývá se neomezeným v dvojitým významu, buď z hlediska dělení, nebo co do krajních konců. To tedy, co jest neomezené z hlediska kvantity, nemůže se dotknout vůbec ničeho v omezeném čase, to však, co je neomezené z hlediska dělení, ano, neboť právě čas jest neomezený v tomto smyslu. A tak je možno projít neomezeným v neomezeném a nikoli v omezeném čase a dotýkat se neomezeného neomezeným, nikoli však omezeným. Podle toho nemůže ani neomezené projít neomezeným v omezeném čase, ani v neomezeném čase omezené, nýbrž jak, je-li čas neomezený, bude také velikost neomezená, tak, je-li taková velikost, tedy i čas.“ Srov. tamtéž VI, 9; VII, 5; VIII, 8.

⁶ Moravský filosof a medievalista (1882–1940), který byl znalcem zejména dějin filosofie. Je zde citován, protože sleduje vývoj filosofického myšlení z pohledu aristotelsko-tomistického, ale s patřičným respektem k názorové pluralitě jiných směrů.

⁷ J. KRATOCHVIL, *Meditace věků I. Dějinný vývoj filosofického myšlení*, s. 51.

argumentu je patrné Aristotelovo *nekonečno potenciální*,⁸ neboť prostor je možné v myšlení stále dále a dále dělit na menší části. To ovšem vůbec neznamená, že je na ně prostor takto rozdělen. I při prezentaci Zenónových paradoxů nemůžeme tuto prezentaci realizovat úplně, ale vždy jenom ukážeme či popíšeme několik základních fází, ale těch nekonečně mnoho zůstává nadále skryto ve slovech: „a tak dále až do nekonečna“.

Josef Pospíšil se Zenónovým paradoxům nikde výslovně nevěnuje, ale je možné uvést jeho názor na pohyb, který by mohl dané paradoxy lépe vysvětlit. Pohyb je totiž uvažován podle Aristotela jako přechod z potence do uskutečnění (do aktu, konu), pohyb je aktualizací. Dokud pohyb probíhá, je stále ještě ve fázi aktualizace:

Co se pohybuje, jest podle nauky Aristotelovy jednak již v konu, jednak ještě v potenci. Jest v konu, pokud ze stavu klidu (z možnosti pohybu) vychází, a jest v potenci, pokud ještě posledního terminu (výmezu) pohybu jakožto cíle nedošlo. Pohyb jest sice skutečností, ale skutečností takovou, která ještě svého dovršení a dokonání nedosáhla.⁹

K tomu je uveden také příslušný odkaz na Tomáše Akvinského: „*Motus autem non est ens completum, sed via ad ens, quasi medium inter potentiam puram et actum purum*“¹⁰ Protože pohyb je cestou (via) a prostředkem (medium), je důležité také uvést mezi (inter) čím tento pohyb probíhá. A proto má pohyb svůj termín „a quo“ – odkud, a „ad quem“ – kam. Uchopí-li se pohyb takto, je nutné, aby se prošla celá dráha od prvního termínu ke druhému, přičemž vytknout střední člen je možné kdekoliv na prošlé dráze nebo střední člen vůbec nevytýkat, protože pohyb je i tak uchopen již za své termíny. Označujeme-li nějaký střední člen v jakékoliv vzdálenosti, vybíráme jeden (či několik) z potenciálně nekonečného počtu. Ovšem pro vytyčení středního členu je již třeba pohyb „držet“ za jeho termíny. Obtíž, která nastává u Zenóna je právě taková, že se snaží uchopit pohyb za jeho neukončený konec a nikoliv za konec, ke kterému směřuje (terminus ad quem).

Pojem pohybu se tak jeví vhodným k popisu přechodových stavů nejen při lokomoci, ale také při změnách akcidentálních změn věcí jako zejména kvality a kvantity.¹¹ Pro změny substanciální se užívá v aristotelické tradici pojmů *vznik a zánik* (*generatio et corruptio*; γενεσις και φθορά).¹²

1.1.3 Aristotelés o nekonečnu

Uvážíme-li, jak uvažuje o nekonečnu Aristotelés, setkáme se s tímto pojmem hned na prvních stránkách jeho *Fyziky*, když nastiňuje otázku, kolik věcí je na světě, zda je jedna či více. Je-li jich více, zda jejich počet je konečný nebo nekonečný.¹³ Myslel-li by se svět jakožto jediná věc ve smyslu kontinuálního prostředí, mohla by být dělitelná do nekonečna. Podobně pohyb je s nekonečnou dělitelností spjat ve své definici, poněvadž stojí na definici kontinua: „*Co je nekonečně dělitelné, je kontinuální*.“¹⁴ V takových formulacích se ukazuje aspekt nekonečnosti ve všech materiálních věcech

⁸ Srov. níže.

⁹ J. POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Část druhá. Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním vědám přírodním*, s. 173 (dále jen: *Kosmologie*).

¹⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, co.

¹¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In V Phys.*, lect. 3, n. 2: „necesse est esse tres species motus, scilicet motus qui est in genere *quantitatis*, et motus qui est in genere *qualitatis*, et motus qui est in genere *ubi*, qui dicitur secundum locum.“

¹² Srov. D. ROSS, *Aristotle*, s. 100–101.

¹³ ARISTOTELÉS, *Fyzika*, I, 2, 184b.

¹⁴ *Ibid.* III, 1, 200b 20.

už jen proto, že mají určité prostorové rozměry, což umožňuje (alespoň v myšlení) tyto předměty dělit do nekonečna.

Dále se Aristotelés zmiňuje o nekonečnosti jakožto principu, jenž je vlastní subsistujícímu jsoucnu *a se*. Tak alespoň odkazuje na pythagorejce a Platóna.¹⁵ Důvody, proč lidé věří v existenci nekonečna, jsou podle Aristotela:¹⁶

- 1) Z přirozenosti času, neboť je nekonečně trvajícím.¹⁷
- 2) Z rozdělitelnosti veličin a čísel,¹⁸ neboť matematikové také znají nekonečno.
- 3) Pokud vznik a zánik nepřestávají, je to pouze proto, že to, z čeho věci přicházejí k bytí, je nekonečné.¹⁹
- 4) Protože omezené vždy nachází své omezení (limit) v něčem, proto musí existovat neomezené, je-li vše vždy omezeno něčím od sebe odlišným.
- 5) Nejvíce ze všeho pro zvláště vhodný důvod, který ukazuje obtížnost, která je pocíťována každým: Nejen číslo, ale také matematické hodnoty a to, co je mimo nebesa se pokládá za nekonečné, protože to nikdy neustane v našem myšlení.

Z posledního důvodu se může také uvažovat o nekonečnosti těles a nekonečnosti počtu možných světů. Ovšem problém nekonečna je složitější, protože ústí často v mnohé kontradikce, ať již přijmeme ten či onen názor.²⁰ O nekonečnosti vypovídáme dle Aristotela v následujících smyslech:²¹

- 1) Co je nemožné naskrz proniknout, protože to ve své přirozenosti není k tomu uzpůsobeno.²²
- 2) Co připouští proniknutí naskrz, ale tento postup nemá konce, nebo co sotva připouští projití naskrz.²³
- 3) Co z přirozenosti připouští projití naskrz, ale aktuálně není projito či se aktuálně nedosahuje konce. Dále nekonečné je vše, co může být zvětšeno či děleno či oboje.²⁴

¹⁵ *Ibid.* III, 4, 203a 4–17.

¹⁶ *Ibid.* III, 4, 203b 16–23.

¹⁷ Aristotelés nevidí obtíž v tom, že by čas byl nekonečný do minulosti a do budoucnosti, protože aktualizovaný čas je pouze ono teď, zatímco minulý čas již z aktuality odešel, zatímco budoucí stále trvá v potenci. Srov. D. ROSS, *Aristotle*, s. 86–87: „Time does not exist as an infinite given whole, since it is not the nature of its parts to coexist, but time unlike extension is potentially in respect of addition.“

¹⁸ Nejmenším číslem je pro Aristotela v přísném slova smyslu dvojka, protože ona první udává počet. Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika*, IV, 12, 220a 27.

¹⁹ Aristotelés uvažuje o věčné materii, která může být vždy materiální příčinou vzniku jsoucen. Stvoření naopak scholastici definují jako vznik něčeho bez materiální příčiny, z ničeho (*ex nihilo*). Či přesněji z nicoty věci a subjektu (*ex nihilo sui et subiecti*), tedy ne z něčeho vlastního věci samé ani změnou věci jiné. Srov. J. GRETT, *Základy aristotelsko-scholastické filosofie* (dále jen: *Základy*), §753, s. 478.

²⁰ Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika*, III, 4, 203b 31.

²¹ *Ibid.* III, 4, 204a 3: τὰ δ' ἅπαιρα μὴ ἔστι διελθεῖν (srov. ARISTOTELÉS, *An. Post.*, I, 22, 82b 38–39; *Fyz.* VI, 2, 233a 12; *Met.* X, 10, 1066a 35).

²² Myšleno ve smyslu projít postupně část po části od začátku až do konce. V tomto bodu jde zejména o jsoucnu, která jsou jednoduchá, a proto nedělitelná na části, jež by bylo možné konsekventně procházet. Takto je například geometrický bod nekonečný, protože nemá žádné části.

²³ Proniknout taková jsoucnu, která sice mají části, ale těch částí je nespočet. Proto indukci uzavíráme, že jsou tato jsoucnu jakoby nekonečná.

²⁴ Tento bod zahrnuje vlastní Aristotelovo *potenciální nekonečno*. S ohledem na možnost zvětšování je nekonečným číslo. Vzhledem k možné dělitelnosti (či zmenšování) je nekonečným prostor. (Nekonečný prostor je v Aristotelově kosmologii nemožný, poněvadž svět je pro něj koulí omezené velikosti, mimo nějž

Aristotelés se zamýšlí, zda může existovat nějaká nekonečná aktualizovaná podstata. Pokud by nekonečná kvantita spočívala v nekonečné složenosti, pak by musela každá z částí být také nekonečnou. Proto není možné, aby taková nekonečná podstata měla vůbec nějaké části. Aby bylo něco nekonečným, nesmí být možné tomu udat počet. Proto ani nekonečný počet není v tomto smyslu číslem, poněvadž kdyby byl nějakým číslem vyčíslitelný, nebyl by již nekonečný. Kdyby se uvažovalo nekonečné těleso, bylo by nekonečné ve všech rozměrech. V tom případě by anihilovalo či pohltilo všechny ostatní věci, neboť by zabíralo veškerý prostor. Také musí být těleso nějak umístěno v prostoru, ale touto svou pozicí již dostává limity, ztrácí nějaký aspekt nekonečnosti. Musí být zároveň všude jakožto nekonečné, ale pokud nelze určit jeho místo, střed, strany a polohu, není vlastně nikde. Aristotelés tak odmítá aktuální existenci nekonečného hmotného tělesa.²⁵

Ovšem úplné odmítnutí existence nekonečna v jakémkoliv ohledu by spolu neslo další konsekvence, že by čas nemohl být věčný, jak Aristotelés tvrdí, čísla by nemohla být nekonečná a různá množství by nemohla být dělena. Proto Aristotelés hned uvádí, že slovesným tvarem „je“ se označuje buď to, co 1) je pouze v potenci, nebo co 2) je plně (tj. v aktu). Tak může konstatovat: „Že však velikost ve skutečnosti není neomezená, bylo již řečeno, ale je neomezená dělením; neboť není obtížné vyvrátit učení o nedělitelných čarách. Zbývá tedy, že neomezeno jest jenom v možnosti.“²⁶ Platón rozlišoval dvě nekonečna – s ohledem na dělitelnost do nekonečna a s ohledem na možnost přidávání do nekonečna. Aristotelés však tato dvě nekonečna považuje za jedno, protože mají stejnou charakteristiku, která se liší pouze v obráceném postupu.²⁷ Potom ukazuje nekonečnost ve vztahu k pojmu celku a kompletnosti. Co totiž je celé (ΤΕΛΕΙΟΝ), to musí mít též svůj konec (ΤΕΛΟΣ), který je omezením celku. Celek nemá žádné části vně sebe, ale všechny v sobě. Nekonečno naopak vždy má něco navíc, ať je z něj vzata jakkoliv velká nějak omezená část.²⁸

Potenciální nekonečnost spočívá v materiální příčině těles, neboť kvantita materie může být potenciálně nekonečně velká. Tato nekonečnost je privací (zbavením; ΣΤΕΡΗΣΙΣ) omezení, limitu velikosti.²⁹ Kvantita je tedy tím, na čem se může zdát něco jako nekonečně malé či velké, je jakousi mezi těles.

Aristotelés uzavírá 8. kapitolu 3. knihy *Fyziky* tím, že uznává nekonečnost času, pohybu a myšlení, neboť tyto záležitosti jsou aktualizované v jediný okamžik, zatímco potom z existence odcházejí. Velikost (či malost) vyjádřené kvantitou však takové nejsou, a to ani v myšlení.

S časem je tomu podobně jako s délkou – je dělitelný či rozšířitelný do nekonečna. Ovšem s ohledem na Zenónovy aporie je třeba se vyhnout tomu, abychom při pohybu směšovali nekonečný čas či nekonečný počet úseků s dráhou určitou, konečnou. To je potom zřejmé, že se dojde k výsledku, který bude moci zdánlivě popírat pohyb, čas či vzdálenost, jak se snažil ukázat Zenón.³⁰

jsou už jen nebesa a první hybatel). Zmenšitelný i zvětšitelný je potom zároveň čas. Srov. D. ROSS, *Aristotle*, s. 85–86.

²⁵ Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika*, III, 5, 204a–206a.

²⁶ *Ibid.* III, 6, 206a 16–19.

²⁷ Vyjadruje-li se v matematice nekonečný počet symbolem „∞“, můžeme nekonečnou dělitelnost vyjádřit zlomkem „1/∞“.

²⁸ Srov. *Ibid.* III, 6, 207a, 1: „Neboť není neomezené, mimo co nic není, nýbrž právě to, mimo co stále ještě něco jest.“

²⁹ Srov. *Ibid.* III, 7, 207b 35–208a 4.

³⁰ Srov. *Ibid.* VI, 2, 233a–233b.

Všechny pohyby (alespoň místní) dle Aristotela jsou omezené. Určitou výjimkou je ovšem pohyb rotační.³¹ Pohyb totiž musí být iniciován silou, která rovněž nemůže být nekonečné velikosti. (Zde se aplikuje výše ukázaná nemožnost existence aktualizované nekonečné veličiny.) Odtud Aristotelés vyvozuje, že je-li svět v pohybu, musí být v pohybu vždy a uváděn do pohybu nekonečnou silou. Tento světový hybatel musí stát mimo svět v nekonečném čase, být nedělitelný, bez částí a bez míry.³² Tento hybatel musí být nekonečný aktuálně, aby mohl aktualizovat pohyb ve světě. Byl-li by pouze nekonečný toliko potenciálně, nemohl by být příčinou pohybu žádného, natož pohybu celého světa po celou dobu jeho existence.

Běžně užívaný termín „první hybatel“ (*primus movens*) má u Aristotela spíše význam neustále od věků (*ab aevo*) činné příčiny všeho pohybu, než význam deistického stvořitele „hodináře“, který by sice také byl prvním hybatelem, ale pouze v prvním okamžiku světa vzniklého v určitém čase. U scholastiků Aristotelova časová nekonečnost světa však zásadně koliduje s biblickou naukou o stvoření.³³ Řešení tohoto sporu je možné přípuštěním tzv. věčného stvoření (*ab aevo*), kdy by svět byl stvořen od věků. Ovšem v zápětí se uskutečnění této možnosti neguje, poněvadž odporuje biblické zvěsti, a klade se stvoření do času (více či méně určeného). Přitom se ovšem oproti deistickému názoru pouhého stvoření světa také přidává učení o zachovávání světa (*de conservazione mundi*).³⁴

Další velkou otázkou zůstává dělitelnost hmoty do nekonečna s ohledem na atomistické teorie, jinými slovy to lze zformulovat, zda je totiž hmota kontinuální či diskrétní. Je-li kontinuální, jak je vůbec možný pohyb ve zcela zaplněném prostoru? Je-li diskrétní, jak je možné působení částic na sebe v prázdném meziprostoru? Ale i hmotné částice musí být alespoň myslitelně dělitelné – lze si přeci představit část atomu (ať již tomuto pojmu odpovídá jakákoliv v dnešní terminologii subatomární částice). Ta má zase svoje „rozměry“, a tak je alespoň myslitelně dělitelná dále, neboť se tak nikdy nedojde k tomu, co je podobně jako bod nedělitelné.

Závěrem lze říci, že **Aristotelés vlastně uznává dva druhy nekonečna. První je potenciální, které je vlastností např. času, prostoru, čísel, kde se připouští složenost z neomezeného počtu částí. V zásadě se k tomuto počtu dojde neustálým přidáváním nebo dělením. Druhým typem nekonečna je plně aktualizovaný první hybatel, který je nekonečně velkou příčinou a zdrojem veškerého pohybu a změny ve světě.** Předpokladem pro existenci nekonečné příčiny světového pohybu je Aristotelovo uvažování o nekonečnosti času, neboť právě to, že ve světě je vždy již pohyb, si vyžaduje nekonečnou stále aktuální příčinu tohoto pohybu.

1.1.4 Nekonečno u Tomáše Akvinského

Obecně lze říci, že Tomáš přebírá Aristotelova slova o nekonečnu s ohledem zejména na to, co bylo nastíněné výše z jeho *Fyziky*. Přijímá proto nekonečno jakožto potenciální kvantitativní vlastnost těles. Je totiž možné si představit jakkoliv malou a jakkoliv velkou velikost a dále ji dělit či zvětšovat. Proto Tomášovy komentáře zejména na Aristotelovu *Fyziku* více méně opakují výše uvedené. Ve spise *Quaestiones disputatae de potentia* je možné vysledovat poněkud více a také je možné sledovat, jak

³¹ Srov. *Ibid.* VIII, 8, 261a 26–28.

³² Srov. *Ibid.* VIII, 10, 267b 25–27.

³³ Tato otázka byla palčivým problémem v aristotelisko-averroistické tradici (ať již u myslitelů křesťanských nebo muslimských), neboť Averroes se zde držel Aristotelova pojetí věčnosti světa, což výslovně stojí proti biblickému verši *Genesis* 1,1 i koránské sůře 36, verši 82. Srov. V. WOLF, *Úvodem k islámskému myšlení*, s. 46–51. Tématu možnosti věčného stvoření se budeme věnovat ve 3. kapitole této práce.

³⁴ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 687–693.

s pojmem nekonečnosti Tomáš zachází, když ji uvažuje jako náležící k pojmu Boží podstaty zejména v *Summē theologické* p. I, q. 7.

1.1.5 Recepce Aristotelova potenciálního nekonečna

Východiskem k uvažování o nekonečnu může být jednoduché tvrzení: „*infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum*“³⁵ Tím je řečeno, že o nekonečnu uvažujeme jako o něčem neukončeném. Pojem neukončenost tak vystihuje pokračování stále dále. Totéž lze uchopit též poněkud jinak tvrzením: „*infinitum dicitur per remotionem finis*“³⁶ čímž se zdůrazňuje, že ono neukončené je neukončeným právě proto, že nemá určen konec nebo je tento konec odsouván stále dále a dále. Ještě jiným výrokem může být: „*infinitum est, cuius est semper aliquid extra*“³⁷ které ukazuje, že žádným určitým počtem není možné nekonečno zahrnout, protože z něj stále něco zbývá navíc, čím ono tento stanovený pojem překračuje.

V komentáři k Aristotelově *Fyzice* také Tomáš vykládá jeho slova³⁸ o různých způsobech vypovídání o nekonečnu:

1. uno modo dicitur infinitum, quod non est natum transiri (nam infinitum idem est, quod intransibile), et hoc est, quia est de genere intransibilium, sicut **indivisibilia** ut punctus et forma, per quem etiam modum dicitur vox invisibilis.
2. Alio modo dicitur infinitum, quod, quantum est de se, transiri potest, sed eius **transitus non potest perfici a nobis**, sicut si dicatur profunditas maris esse infinita, vel, si potest perfici, tamen vix et cum difficultate, sicut si dicamus, quod iter usque in Indiam est infinitum. Et utrumque istorum pertinet ad hoc, quod est esse male transibile.
3. Tertio modo dicitur infinitum, quod est natum transiri quasi de genere transibilium existens, quod tamen non habet transitum ad finem, ut si esset aliqua linea **non habens terminum** vel quaecumque alia quantitas, et sic proprie dicitur infinitum³⁹

V prvním odstavci se uvažuje o nekonečnosti ve smyslu neproniknutelnosti ne z důvodu nekonečné velikosti či množství částí, ale právě z opačného důvodu – z jednoduchosti a nedělitelnosti, která je vlastní nemateriálním jsoucňům jakými jsou například pojmy v myšlení. Příkladem je „bod“, který si představujeme jako prostý všech rozměrů, a tím nedělitelný.

Druhý odstavec ukazuje nekonečnost v nevlastním slova smyslu, ale o to lépe vystihuje lidskou zkušenost s jakousi putativní (tj. zdánlivou) nekonečností. V mnoha lokalitách se traduje, že tam mají „bezedné jezírko“, tedy jezírko, které má jinými slovy řečeno „dno nekonečně hluboko“. Podobně o některých lidech se vypráví, že mají „bezedné břicho“, když dovedou sníst velmi velké množství pokrmu. Taková postava je například vykreslena v Otesánkovi jakožto představiteli „nekonečného hladu“. Dále zmiňuje Tomáš, že cesta do Indie je jakoby nekonečná. Spojení nekonečnosti a cestování ve smyslu *infinitum durationis* dnes ovšem nemusí mít význam jenom ve smyslu překonání převeliké vzdálenosti, ale lze se s ním setkat v opačném smyslu příliš pomalé cesty například v kongesci v městském provozu, jejíž trvání se zdá být „nekonečné“.

³⁵ TOMÁŠ AKVNISKÝ, *STh.*, p. I, q. 7, a. 1c.

³⁶ TOMÁŠ AKVNISKÝ, *De Pot.*, q. 1, a. 2, ob. 8.

³⁷ TOMÁŠ AKVNISKÝ, *In III Phys.* 11 a.

³⁸ ARISTOTELÉS, *Fyz.*, III, 4, 204a.

³⁹ TOMÁŠ AKVNISKÝ, *In III Phys.* 7 c (zvýraznění a dělení na odstavce: autor). Srov. *In XI Met.*, 10a.

Třetí odstavce je již výše zmíněným nekonečnem ve smyslu nekonečné kvantity *privaci* termínů a příkladem pro to je „přímka“ (linea). S těmito nekonečnými kvantitami často pracuje matematika a některé z nich jsou definovatelné jako množina. Nelze je sice definovat výčtem, poněvadž počet prvků je nekonečný, ale lze je definovat pomocí určitého pravidla, vlastnosti společné všem prvkům.⁴⁰

Pokud tedy uvažujeme o nekonečnu ve vlastním smyslu, je možné výše uvedený druhý odstavce, který mluví o nekonečnu zdánlivém, odložit stranou a uvažovat pouze dvě různé formy nekonečnosti:

Dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non habet finem.⁴¹

V této citaci odpovídá první způsob vypovídání (*infinitum modo privative*) výše uvedenému odstavci třetímu, druhý způsob (*infinitum modo negative*) výše uvedenému odstavci prvnímu.

Infinitum privative tak vypovídá o jsoucnech, která mají k nekonečnu směřující akcident kvantity. Přesto však je možné si u nich představit omezení, kterým je možné je „uchopit“. Přímkou například stačí uchopit za dva známé body v (eukleidovském) prostoru a je jisté, že žádná jiná se s ní nemůže zaměnit, resp. taková by byla s ní totožná. Analogicky lze mluvit o privativním nekonečnu též u jiných akcidentů, zvláště probíhá-li u jsoucna nějaká změna. Změna však je proces v čase, a tak je možné si představit měnící se jsoucno v nekonečně mnoha okamžicích mezi termíny změny *a quo* a *ad quem*. Přestože je možný nekonečný počet stavů jsoucna v čase ať již podle kvality, kvantity, místa, polohy či vztahu, v definovaném okamžiku nastává pouze jeden určitý více či méně popsateľný stav.

Bylo by zajímavé uskutečnit pokus, kolik různých stavů jsoucna (např. pohybujícího se předmětu) si dokáže pozorovatel podržet najednou v mysli. Z výchozího stavu A (*a quo*) přechází jsoucno do stavu B (*ad quem*). Mezitím prochází stavem C. Ale mezi stavem A a C je ještě stav D a mezi stavem C a B stav E. Tak je možné pokračovat ve vytyčování mezilehlých bodů do nekonečna, ale pozorovatel zřejmě nebude schopný myslet si více než několik určitých stavů. Na této praktické nemožnosti zřejmě stojí pojem *potenciálního nekonečna*, že totiž je sice nekonečně přechodových stavů možných, ale lidský rozum není schopný je najednou uchopit, a tak aktualizovat zároveň v sobě nekonečnost, ať již ve vztahu ke vnímaným předmětům nebo i k vlastním myšlenkovým pochodům, kdy nejsme schopni uvažovat celek jsoucna či procesu změny v jejich nekonečně mnoho jednotlivostech, ale procházíme vždy pouze jednotlivými částmi postupně. To Tomáš na více místech dotvrzuje zpravidla s odkazem na III. knihu Aristotelovy *Fyziky*.⁴² Proto dle Tomáše nemůže příslušet materiálním předmětům

⁴⁰ V tomto ohledu není možné opomenout Bernarda Bolzana, který se věnoval právě matematickému zachycení nekonečna, k čemuž mu velmi pomohly pojmy matematických řad (*Reihe*) a množin (*Menge*), zvláště když jsou řízeny jejich prvky určitým pravidlem (*Bildungsgesetz*), díky čemuž lze potom uchopit jejich obsah (*Inbegriff*). Srov. B. BOLZANO, *Paradoxien des Unendlichen*, s. 1–22.

⁴¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De Pot.* q. I, a. 2, co.

⁴² „In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III Physic. Et ideo in intellectu nostro invenitur **infinitum in potentia**, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 86 a. 2 co.; Srov. *Ibid.* I, q. 87 a. 3 ad 2; I–II, q. 30 a. 4 co.; *Super Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 4; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 69 n. 4.; *De veritate*, q. 2 a. 10 co.; *De 108 articulis*, q. 81; *In Phys.*, lib. 3 l. 10 n. 3.4; *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 10 n. 1.

aktuální nekonečnost, neboť ty vždy jsou určeny akcidenty ať již logicky kvantitou nebo fyzikálně svou kvalitou a materií.⁴³

1.1.6 Nekonečno aktuální uvažované o Bohu

Uvažuje-li Tomáš o božské podstatě, která je prosta jakékoliv privace, procesuality časové či logické, protože je dokonale jednoduchá, spatřuje právě v této jednoduchosti pojem nekonečna vypovídáný negativně (*infinitum negative*), ovšem ne ve smyslu, že by božské podstatě chyběly jakékoliv limity jí vlastní, ale že jí žádné takové limity od přirozenosti predikovány nejsou a být nemohou, a proto je božská podstata nekonečná, nekonečnost je jejím nutným esenciálním atributem. Je-li totiž božská podstata čirým konem (*actus purus*), nemohou v ní být žádná omezení, nemůže v ní být nějaké další dělení, o kterém by bylo možné uvažovat. Božské podstatě také nemohou být predikovány žádné omezující a nahodilé akcidenty, neboť tak by se připouštělo, že prochází změnou, když nabývá něčeho, co neměla, nebo ztrácí něco, co měla. Proto všechny vlastnosti božské podstaty jsou nikoliv nahodilé, ale nutné, trvalé a plně uskutečněné.

Konkrétně to ukazuje Tomáš v 7. otázce I. dílu *Summy theologické*. V prvním článku připomíná s odkazem na Aristotelovu III. knihu *Fyziky*,⁴⁴ že dávní filosofové považovali světový princip za nekonečný. Na základě nauky o látce a formě se snaží vysvětlit, že nekonečnost ve vztahu k látce je vždy poznamenána nedokonalostí. Látka se totiž omezuje formou a forma zase v látce nelézá uskutečnění a reálnou existenci, do které přechází z bytí obecného a pomyslného. Spojením s látkou se sice forma realizuje, ale zároveň omezuje určením. Forma se vztahuje k určité *materia signata*. Z toho ukazuje Tomáš, že nekonečno, které je dokonalé, je možné připsat pouze takové formě, která není determinována materií.⁴⁵

1.1.7 Nekonečno aktuální v určitém ohledu

Připisování nekonečnosti Bohu dává také vyrůst další distinkci, že totiž některé věci mohou být nekonečné omezeně, v určitém ohledu (*infinitum secundum quid*), zatímco pouze Bohu by příslušela nekonečnost přímo z jeho podstaty prvního principu či jinak řečeno *infinitum simpliciter*. Opět Tomáš ukazuje na složení stvořených podstat z materie a formy jakožto na zdroj omezení.⁴⁶ Ve 2. článku uvedené 7. otázky se ovšem uvažuje i o argumentech namítajících, zda není možné připsat nekonečnost i jiným jsoucům. Nemůže se považovat jakákoliv rozumová podstata za nekonečnou, když uvažuje o všeobecnosti? Tomáš jakousi nekonečnou sílu rozumu přiznává, ale to právě proto, že je oddělen od materie a rozumová činnost není činností nějakého tělesného orgánu.⁴⁷ Další argument se vztahuje k první látce (*materia prima*), která má také aspekt nekonečnosti. Zde je ovšem třeba říci, že jde o velmi pěkný didaktický příklad kontrárnosti, neboť je-li Bůh „čirým konem“ a nemůže být ničím jiným, nemůže se již nijak zdokonalit a změnit, je potom *materia prima*, můžeme říci, „čirou

⁴³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 7 a. 3 co.; *STh* I, q. 86 a. 2 co.; *De veritate*, q. 2 a. 10 co.; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 80 n. 10; *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 co.

⁴⁴ Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika* III, 4, 203a, 4n.

⁴⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 7, a. 1, co. Srov. E. KADEŘÁVEK, *O jsoucnosti a bytnosti Boží. II. O bytnosti Boží*, s. 22–23.

⁴⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 7, a. 2, co.

⁴⁷ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 7, a. 2, ad 2. Zde lze uvést, že se vychází z Aristotelovy představy, že činný rozum (*intellectus agens*) není činností tělesného ústrojí, a tak ani nezaniká po smrti jedince. Srov. ARISTOTELÉS, *De Anima* 430a 17. Neznačená to ovšem, že by zároveň s rozumovou činností neprobíhaly činnosti orgánů (zejména smyslových receptorů a mozku), které však tomistická noetika přísně vzato nepovažuje za vlastní intelektuální činnost, ale pouze za její nepostradatelný základ. Srov. D. PEROUTKA, *Tomistická filosofická antropologie*, s. 81–97.

potencí“, neboť je schopna přijmout kteroukoliv z nekonečně mnoha forem. Je ovšem třeba dodat, že taková „čirá potence“ není žádným samostatně existujícím stvořeným jsoucnem, ale pouze jeho spolupředpokladem, a tak se o ní Tomáš vyjadřuje: „*magis est aliquis concreatum, quam creatum*“.⁴⁸ Ať již se tedy uvažuje jakákoliv věc stvořená, vždy je nekonečná pouze v nějakém ohledu (*secundum quid*) a nikoliv ze své podstaty.

Podle výše uvedeného bychom mohli graficky znázornit rozdělení typů nekonečna u Tomáše Akvinského následovně:

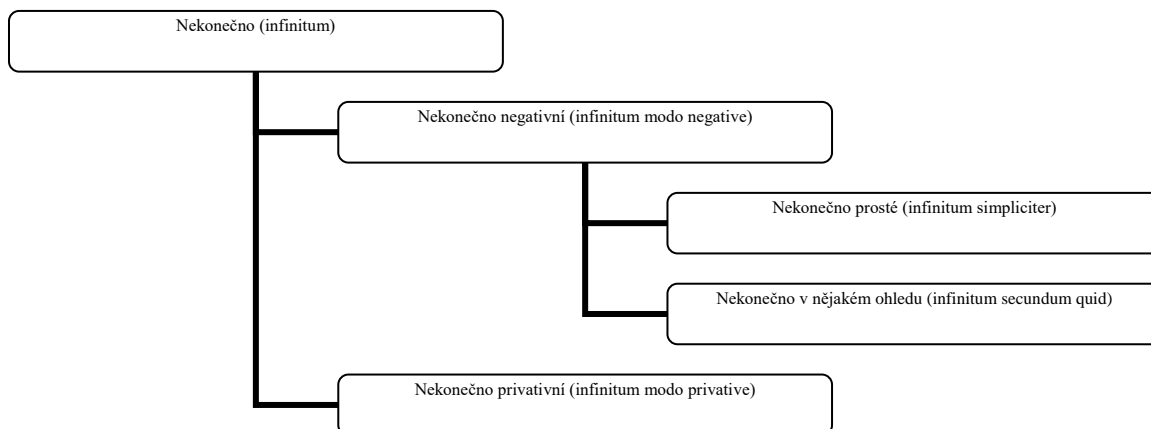


Schéma č. 1: Rozdělení typů nekonečna dle Tomáše Akvinského. Zdroj: Autor.

1.1.8 Novotomisté o nekonečnosti

Následující podkapitoly přiblíží další rozvíjení úvah o nekonečnu, a to na dvou konkrétních příkladech novotomistů 19. století Franze Eggera a Alberta Stöckla, ze kterých Josef Pospíšil bezprostředně vycházel. Vliv jejich děl je patrný v Pospíšilových spisech z obdobné terminologie a z uspořádání kapitol.

Nyní bude zkoumáno, jak zmínění novotomisté přejímají Tomášovo dělení různých typů nekonečna, který uvažuje o *infinitum privative* spočívající v potenciálním odstranění hranic a *infinitum negative* vyjadřující dokonalost. Tato dokonalost však nespočívá v odstranění hranic, ale v její svrchované míře. Rozlišuje se navíc, jde-li o dokonalost v určitém ohledu (*secundum quid, in certo ordine*) nebo o dokonalost bytnosti/esence (*quoad essentiam*), která je vlastní pouze božské podstatě.

1.1.9 Franz Egger

S moderní dobou se zkoumá nekonečnost též s ohledem na nekonečné numerické řady, které mají své pravidlo, podle kterého postupují do nekonečna.⁴⁹ Pro takovéto pojetí nekonečna se zavádí termín *neukončitelnost* či *neskončenost – indefinitum*.⁵⁰ S tímto termínem se v daném smyslu u Tomáše nelze potkat, u něj se tento typ nekonečna nazývá jednoduše kvantitativní nebo potenciální. O matematické či geometrické nekonečnosti pochopitelně uvažoval již Aristotelés. Podle novotomistického manuálu

⁴⁸ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, q. 7, a. 2, ad 3.

⁴⁹ Srov. B. BOLZANO, *Paradoxien des Unendlichen*, s. 5–6.

⁵⁰ Srov. Eugen KADERÁVEK, *O jsoucnosti a bytnosti Boží. II. O bytnosti Boží.*, s. 23; J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka I*, s. 162; J. POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Díl první (dále jen: Filosofie)*, s. 612–619; J. GREDT, *Základy*, §247–249, s.186–188.

Propedeutica philosophico-theologica Franze Eggera je možné vytvořit následující tabulku rozdělení typů nekonečna:⁵¹

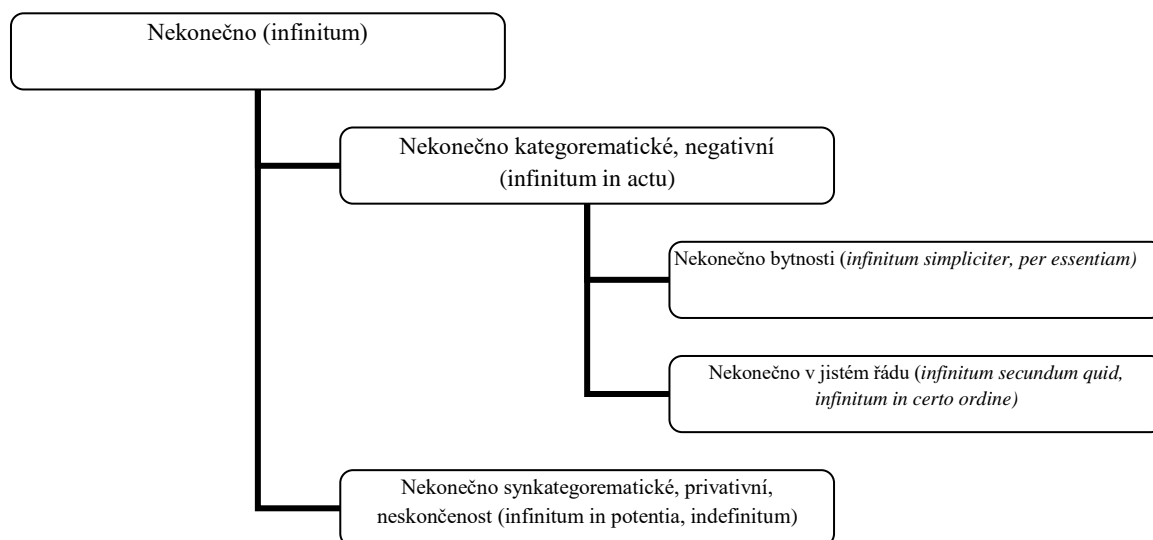


Schéma č. 2: Rozdělení typů nekonečna dle Franze Eggera. Zdroj: Autor.

Toto dělení poměrně věrně respektuje Tomášovo rozdělení. Při sestavování tohoto schématu jsme dbali, abychom z Eggerových slov přiřadili ke všem druhům nekonečnosti též jejich synonyma. Význam „kategorematický“ odkazuje na aktualizovanost a „synkategorematický“ na pouhou potencialitu. To ovšem neznamená (v Eggerově výkladu), že by mělo být ono kategorematické samostatným jsouncem, protože může existovat nejen jako nekonečno bytnosti, ale též jenom v určitém ohledu neomezené. Vhodným se jeví také pojem „*indefinitum*“, kterým se vystihuje neohrazenost potenciální privativní nekonečnosti, která právě v odstranění jinak přirozeně možných hranic spočívá.

1.1.10 Albert Stöckl

Pro srovnání uvedme i jiný typ dělení, totiž podle Alberta Stöckla, jenž načrtává rozdělení nekonečnosti podle dvou hledisek. Nejprve dělí nekonečno z hlediska možnosti a uskutečnění:

Unendlich der Möglichkeit nach (*infinitum in potentia*) nennen wir dasjenige, was und in so fern es immer vermehrbar, immer vergrößerungsfähig ist, so daß sich in dieser Vermehrbarkeit oder Vergrößerungsfähigkeit an gar kein Ende, an gar keine Gränze kommen läßt, an welcher dieselbe aufhören müßte. Was wir also *infinitum in potentia* nennen, ist der Wirklichkeit nach immer endlich; aber es kann in's Endlose vermehrt oder vergrößert werden, und gerade in so fern heißt es unendlich der Möglichkeit nach.⁵²

⁵¹ Franciscus EGGER, *Propaedeutica philosophico-theologica*, s. 295–296: „Infinitum dividitur: 1. In infinitum actuale (*categorematicum*), et *potentiale (syncategorematicum seu indefinitum)*. Infinitum actuale (...) totum simul reipsa possidere debet, ita ut nihil sit extra; infinitum potentiale autem in aliqua linea entis semper crescita aut crescere concipitur, ita tamen ut nunquam ad finem perveniat. (...) Infinitum actuale subdividitur in infinitum *simpliciter* (per essentiam) et infinitum *secundum quid*. Simpliciter infinitum est illud, cuius essentia non est contracta ad certam speciem, sed totam rationem entis possidet (...) Simpliciter infinitus solus proinde Deus est, qui non est ens tale vel tale sicut creaturae, sed ipsum esse subsistens. (...) Infinitum secundum quid est illud, quo solum in certo ordine e. g. lineae aut sapientiae maius esse nequit.“

⁵² Albert STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, II, s. 46 (dále jen: *Lehrbuch*).

Unendlich der Wirklichkeit nach (*infinitum in actu*) dagegen nennen wir dasjenige, was so groß ist, daß es gar nicht mehr größer sein, ja nicht einmal mehr als größer gedacht werden kann. (...) Das Infinitum in actu ist daher schrankenlos; aber es ist schrankenlos im positiven Sinne, d. h. es schließt jede Schranke, jede Gränze positiv und direct aus...⁵³

Potenciální nekonečno je tak nutně spjato s odmýšlením hranice a rozměrů věci. Aktuální nekonečno však naopak jakékoliv limity vylučuje. Potom Stöckl uvádí jiné dělení na nekonečno z hlediska matematického, které spočívá v myšlení nekonečné kvantity určité vlastnosti věci. Naproti tomu staví nekonečno v metafysickém smyslu, které není nekonečné v nějakém partikulárním ohledu, ale podle odpovídá mu neomezenost samotné bytnosti věci. Z toho vyvozuje, že jsoucno, které by tomu odpovídalo, může být jediné, a to v uskutečnění (proto neuvažuje potenciální nekonečno v metafyzickém smyslu). Nekonečnost mu potom náleží jako esenciální atribut.

Im mathematischen Sinne versteht man unter dem Unendlichen eine kontinuierliche oder discrete Größe, in so fern wir sie in's Endlose vergrößert oder verringert denken, also jede Gränze ihrer Quantität in der einen oder in der andern Beziehung hinwegdenken. (...) Hieraus ist schon ersichtlich, daß das Unendliche im mathematischen Sinne ein bloßes Ens rationis ist. (...) Im metaphysischen Sinne dagegen nennen wir unendlich dasjenige Wesen, welches lautere Realität und lautere Vollkommenheit ist, und jeden Defect, jede Unvollkommenheit wesentlich sich ausschließt. Das Unendliche im metaphysischen Sinne muß also gedacht werden als ein bestimmtes Wesen, welches deßhalb unendlich ist, weil es keine Gränze seiner Realität und Vollkommenheit hat (...) Daraus ist ersichtlich, daß das Unendliche im metaphysischen Sinne nicht etwa blos der Möglichkeit, sondern vielmehr der Wirklichkeit nach unendlich ist.⁵⁴

Ovšem v matematickém smyslu se může uvažovat pouze nekonečno potenciální, protože aktuální nekonečno jakoukoliv matematickou velikost, dělitelnost a vyčíslitelnost přímo vylučuje. Výše uvedené Stöcklovo dělení znázorňuje následující tabulka, kde je patrné, že se dochází ke dvěma typům nekonečnosti podle dvou kritérií:

	Nekonečno v možnosti (Unendlich der Möglichkeit nach, infinitum in potentia)	Nekonečno v uskutečnění (Unendlich der Wirklichkeit nach, infinitum in actu)
Ve smyslu matematickém (im mathematischen Sinne)	✓	
Ve smyslu metafysickém (im metaphysischen Sinne)		✓

Tabulka č. 1: Rozdělení typů nekonečna dle Alberta Stöckla. Zdroj: Autor.

Stöcklovo nekonečno v možnosti v matematickém smyslu se zdá být reprezentantem tomistického potenciálního nekonečna či nekonečna privativního, neboť nemá stanovenou žádnou hranici (Gränze), přestože se týká jsoucna, které takovou hranici mít mohou. Název „v matematickém smyslu“ se nám jeví srozumitelnější, neboť teprve v něm se ukazuje nejčastější aplikace tohoto druhu nekonečna. Možná by bylo ještě vhodné jej doplnit a formulovat jako „nekonečno v matematicko-geometrickém smyslu“. Nekonečno v matematickém smyslu existuje jako myšlené jsoucno (*ens rationis*). Je třeba

⁵³ *Ibid.* s. 47.

⁵⁴ *Ibid.* s. 48.

dodat, že *ens rationis* není substancí, ale inheruje svou existencí na jiné myslící substancí.⁵⁵ V uskutečnění je tedy pouze konečná věc s konečnými vlastnostmi, ale existuje možnost si tuto konečnost odmyslet, a tak dojít k pojmu nekonečna v matematickém smyslu.

Problém nastává, pokud bychom chtěli spojit Stöcklovo dělení s tomistickým pojmem *infinitum secundum quid*, které je aktualizovanou nekonečností nikoliv s ohledem na celou podstatu, ale pouze na některý její aspekt.

1.1.11 Další komentáře novotomistů

Novotomisté dále komentují otázku vzniku ideje nekonečna v souvislosti s názory novověkých filosofů. Odmítá se názor Descartesův, že konečnost by se odvozovala uvědoměním si nějaké ohraničenosti nekonečnosti, protože nekonečno aktuální meze nemá a mít nemůže a nekonečno potenciální zase není noeticky dřívější než poznání konečných věcí. Podobně se nepřijímá mínění Lockeovo, který uvažuje nekonečno v matematickém smyslu jako neustálé přidávání kvantity. Ovšem tímto se dospěje od jsoucna konečného zase jen ke jsoucnu konečnému. Tato představa zcela vylučuje nekonečno v uskutečnění, poněvadž kvantitativní nekonečno zůstává vždy jsoucnem pouze racionálním.⁵⁶

Egger také uvádí nejednotu scholastiků v záležitosti existence aktuálního nekonečna *secundum quid*.⁵⁷ Takové nekonečno má aplikaci zejména v teologii, kdy se uvažuje o důstojnosti a výsadách některých osob v dějinách spásy. Tak je důstojnost mateřství Mariina nekonečně větší než důstojnost jakéhokoliv jiného mateřství a milost, moudrost a blažené patření Ježíše z Nazareta (vzhledem k jeho lidské osobnosti) zase nekonečně větší než jakéhokoliv jiného člověka. Tyto theologické aplikace nekonečnosti se pochopitelně nemohou opřít o Aristotelovu *Fyziku*, kde se jakéhokoliv rozlehlejší substanci nekonečnost zapovídá.⁵⁸ Podobně též Tomáš Akvinský odpírá nekonečnost *secundum quid* substancím, které jsou omezeny materií a z ní vyplývajícími určeními kvantity.⁵⁹ Je však možné uvažovat o nekonečnosti *secundum quid* z hlediska vlastností formy.⁶⁰

1.1.12 Dílčí závěr

Dělení typů nekonečna uvedenými způsoby se nezdá být zcela uspokojivým, neboť s sebou nese velké interpretační obtíže. Zatímco je patrné, že aktuální nekonečno *quoad essentiam* je zcela jiným typem jako nekonečno *privativní*, zůstává otázkou, kam zařadit nekonečno *secundum quid*. Řadilo-li by se k nekonečnu aktuálnímu (dle Tomáše a Eggera), jak by bylo možné vysvětlit, že se vztahuje k potenciálním (možným) změnám tělesa? Patřilo-li by se k nekonečnu ve smyslu privativním (jak vyplývá z distinkce Stöcklovy o nekonečnu v matematickém smyslu), jak objasnit, že ono není žádnou privací, ale naopak potenciálním zdokonalením?

⁵⁵ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 507–508: „jestota pomyslná“.

⁵⁶ Srov. A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, 49; F. EGGER, *Propaedeutica philosophico-theologica*, s. 296–297. Odkazuje se na místa: John LOCKE, *Essay concerning human understanding*, (česky vyšlo: *Esej o lidském chápání*) 1. 2, c. 17, §1–22; René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III, 45–52.

⁵⁷ Srov. F. EGGER, *Propaedeutica philosophico-theologica*, s. 298–299. Na tento problém jsme upozornili právě u A. Stöckla.

⁵⁸ Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika* III, 4, 204b 6.

⁵⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* p. I, q. 7, a. 3, co.

⁶⁰ Srov. *ibid.* p. I, q. 7, a. 2, co.

1.2 Nekonečno u Josefa Pospíšila

Texty pojednávající výslovně o nekonečnu je možné nalézt u Josefa Pospíšila zejména na dvou místech. První je v ontologii, kdy se zabývá vlastnostmi jsoucen z hlediska jejich dokonalosti.⁶¹ Druhé je v traktátu *De Deo uno* s ohledem na zkoumání vlastností Boží podstaty.⁶² Ve své filosofii přírody však operuje Pospíšil s nekonečností velmi často.⁶³ Podle svého porozumění nekonečnosti se staví k různým myšlenkovým směrům jako atomismu, pantheismu a darwinismu z hlediska jejich porozumění principům světa, kde hraje způsob predikace nekonečnosti těmto principům důležitou roli. Pospíšil vykresluje také Boha jakožto bytost nekonečnou. Člověk se potom snaží Boha v jeho nekonečných dokonalostech napodobovat rozmanitými způsoby, kterých je potenciálně nekonečné množství.

Že Pospíšilova kosmologie měla za účel i fundovaně podpořit filosofické základy křesťanské víry, není třeba dokazovat. Lze ovšem nyní stanovit konkrétnější tezi, že totiž Pospíšil využívá k této argumentaci scholastický axiom „*Inter infinitum et finitum non est transitus*“,⁶⁴ jako možná nejdůležitější upozornění na rozdíl mezi Tvůrcem a stvořením s předpokladem, že uznání existence Stvořitele zavazuje k respektování jeho zákonů ve formě tzv. přirozeného mravního zákona, který morální theologie scholastické tradice předpokládá jako svou filosofickou bázi. Můžeme říci, že Pospíšil užívá pochopení pojmu nekonečna jako kritérium pro všechny systémy filosofie přírody uvedené v jeho *Kosmologii* a vyvozuje z tohoto chápání i etiku z těchto systémů vyplývající.

1.2.1 Nekonečno potenciální a aktuální

Pospíšil se věnuje pojům „bytost konečná a nekonečná“ (*ens finitum et infinitum*) v §96 (str. 425–431) 1. vydání své *Filosofie* z roku 1883, tentýž text je uveden pouze s drobnými ortografickými úpravami v §163 (str. 612–619) 2. vydání z r. 1913. Je třeba předem upozornit, že slovem *bytost* (v prvním vydání: *bytost'*) nemíní Pospíšil nutně něco živého nebo dokonce osobního, ale užívá tento výraz jako překlad latinského *ens*, což se dnes většinou překládá jako *jsoucn*.

Nejprve se představuje bytost konečná, která má negativní i pozitivní aspekt. Pozitivní aspekt spočívá v tom, že se tvrdí existence nějaké podstaty. Negativní potom v tom, že se této podstatě vytyčují určité hranice. Nekonečná bytost spočívá v tom, že ač jde gramaticky o negativní tvar vyjádřený předponou „ne-“, jedná se přesto o pozitivní pojem, poněvadž se pouze tvrdí existence, ale nedodávají se jí žádné hranice a omezení.⁶⁵ Toto rozdělení věrně připomíná Stöcklův popis.⁶⁶ Pospíšil však narozdíl od něj uvádí také odkazy z Tomáše Akvinského *Contra gentiles* III, 43 (zde ovšem v obou vydáních Pospíšilovy *Filosofie* správně patří: I, 43, kde se nachází kapitola „*Quod Deus est infinitus*“) a *Comp. theol.* I, 18–20.

⁶¹ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 612–619.

⁶² Srov. J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka* (dále též jen *KV*) I, s. 162–165.

⁶³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*. V tomto díle je slovo „nekonečnost“, resp. „neskončenost“ ve všech gramatických tvarech přítomno cca. 500x. Rozbor těchto výskytů bude proveden níže v exkursu v kapitole 1.3.

⁶⁴ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 691, srov. *ibid.* s. 275.610–611.643.696.698.919. Tento axiom má svůj základ u ARISTOTELA, srov. např. *Fyz.* VI, 7, 238b 14–22. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 10 n. 35. Na toto místo odkazuje i J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 617: „Avšak z částí konečných nemůže nikdy povstati množství nekonečné.“

⁶⁵ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 612.

⁶⁶ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, §103, s. 45–46.

V dalším odstavci Pospíšil začíná uvádět dělení typů nekonečna: „*Od pojmu nekonečnosti (infinitum simpliciter) liší se věcně pojem neskončenosti (infinitum secundum quid, indefinitum)*“⁶⁷ Neskončenost dále popisuje jakožto ve skutečnosti skončenou, ale potenciálně nekonečně zvětšitelnou či zmenšitelnou a označuje ji za *nekonečnost v potenci, nekonečnost synkategorematickou*. Naproti ní stojí nekonečnost skutečná *in actu (v konu), kategorematická*.⁶⁸ Když píše Pospíšil o „neskončenosti“ (*indefinitum*), je zřejmé, že čerpá i odjinud než od Stöckla, pravděpodobně z Eggerovy první distinkce ohledně nekonečna: „*Infinitur dividitur: In infinitum actuale (categorematicum), et potentiale (syncategorematicum seu indefinitum)*“.⁶⁹ Tím spojuje rozdělení Stöcklovo ohledně *Unendlich der Möglichkeit nach* a *Unendlich der Wirklichkeit nach* s právě uvedeným rozdělením Eggerovým. Že stojí *indefinitum* na místě *infinitum potentiale*, s tím by jistě Egger souhlasil, ale dávat mu za protějšek *infinitum simpliciter*, to zjevně odporuje jeho druhé distinkci, poněvadž *infinitum simpliciter* a *infinitum secundum quid* jsou dva druhy *infinitum actuale*.⁷⁰ Pospíšil tak vzhledem k pramenům nelegitimně ztotožnil *infinitum secundum quid* a *indefinitum*. Je to však pravděpodobně způsobeno tím, že chtěl ke Stöcklovu dělení přiřadit latinské názvy různých druhů nekonečna coby synonyma.

Pospíšil ovšem neuvádí k pojům nekonečnosti v aktu a v potenci, že se jedná vlastně o nekonečno ve způsobu negativním a privativním (*infinitum modo negative et privative*), jak bylo výše uvedeno u Tomáše Akvinského.⁷¹ Zřejmě se o tom nezmiňuje proto, že to není patrné u Eggera ani u Stöckla. Jakýsi náznak by však mohl být v následující větě: „*Nekonečnost nejen nemá mezí, nýbrž přímo je vylučuje, kdežto neskončenost vždy a nutně meze má, jen že jich nemůžeme udati a určit*“.⁷² Podobné náznaky nekonečna negativního, které žádné meze nemá a mít nemůže, a privativního, jenž sice meze má, ale jsou potenciálně odmyslitelné, je možné vyčíst též u Stöckla. Bezmeznost možnou a bezmeznost nutnou však rovnou spojuje s pojmy *infinitum in potentia* a *infinitum in actu*:

(...) so kann aber diese „Schrankenlosigkeit“ selbst wiederum in einem doppelten Sinne gefaßt werden, nämlich entweder einfach keine Schranke vorhanden, oder aber je nachdem jede Schranke direct ausgeschlossen ist. Auf diese Alternative nun gründet sich die Unterscheidung zwischen dem, was der Möglichkeit, und dem, was der Wirklichkeit nach unendlich ist, zwischen dem „Infinitum in potentia“ und dem „Infinitum in actu.“⁷³

Mohli bychom si dovolit překládat Stöcklovu „*Schrankenlosigkeit*“ jako „neohraničenost“ ve smyslu potenciálního (resp. privativního) nekonečna a „neohraničitelnost“ ve významu aktuálního (tj. negativního) nekonečna.

⁶⁷ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 613. Tutéž větu opakuje v *KV*, I, §26, s. 162.

⁶⁸ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 613.

⁶⁹ F. EGGER, *Propedeutica philosophico-theologica*, §259, s. 295. K pojům kategorematický a synkategorematický je možné rozvést úvahu, že kategorematicnost vypovídá o samostatné existenci jsoucna, zatímco synkategorematicnost o jsoucnu závislém, inherujícím na jiném jsoucnu tak, jak například myšlenka je logickým jsoucnem, které potřebuje nějakou myslící podstatu, které by náležela. Také je možné překládat nekonečno kategorematické jako „nekonečno“ v kontrastu k významu nekonečna synkategorematického přeložitelného adjektivem „nekonečný“ (resp. adverbiem „nekonečně“), neboť každé adjektivum, jak vhodně vyjadřuje i český pojem „přídavné jméno“, potřebuje substantivum, podstatné jméno (tj. nějakou podstatu) ke kterému by se vázalo. To je také důvodem, proč se přídavná jména zpodstatňují (substantivizují), když korelativní substantivum chybí.

⁷⁰ „*Infinitum actuale subdividitur in infinitum simpliciter (per essentiam), et infinitum secundum quid.*“ *Ibid.* §259, s. 296.

⁷¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, q. I, a. 2, co.

⁷² J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 613.

⁷³ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, §103, s. 46.

1.2.2 Nekonečno v matematickém a metafyzickém smyslu

Stöckl uvádí také druhý typ dělení na nekonečno ve smyslu matematickém (*im mathematischen Sinne*) a ve smyslu metafyzickém (*im metaphysischen Sinne*).⁷⁴ Ve *Filosofii* to Pospíšil nereflektuje, ale prosvítá tato distinkce v *Katolické věrouce*:

Pak jest dále přesně lišiti nekonečnost kolikosti (*infinitum quoad quantitatem*) od nekonečnosti jestoty (*infinitum quoad essentiam*). Ona jest předmětem matematiky, tato metafysiky a theologie. Matematikové počítající s veličinami nekonečně velkými aneb nekonečně malými, abstrahují od otázky, zda-li může veličina býti skutečně buď nekonečně velká neb nekonečně malá. Mathematická nekonečnost (∞) jest pouhý abstraktní pomysl, nemající ve skutečnosti věci žádného věcného podkladu, kdežto pojem nekonečné jestoty vztahuje se nutně ke skutečně existující bytosti.⁷⁵

Uvedený odstavec se opět snaží nalézt most mezi Stöcklem a latinskými termíny, a tak přiřazuje k nekonečnu v matematickém smyslu pojem nekonečna kvantitativního (*infinitum quoad quantitatem*) a připisuje mu existenci myšleného jsouca (*ens rationis*) podobně jako Stöckl.

Nekonečnost ve smyslu metafyzickém označuje Pospíšil jako předmět bádání metafyziky a theologie. Dodáním „a theologie“ říká, že se má zmíněný pojem týkat Boha s ohledem na jeho metafyzicky nutnou existenci. Spojení existence prvního Principu a metafyziky je patrné v aristoteléské metafyzické tradici, když ona sama je „vědou principů“ a metafyzická theologie „první filosofii“.⁷⁶ Pospíšil si tak také připravuje půdu pro další výklad o Boží podstatě, které nutně náleží nekonečnost, a to ve zmíněném smyslu metafyzickém, totiž ve všech ohledech.

Ale právě uvedené dělení na *nekonečnost kolikosti* (kvantity) a *nekonečnost jestoty* (bytnosti, esence) se nezdá být vyčerpávajícím, poněvadž kvantita jistě není jedinou vlastností, podle které by bylo možné o nekonečnosti uvažovat. Aristotelés uvažuje o nekonečnosti ve vztahu k pohybu a z hlediska svých kategorií tak může uvažovat o třech druzích pohybu/změny:⁷⁷ 1) kvalitativním, kdy se modifikují vlastnosti podstaty věci, 2) kvantitativním, tj. s ohledem na změnu akcidentu kvantity a 3) lokálním, který se týká změn dalších akcidentů, a to místa, vztahu, polohy, času, habitu, aktivity a pasivity.⁷⁸

Nekonečnost kvantity a dalších akcidentů je sice ke hmotným předmětům vždy pouze potenciální, ale přesto se zdá uvedená Pospíšilova distinkce příliš zužující. Jakýmsi vysvětlením by mohlo být, že **pod kvantitu zahrnuje právě matematickou nevyčíslitelnost nekonečného množství potenciálních stavů jsouca a po vzoru Stöckla chce zachovat dělení na matematické a metafyzické nekonečno, ovšem s aplikací latinských termínů.** Přesto se domníváme, že logicky adekvátnějším dělením⁷⁹ by bylo rozdělit typy nekonečna na nekonečno podle podstaty (což by věcně odpovídalo nekonečnu metafyzickému vztahujícímu se k věci, která má nekonečnou bytnost – esenci) a podle akcidentů, tedy podle něčeho jiného, než podstaty (čili akcidentů). Takové dělení by více odpovídalo uvedenému dělení Tomášovu na *infinitum simpliciter* (per se, per essentiam) a *infinitum secundum quid*.⁸⁰

⁷⁴ *Ibid.*, s. 48.

⁷⁵ J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka*, I, §26, s. 162.

⁷⁶ Srov. D. ROSS, *Aristotle*, s. 184n. Nutností existence prvního a nehybného Principu se zabývá Aristotelés ve 12. knize své *Metafyziky*.

⁷⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika*, V, 1, 225b 7–10.

⁷⁸ O Aristotelových kategoriích jsouca srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 621.

⁷⁹ Pravidla správné distinkce („rozvrhu“) uvádí obecně Pospíšil ve formální logice, srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, §33, s. 75.

⁸⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quodlibet* III, q. 2 a. 1 co.

Uveďme nyní popis typů nekonečna (resp. nekonečnosti) u Pospíšila schematicky a užíjme k tomu tabulku podobnou té, kterou jsme načrtli při uvažování o typech nekonečna u Stöckla:

	Neskončenost (indefinitum, infinitum secundum quid), nekonečnost v potenci (infinitum in potentia), nekonečnost synkategorematická	Nekonečnost (infinitum simpliciter), nekonečnost v konu (infinitum in actu), nekonečnost kategorematická
Nekonečnost kolikosti (infinitum quoad quantitatem) předmětem matematiky	✓	✗
Nekonečnost jestoty (infinitum quoad essentiam) předmětem metafysiky a theologie	✗	✓

Tabulka č. 2: Rozdělení typů nekonečna u Josefa Pospíšila. Zdroj: Autor.

Z právě uvedené tabulky je však zřejmé, že nekonečnost kolikosti se obsahově kryje s neskončeností a nekonečnost prostá (simpliciter) zase s nekonečností jestoty. Nezapomínejme, že ve *Filosofii* se Pospíšil o distinkci mezi nekonečností kolikosti a nekonečností jestoty vlastně vůbec nezmiňuje, ale okrajem se jich dotýká pouze v *Katolické věrouce*. Proto je možné také uvedené dělení zakreslit i poněkud jednodušeji:



Schéma č. 3: Simplifikované rozdělení typů nekonečna u Josefa Pospíšila. Zdroj: Autor.

Vzhledem k tomu, že nekonečnost v konu (jak bude níže podrobněji rozvedeno) přiznává Pospíšil toliko Boží podstatě, může snadno jakýkoliv aspekt nekonečnosti u dalších jsoucen zahrnout pouze pod neskončenost. Z této terminologické fúze vyplývá také jeho postoj k dalším otázkám, jako je atomismus, pantheismus a věčnost světa a zůstává otázkou, zda se jedná fúzi ve smyslu legitimního ztotožnění pojmů nebo o závažnou nesystematickou konfúzi.

1.2.3 Zamyšlení nad Pospíšilovým dělením nekonečnosti

Podle tabulky, kterou jsme uváděli u A. Stöckla a doplnili o termíny užívané J. Pospíšilem, je možné čistě kombinatoricky uvažovat čtyři typy nekonečna:

- 1) potenciální matematické,
- 2) potenciální metafyzické,
- 3) aktuální matematické,

4) aktuální metafyzické.

Typ 1) uvažoval již Aristotelés a považoval jej za jediný v hmotném světě, poněvadž byl přesvědčen o tom, že nekonečný počet není možné fyzikálně realizovat neustálým přidáváním, dělením či odsouváním hranic jsoucna, protože nekonečno v tomto smyslu bude vždy pouze možné (potenciální), nikdy však uskutečněné (aktuální).

K bodu 2) Pospíšil ani Stöckl nic nepřirazují. Podle našeho názoru sem mělo patřit *infinitum secundum quid* v Pospíšilově smyslu, poněvadž jej považuje za nekonečné pouze potenciálně, ale týká se záležitostí metafyziky a teologie. Odmítá totiž, že by mohla mít stvořená podstata vlastnosti aktuálně nekonečné. Ovšem toto své odmítání nerespektuje důsledně a pro stvořená jsoucna jakousi aktualizovanou nekonečnost připouští jakožto participaci (údělnost) na Boží nekonečnosti v určitém ohledu (*in certo ordine*). Způsob nekonečnosti aktuální, která není ani z hlediska podstaty, ani z hlediska matematicko-geometrické kvantity, se však vymyká zařazení mezi uvedené čtyři typy nekonečna. Nezdá se proto Pospíšilovo dělení typů nekonečnosti bezproblémově plausibilním a vyčerpávajícím.

Podle Stöckla⁸¹ není tento bod smysluplný navíc proto, že k metafyzicky nekonečnému jsoucnu patří jeho dokonalost v každém ohledu, a proto nemůže takové jsoucno být pouhou potencí, ale musí být uskutečněné, čímž by spadalo do bodu 4). V tom by bylo možné vidět jakýsi stín tzv. ontologického argumentu ohledně existence nejdokonalejší bytosti, že totiž taková bytost by nemohla být pouhou potencí, ale musí být aktualizovaná.

Bod 3) podle Aristotela není možný,⁸² což Tomáš veskrze přebírá⁸³ a s ním pochopitelně i novotomisté.

Typ 4) již znal také Aristotelés a měl jej za jediný uskutečněný (aktuální) typ nekonečna, který je vlastní nehmotnému principu světa. Tomáš Akvinský o tomto typu uvažoval jakožto o entitativním nutném atributu Božím.⁸⁴

1.2.4 Nekonečné jsoucno (*ens infinitum*) a otázka *infinitum secundum quid*

Aktuálně nekonečné jsoucno či podle Pospíšilovy dikce „bytost nekonečná“ odpovídá tomistickému negativnímu nekonečnu, které vylučuje ze svého pojmu každou hranici. Je tedy nejvýše dokonalé, poněvadž je prosté jakékoliv limitující nedokonalosti. Dokonalost potom odkazuje na úplnou aktualizovanost tohoto jsoucna, takže v něm není žádná potence, která by mohla ještě být aktualizována. Pospíšil však zároveň pro „bytost nekonečnou“ požaduje nekonečnost v každém ohledu.⁸⁵ Takový popis nekonečného jsoucna je konjunkcí nekonečnosti negativní (resp. aktuální) s nekonečností bytnosti (*quoad essentiam*).

Velmi podobným způsobem postupuje také Albert Stöckl, když se vyjadřuje o nekonečném v metafyzickém smyslu, které uvažuje ovšem pouze v aktu a nikoliv v možnosti. Jedná se o takové

⁸¹ Srov. A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 48.

⁸² Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika*, 204b 1–206a 8.

⁸³ Srov. o nemožnosti aktuálního nekonečna ve hmotném světě: ARISTOTELÉS, *Fyzika*, III, 5, 206 a7: ὅτι μὲν οὖν ἐνεργεία οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον φανερόν ἐκ τούτων; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quodl.* IX, 1; XII, 2, 2; *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 5. Ovšem je třeba uvést také protipozici či alespoň pochybnost ve spisku *De aeternitate mundi*, circa finem.

⁸⁴ Srov., TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh.*, I, q. 7, a. 1–3.

⁸⁵ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 613.

jsoucno, které má plnost dokonalosti (*Fülle der Vollkommenheit*), zároveň se nejedná o pouhé nahromadění nekonečného počtu věcí (*Häufung einer endlosen Vielheit von Dingen*), čímž se ukazuje zásadní rozdíl mezi kvantitativní matematickou a negativní metafyzickou nekonečností.⁸⁶

Dále postupuje Pospíšil tím, že u metafyzicky nekonečné bytosti „*musí býti každá jednotlivá vlastnost nekonečná. Kdyby jen jediná vlastnost její byla konečná, byla by bytost tato již omezena a konečná.*“ Takto lze sice uvažovat o Boží podstatě, ovšem otázkou je, zda by nemohlo být nějaké jsoucno obdařeno nekonečností v určitém aspektu.⁸⁷ To Pospíšil přímo vylučuje: „*nekonečná vlastnost předpokládá nezbytně nekonečnou bytost.*“⁸⁸ Uvedená argumentace nachází oporu opět ve Stöcklovi:

Ein Wesen, das zugleich endlich und unendlich wäre, ist innerlich unmöglich, weil es in sich einen Widerspruch einschließt. Denn als endliches Wesen würde es eine Gränze seiner Vollkommenheit haben; als unendliches Wesen würde es diese Gränze wiederum direct ausschließen: – es stünde also im Widerspruche mit sich selbst.⁸⁹

Z právě uvedeného je zřejmé, že Pospíšil nejvíce čerpal v tomto ohledu ze Stöckla, přičemž přebíral jeho radikální rozlišení nekonečnosti: Buď je něco nekonečné:

1) svou **bytností** (metafyzicky), a tím také je nekonečné **negativně** (tj. vylučuje přímo jakoukoliv hranici své dokonalosti) a **aktuálně** (tedy se nejedná o synkategorematické jsoucno inherující svou existencí na jiném, ale o samostatně existující podstatu, jsoucno **kategorematické**),

nebo je něco nekonečné

2) z hlediska **kvantity**, ale tím se jedná o jsoucno **synkategorematické** na jiné podstatě závislé a nekonečnost tohoto jsoucna je vždy pouze v **potenciálním** smyslu, protože spočívá v **privaci** hranic určité vlastnosti (např. kvantity) věci, ale ve skutečnosti je toto jsoucno vždy konečným.

V díle Mattea Liberatore, které Pospíšil uvádí v seznamu literatury, se můžeme setkat s podobným dělením nekonečna na pouze dva typy: 1) *infinitum simpliciter*, které je vlastní toliko Boží podstatě a 2) *infinitum in potentia*, kam se Liberatore snaží zahrnout všechny další typy nekonečna. Patří k němu *infinitum magnitudinis* označující velikost (či malost) kontinua, *infinitum multitudinis* vyjadřující potenciální neskončený počet a také *infinitum durationis* značící posloupnost v čase, která rovněž není aktuální, ale okamžiky nastávají (aktualizují se, dějí se) jeden po druhém.⁹⁰ Ovšem řadí sem také schopnost lidského intelektu, který je obdařen nekonečností ne ze strany materie, ale ze strany formy (*infinitus ex parte formae*). Je schopen uvažovat potenciální nekonečnost, ale tím ještě není lidský intelekt *infinitum simpliciter* (který Liberatore uvažuje za jediný typ aktuální nekonečnosti), ale *secundum quid*. Schopnost intelektu chápat nekonečno je navíc dle tohoto autora ne zcela dokonalá: „*Non enim apprehendit distincte omnia illa individua, fine carentia*“.⁹¹ Toto dělení, kde jediným nekonečnem aktuálním je Boží podstata a vše ostatní, přestože se netýká nijak hmotných věcí jako lidský intelekt, se řadí k nekonečnu potenciálnímu, se zdá velmi podobné tomu, jak nekonečno dělí Pospíšil. Z toho však ještě nelze uvažovat, že Pospíšil své dělení nekonečnosti od něj přebíral,

⁸⁶ Srov. A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 48–49.

⁸⁷ Myslíme zde tomistické *infinitum secundum quid, infinitum in certo ordine*.

⁸⁸ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 616.

⁸⁹ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 49.

⁹⁰ Srov. Matteo LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, s. 352–362.

⁹¹ *Ibid.*, s. 358.

poněvadž by jinak jistě uvedl i další Liberatorovy distinkce. Ale je možné říci, že oba tyto myslitelé uvažovali o nekonečnosti podobně. Zároveň se díky Liberatorovu pečlivému rozlišování naskytá hypotéza, zda není toto dělení nekonečnosti blíže uvedenému Aristotelovu nežli Tomášovu.

Je tedy podle Pospíšila nemožné, s čímž by zřejmě Aristotelés plně souhlasil, aby nějaké metafyzicky konečné jsoucno (tedy všechno jsoucí kromě Boha), mělo jakýkoliv aspekt aktuální nekonečnosti odpovídající tomistickému pojetí *infinitum secundum quid*.

Dodatkem k této kapitole budiž ještě to, že o nekonečné bytosti Pospíšil uvažuje jakožto o nekonečné nutně a nutně existující, plně aktualizované, nesložené z částí ani materiálních, ani logických, ani proměnné v časové posloupnosti čili věčné, neboť to vše plyne z její bytnosti (esence). Taková bytost také může být pouze jediná, neboť jakákoliv jí rovná by s ní splývala.⁹²

1.2.5 Theologická aplikace *infinitum secundum quid*

Klíčovým bodem křesťanské víry je spojení Boha a člověka v Ježíši Kristu, což vyjadřuje pojem „hypostatická unie“ definovaný ekumenickým koncilem v Chalcedonu r. 452. Druhá božská osoba, Boží Syn, který je též podstaty jako Bůh Otec a Duch svatý, se stala člověkem. Tím se spojila v jediné osobě nekonečnost vlastní Boží podstatě s člověkem, který je ve své podstatě bytím mnohostranně omezeným.

Z toho vyvstává otázka, jak uvažovat o nekonečnosti v christologii, jaké důsledky to přináší v soteriologii a charitologii. Tuto otázku nastiňuje Egger: „*In ordine praesertim supernaturali plura assignantur, quae licet simpliciter finita, tamen secundum quid infinita sunt, ut merita et gratia Christi, vita aeterna, maternitas B. Virginis.*“⁹³ Není však nikde patrné, že by se touto možností existence *infinitum secundum quid* zabýval Josef Pospíšil. Přesto však ve svých pracích z dogmatiky na některých místech nereflektovaně obsah tohoto pojmu přijímá.

Pokud Pospíšil *infinitum secundum quid* v tomistickém smyslu odmítá, je otázkou, jak důsledně by přijímal samotnou inkarnaci Božího Syna. Tím jej nechceme ani v nejmenším obviňovat, že by se proti ní jakkoliv stavěl, pouze chceme konstatovat, že ač je osoba Božího Syna božské dignity se všemi aspekty nekonečnosti, přeci jenom jako člověk přijímá mnohostranné limity existence člověku vlastní. Jako příklad těchto omezení lze uvést konečné schopnosti lidského intelektu, určité (tedy omezené a konečné) tělesné vlastnosti a zejména konečnost tělesného života spočívající ve smrtelnosti těla.

V dějinách křesťanské theologie je spojení božství a lidství velkým tématem a jeho uchopení také zdrojem mnoha heterodoxních názorů. Na jedné straně stojí od 2. století doketismus gnostiků, kteří popírají reálnost inkarnace, na druhé straně zase adopcianismus ebionitů, kteří sice vyznávají reálnost Kristova lidství, ale nikoliv jeho božství v plné míře.⁹⁴ Zatímco pro židokřesťany bylo nepřijatelné,

⁹² J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 617: „Pojmy tedy: nekonečnosti, nejvyšší dokonalosti, neodvislosti, nutnosti, čirého a pouhého konu, metafyzické jednoduchosti, věčnosti a naprosté jednosti jsou věčně totožny.“ Věcnou totožností myslí Pospíšil ne vzájemnou identitu těchto pojmů, ale že společně a nedílně náležejí též podstatě, ovšem diskursivní lidský intelekt (narozdíl od aktuálně nekonečného intelektu Božího) není s to je pojmout zároveň, ale toliko postupně jednu po druhé. Rozdíl mezi těmito pojmy je virtuální (*distinctio virtualis*) se základem v samotné Boží podstatě, nikoliv však reální (*distinctio realis*), že by se jednalo o jsoucna věčně odlišená, ale zároveň však také ne pouze číře myšlený (*distinctio pure mentalis*). Srov. V. WOLF, *Syntéza víry*, s. 31.

⁹³ F. EGGER, *Propedeutica philosophico-theologica*, s. 298.

⁹⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, s. 131.

aby člověk byl Bohem, pro hellénistické prostředí zase bylo nepochopitelné, jak by Bůh mohl mít lidské vlastnosti. Výstižně to lze vyjádřit slovy apoštola Pavla: „Řekové vyhledávají moudrost, my kážeme Krista ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství“.⁹⁵ Nad tím vším se později klene pokus nestoriánů o afirmaci božství i lidství Kristova, avšak za cenu marginalizace unie těchto dvou jeho přirozeností.⁹⁶

Tomáš Akvinský v ohledu na lidství Kristovo právě aplikuje termín *infinitum secundum quid*, čímž se snaží ukázat, že i jsoucno podstatně konečné (jako je Ježíš Kristus s ohledem na lidství) může být v určitém ohledu obdařeno plností, která je ve svém řádu nekonečná.⁹⁷ Nekonečnost, která se může nějaké stvořené podstatě dostat, spočívá v obdarování od podstaty, která je nekonečná esenciálně, tedy od Boha.⁹⁸ To lze uvažovat třemi způsoby, které můžeme s F. Eggerem nazvat *subjektivní*, *objektivní* a *kauzativně-efektivní*.⁹⁹ První je z hlediska příjemce, který přijme Boží obdarování tak, že jsou zcela naplněny jeho přirozené limity. Ač jsou tyto limity naplněny, neznamená to, že by obdarování nebylo nekonečné, protože nekonečný dárce může dát nekonečný dar. Záleží ovšem na příjemci, jak je k přijetí z hlediska své přirozenosti disponován:

Cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum, quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare: sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax.¹⁰⁰

Druhým způsobem je podle Tomáše způsob obdarování s ohledem na dar. Nyní se neuvažuje plnost kapacity příjemce, ale dokonalost samotného daru. Dokonalému daru nechybí nic, co mu z hlediska jeho přirozenosti má náležet. Takový dar je myšlen jako forma inherentně přístupující k podstatě obdarovaného:

Considerandum enim est, quod nihil prohibet aliquid secundum essentiam finitum esse, quod tamen secundum rationem alicuius formae infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit, qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma specialis non in subiecto existens, puta albedo vel calor, non quidem haberet

⁹⁵ 1 Kor 1,23.

⁹⁶ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, s. 160.

⁹⁷ Nekonečnost či plnost v určitém řádu (*in certo ordine*) bychom si mohli představit na příkladu nekonečného trámu, který je nekonečný s ohledem na délku, zatímco jeho šířka a výška i další vlastnosti jsou určité. (Ač na příkladu trámu jakožto hmotného jsoucna by se jednalo o nekonečnost potenciální a nikoliv aktuální, o které je řeč zde.)

⁹⁸ Tomáš zde má na mysli zejména nekonečnost milosti Kristovy, tj. uschopnění k vykupitelské oběti neomezené hodnoty. Nejedná se přitom o milost unie božské osoby s lidstvím, neboť milost božské osoby je nekonečná a nestvořená, ale jde podle katolické teologie o tzv. milosti habituální či posvěcující, která je stvořená a spočívá v ospravedlnění, obnovení Božího obrazu v člověku, vlití theologálních a morálních ctností a darů Ducha svatého. (srov. Václav WOLF, *Syntéza víry*, s. 124–126; J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka*, IV.A, s. 111–112.)

⁹⁹ F. EGGER, *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*, s. 404: „Duplex videlicet gratia in Christo considerari potest: una quidem est gratia *unionis*, et haec est infinita, quia ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia *habitualis*; quae quidem potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est *quoddam ens*; et sic necesse est quod sit ens finitum, quia est donum creatum. Alio modo potest considerari secundum *propriam rationem gratiae*, et sic potest dici infinita multipliciter. Videlicet *subiective*, quia humanitas Christi tantum gratiae accepit, quantum natura creata accipere potest; *obiective*, quia quidquid ad rationem gratiae pertinet, totum Christus accepit; *causative*, quia anima eius habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium; *effective*, quia ex plenitudine gratiae Christi homines, etiamsi sine fine propagarentur, novas sine fine gratias recipere possent.“

¹⁰⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Compendium theologiae*, c. 215, 36–47.

essentiam infinitam, quia essentia eius esset limitata ad genus vel speciem, sed tamen plenitudinem illius speciei possideret: unde secundum rationem speciei, absque termino vel mensura esset, habens quidquid ad illam speciem pertinere potest.¹⁰¹

Třetím způsobem je potom nekonečnost daru s ohledem na příčinu tohoto obdarování. Každá příčina totiž v sobě obsahuje nějaký účel, ke kterému působí. V otázce milosti Kristovy je to potom účelem, pro který je dána, zástupné vykoupení lidstva, které má mít možnost nekonečně široké aktualizace, ač je oběť vykoupení vykonána pouze jednou provždy. Proto musí být nekonečné hodnoty, aby dostačovala pro spásu všech, na které bude aplikována.

Tertio autem ex parte causae. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura, et quodammodo infinite (...) Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium. Ex hoc autem quod gratia singularis animae Christi est modis praedictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius secundum quod est Ecclesiae caput, est etiam infinita.¹⁰²

1.2.6 Pospíšilův výklad nekonečného daru z hlediska theologie

Právě nastíněnou otázku kvantity habituální milosti Kristovy řeší Pospíšil v *Katolické věrouce IV* v §21 nadepsaném: „Jest tedy milost Kristova nekonečná?“¹⁰³ Je třeba rozlišovat mezi milostí samotné hypostatické unie, kterou je dána Kristovu lidství osobní subsistence, a to subsistence jakožto osoby božské (Kristus totiž nemá dvě osoby – božskou a lidskou, ale pouze jedinou, a to božskou, ač tato osoba je činná v obou přirozenostech). Milostí habituální se dává Kristu z hlediska lidství Boží přirozenost. Tato Boží přirozenost je mu však (stejně jako každému člověku) dána **participativně**, tedy ne esenciálně. Esenciálně má Boží přirozenost pouze Bůh.

Pospíšil proto vyvozuje, že habituální milost duše Kristovy nemůže být *esenciálně* a ve své *intensitě* nekonečná, ale „*jen co do povahy milosti samé jest jí připisovati jistou nekonečnost*.“¹⁰⁴

Esenciální nekonečností míní *infinitum simpliciter*, které je vlastní pouze Boží podstatě. Bůh nemůže učinit nekonečnou bytost (tím by stvořil bytost se sebou identickou). Dotud se shoduje s výkladem Tomášovým i jiných novoscholastiků. Ovšem odtud vyvozuje, že nemůže „*bytost konečná míti vlastnosti nekonečné*“,¹⁰⁵ v čemž je patrný vliv Stöcklův. Ale hned nato paradoxně potvrzuje, že participací lidské přirozenosti Kristovy na Bohu spojením s osobou božskou nabyta tato lidská přirozenost „*důstojnosti nekonečné*“ zůstává sama v sobě (esenciálně) konečnou a omezenou.

Z hlediska intensity nekonečnosti uvažuje Pospíšil o dvojím způsobu výkladu. Prvním by byla intenzita ve smyslu nahromadění nekonečného počtu v jednom subjektu, což odmítá jako aktuální nekonečno ve stvořeném předmětu, čímž by údajně Bůh vyčerpal svou moc či v tomto případě „*poklad svých milostí*“ a nemohl již žádné jiné bytosti další milost udělit. Ve druhém smyslu by intenzita znamenala nejvyšší stupeň. Ovšem lze si představit, že jsou různé stupně v určité řadě a v této řadě je také stupeň první, na kterém by stál Kristus. Tím by habituální milost jeho duše nebyla nekonečná, ale pouze první ze všech. Tento způsob výkladu nekonečnosti intensity se však již velmi vzdaluje od pochopení nekonečnosti jako takové.

¹⁰¹ *Ibid.*, c. 215, 49–63.

¹⁰² Srov. *Ibid.*, 76–97.

¹⁰³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka*, IV.A, s. 111–115.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 114.

¹⁰⁵ *Ibid.*

Závěrem kapitoly připouští Pospíšil u duše Kristovy habituální milost nekonečnou v potenciálním smyslu:

Ačkoliv duše Krista Pána jako bytost stvořená a proto konečná nemohla v sebe přijati habituálních milostí v míře nekonečné, přece lze jistou nekonečnost těchto milostí připustiti. Neboť kdyby byl Bůh duši Krista Pána stále nových milostí udílel, přece by jejich pokladu nikdy nevyčerpal. V tomto smyslu lze nazývat milosti habituální duše Krista Pána nekonečnými, lépe však neskončenými. Lze tedy připustiti její nekonečnost synkategorematickou, nikoliv však kategorematickou (neskončenou, ale nikdy nekonečnou).¹⁰⁶

Z uvedeného textu je zřejmé odmítání aktuálního nekonečna v jiném smyslu, než v esenciálním. Pro Pospíšila připadá v úvahu buď nekonečno aktuálně-esenciální, nebo potenciálně-kvantitativní. V kapitole se sice odkazuje na souhlas theologů včetně Tomáše Akvinského (!), ale neuvádí žádný konkrétní odkaz. Je však třeba uvážit, že Tomáš považuje milost duše Kristovy zadostiučinivší v překypující míře za hříchy člověka za identickou s milostí Krista jako hlavy církve a rozdělovatele milosti ospravedlnění.¹⁰⁷ Pokud ovšem Ježíš Kristus trpěl na kříži a jednou provždy přinesl zadostiučinění za hříchy,¹⁰⁸ jak by bylo možné uvažovat, že poklad jeho zásluh by byl „neskončený“ ve smyslu potenciálního (tj. neaktualizovaného) nekonečna? Zde je možné uvést distinkci o zadostiučinění „*in actu primo*“ spočívající v samotné oběti Kristově a „*in actu secundo*“, které je přijetím zásluh získaných výkupnou obětí ze strany kajících hříšníků.¹⁰⁹ Pospíšil na základě tohoto rozlišení nemá problém připsat vykoupení „*in actu primo*“ nekonečnou hodnotu, poněvadž považuje za činitele osobu a nikoliv přirozenost skrze kterou byla ta oběť vykonána. Tak i když vykonal Kristus oběť na kříži z hlediska svého lidství, vykonal ji jako osoba božská, čímž má tato oběť nekonečnou hodnotu, a to naprosto („*simpliciter et absolute*“).¹¹⁰ Podíl na Kristových zásluhách, tj. milost ospravedlnění připisuje se ovšem jednotlivým lidem, z čehož lze vyvodit, že se jedná o milost vztaženou ke konečnému počtu konečných tvorů. Hřích člověka má aspekt nekonečnosti pouze z hlediska toho, že je to vzpoura proti Bohu jakožto bytosti nekonečné, ale pachatelem tohoto hříchu je konečný tvor, proto tento hřích není nekonečný (*simpliciter*), ale pouze v určitém ohledu (*secundum quid*). Je pozoruhodné, že zde¹¹¹ se Pospíšil termínu *secundum quid* nevyhýbá. Přitom se domníváme, že na tomto místě jistě nechce vypovídat o Bohu, proti kterému se člověk hříchem provinuje, ve smyslu *indefinitum* ani *infinite simpliciter*, neboť podstatou hříchu není Bůh, ten je pouze jeho korelát. Z toho lze usuzovat, že *infinite secundum quid* zde přijímá ve výše uvedeném tomistickém smyslu jako **aktuální participaci stvořeného jsoucna na Božích vlastnostech, skutcích či ve vztahu člověka k Bohu.**

Zadostiučinění Kristem za hřích je nejen vyhovující požadavkům přísné spravedlnosti (*proportionata*)¹¹² a nejen nějak více než to (*superabundans*),¹¹³ ale dokonce nekonečné. Pospíšil proto tvrdí, že je toto zadostiučinění nekonečné *simpliciter*, aby bylo vzhledem k hříchu superabundantní,

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 115.

¹⁰⁷ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, STh, III, q. 8, a. 5, co.: „Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios, differt tamen secundum rationem.“

¹⁰⁸ Srov. *1 Petr.*, 3,18.

¹⁰⁹ Srov. J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka*, IV.A, s. 380.

¹¹⁰ Srov. *Ibid.*, s. 380–381.

¹¹¹ J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka* IV.A, s. 381: „Zloba hříchu leží vlastně jen v úmyslu osoby hřešící a jest proto sama v sobě jen konečná a nekonečnou se stává jen „*secundum quid*“, pokud totiž se úmyslně vzpírá a protiví nekonečně svaté vůli Boží.“

¹¹² Tj., že je přesně vyrovnan dluh „do posledního halíře“.

¹¹³ Tj., že je zapláceno více, než se žádá, je dáno o něco navíc.

neboť hřích je urážkou Boží z hlediska vzpoury proti jeho vůli, čímž je nekonečný v určitém ohledu (*secundum quid*).

Habituaální milost duše Kristovy je, jak píše Tomáš,¹¹⁴ totožná s jeho milostí jakožto hlavy církve a rozdělovatele zásluh. Jedná se ovšem o milost stvořenou, tudíž nemůže být nekonečnou *simpliciter*, jak uvádí Pospíšil. Sice je výkupná oběť dílem božské osoby, ale ta je vykonána skrze omezenou lidskou přirozenost a *eo ipso* nemůže být nekonečnou *simpliciter*. Osoba Kristova totiž subsistuje v přirozenosti božské i lidské, ale také jedná těmito přirozenostmi: božskou jako Bůh a lidskou jako člověk.¹¹⁵ Pokud by Josef Pospíšil uvažoval, že jednání vychází z osoby a ne z přirozenosti, blížil by se svým názorem heterodoxnímu konstantinskému patriarchovi Sergiovi (+638), který hlásal *monoenergismus*, že totiž v Kristu je jediný princip činnosti.¹¹⁶ Níže ovšem Pospíšil svůj názor poněkud koriguje, když praví, že činnost je jediná z hlediska jediné jednající osoby (*principium quod agit*), kterou je božská osoba Krista, ale dvojí z hlediska přirozenosti, kterou jedná (*principium quo agitur*).¹¹⁷ Poněvadž je tedy Kristova činnost náležící jediné osobě, a to božské, jde o činnost nekonečné mravní ceny, avšak je-li konána prostřednictvím omezené přirozenosti lidské, není nekonečnou *simpliciter*. Jak je tedy nekonečná, o tom se od samotného Pospíšila definitivní slovo nedozvíme, snad jen negativní výpověď:

Jak patrně, není nekonečnost lidských činností Kristových vnitřní fyzickou vlastností těchto činností, ale není také pouhou jejich vnější denominací v tom smyslu, že mají nekonečnou cenu proto, že jsou Bohu Otci nekonečně příjemné a milé a že proto docházejí od něho nekonečné odměny a to jak k jeho vlastní slávě tak i k blahu člověčenstva.¹¹⁸

1.2.7 Posouzení Pospíšilova vyjadřování o nekonečnu v teologii

Jak se tedy postavit k Pospíšilově aplikaci pojmu nekonečna v teologii? Je patrné, že vychází z filosofických názorů, které přebíral od Alberta Stöckla, že totiž nekonečnost je třeba uvažovat ostře disjunktivně jako synkategorematicko-potenciálně-quantitativní, anebo kategorematicko-aktuálně-esenciální. V oblasti supernaturální se však setkává s theologickými pojmy, které vyjadřují setkání lidského s božským, přirozeného s nadpřirozeným, konečného s nekonečným. Tím se pro tyto pojmy jakými je např. zde uvažovaná habituaální milost Kristova a jeho zásluhy nehodí pojem nekonečna potenciálního a kvantitativního, ale zároveň ani pouze Bohu přisuzovaného nekonečna esenciálního. Proto scholastická tradice užívá pojmu nekonečna aktuálního v omezeném smyslu vztaženém pouze na určitou vlastnost nebo soubor vlastností, nikoliv však na celou podstatu věci. Pomocí tohoto *infinitum secundum quid* je potom možné charakterizovat nekonečnost, kterou stvořená bytost má jako zvláštní Boží dar, který je účastí (participací) konečného stvořeného jsoucna na nekonečné Boží

¹¹⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh.*, III, q. 8, a. 5, co.

¹¹⁵ Lze připustit toliko velmi opatrně na základě tzv. *communicatio idiomatum* připisování lidských činností božské osobě Krista. Tak lze např. uvažovat, že Bůh skutečně umřel na kříži, ale zároveň je třeba jedním dechem dodat, že ne z hlediska své božské přirozenosti, ale lidské s ní spojené v jednotě hypostaze. Podobně je možné např. Marii z Nazareta nazývat Bohorodičkou či Matkou Boží, protože porodila božskou osobu Krista, ale rovněž ne z hlediska božství, ale z hlediska lidství.

¹¹⁶ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, s. 185. Monofyzitismus, monoenergismus a na něj navazující monotheismus potlačovaly v Kristu význam lidského konání, poněvadž všechny jeho skutky by byly božské, čímž by se ztratil význam jeho lidské poslušnosti, ve které přinesl svou oběť (srov. *Řím 5,19; Flp 2,8*).

¹¹⁷ Srov. J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka IV.A*, s. 381–382. Stejně uvádí tuto distinkci v dogmatice i F. EGGER, *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*, s. 378: „Ubi una est persona, unica etiam est operatio, quia actiones sunt suppositorum. Sed in Christo una est persona. Ergo. – Resp. Suppositum est quidem principium quod operatur, ideoque operationes tribuuntur personae operanti. Sed principium quo actio elicitur, est natura“.

¹¹⁸ J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka IV.A*, s. 382.

podstatě. Pospíšil sice tento tomistický význam *infinitum secundum quid* implicitně odmítá, ale v jeho dílech přeci jenom prosvítá jeho aplikace v právě uvedeném smyslu, který mohl při sestavování své *Katolické dogmatiky* převzít od Franze Eggera, s jehož spisy byl velmi dobře obeznámen, což nepřímo dodatečně osvětluje i pozoruhodná snaha o shodu s latinskými termíny Eggerovými a struktura spisů až nápadně kopírující uspořádání kapitol jeho děl.

Ještě je záhodno se vyjádřit k Pospíšilovu uvažování o nekonečnosti při popisu zadostiučinění Kristem *in actu primo* a *in actu secundo*. Vzhledem k tomu, že Kristus zadostiučinil svou smrtí na kříži, je to třeba považovat za úkon, který vykonal prostřednictvím své lidské přirozenosti. Proto mu náleží podle našeho názoru určitý aspekt konečnosti a nekonečnost náleží zásluhám oběti kříže pouze ve smyslu *infinitum secundum quid*, a to z hlediska toho, že při tomto zadostiučinění bylo *principium quod agit* božská osoba Kristova, skrze kterou participuje tento čin na nekonečnosti Boží podstaty. *In actu secundo* je potom rozdělení zásluh ve formě milosti ospravedlnění nekonečné ve smyslu *infinitum secundum quid*, poněvadž se jedná rovněž o participaci na Bohu, ale instrumentálně zprostředkovanou skrze oběť Kristovu. Ovšem *in actu secundo* lze uvažovat také o *indefinitum* z hlediska potenciální nevyčerpatelnosti této oběti, kterou lze aplikovat na potenciálně nekonečný počet ospravedlněných.

Význam celého pojednání o Pospíšilově nepřijímání scholastického *infinitum secundum quid* prosvítá z praktických důsledků, jaký totiž obraz o Ježíši Kristu je tím představen. Určitým defektem novotomistické christologie 19. a první poloviny 20. století je totiž důraz na abstraktně uvažovanou podstatu věcí na úkor osoby, která se přeci jenom vypráví ve svém životním příběhu. Touto ontologizací tajemství vzniká větší propast mezi pozemským a nebeským.¹¹⁹ To se projevuje i na theologickém vyjadřování o Ježíši Kristu, které se v novoscholastických manuálech soustředilo zejména na pojem hypostatické unie a zadostiučinění, čímž se nedalo příliš prostoru, aby se mohl theolog seznámit s konkrétním Mužem z Nazareta.¹²⁰ Jakýmsi ukazatelem tohoto nedostatku je také Pospíšilovo nepřijetí *infinitum secundum quid*, které je ve své scholastické podobě ovšem velmi pozoruhodným představitelem spojení božského s lidským, když totiž konečný tvor v nějakém ohledu participuje na nekonečném Bohu.

V diskuzi s Václavem Schwammenhöferem, který se zabýval Pospíšilovou christologií ve své diplomové práci,¹²¹ jsme se snažili tuto oblast nějak celistvěji popsat. Výsledkem jeho bádání bylo sice, že Pospíšilova erudice i systematickosti je výtečná, ovšem shledával nedostatek v oblasti spirituality. Jeho největším zklamáním bylo zjištění, že „*Pospíšilova Ježíše nelze následovat*“. Ačkoliv se Kristus stal člověkem, nejsou v Pospíšilově podání tolik rozvinuty vyložené lidské aspekty jeho pozemského života tak důležité k věrohodnému dosvědčení opravdovosti jeho sebeobětování, kenóze.¹²² Nadměrné zdůrazňování vlitého poznání a tělesné dokonalosti může působit dojem, že Kristus se stal člověkem pouze zdánlivě či v omezené míře, ale ne ve smyslu pregnatně vyjádřeném v *Listu Židům 4,15*: „*Nemáme přece velekněze, který není schopen mít soucit s našimi slabostmi; vždyť na sobě zakusil všechna pokušení jako my, ale nedopustil se hříchu*.“ Způsob vyjadřování ve prospěch Kristova božství na úkor lidství nelze přičítat Pospíšilovi za vinu, neboť se jedná o široký proud

¹¹⁹ A rovněž větší propast mezi pozemským nekonečným potenciálním a Bohu připisovaným nekonečným aktuálním.

¹²⁰ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 20–35.

¹²¹ Václav SCHWAMMENHÖFER: *Teolog-Josef Pospíšil (1845–1926). Christologické a soteriologické dílo*. Nedokončená diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Katedra theologických věd. Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Brichácinová, Th.D.

¹²² Srov. *Flp 2,7*.

západní theologie Tomáše Akvinského¹²³ nevyjímaje. Pokud je v Kristu takto nadpřirozeně „deformováno“ autentické lidství, má to své důsledky v duchovním životě, že totiž takový Kristus není vzorem dokonalého autentického lidství, ale spíše nedosažitelným ideálem, což způsobuje, že jej není možné prakticky následovat a stávat se mu podobným.¹²⁴

Ovšem na druhou stranu lze na obhajobu J. Pospíšila říci, že byl synem své doby, a snažil se i přesto jakousi cestu následování ukázat. Byl si rovněž vědom problému, který v jeho době otrásal nejen protestantskou, ale i katolickou teologií, totiž otázkou božství Kristova, kterou se snažil, jak sám uvádí v samém úvodu *Katolické věrouky*¹²⁵ obzvláště bránit, a proto také vydal nejprve čtvrtý díl tohoto spisu týkající se právě christologie. Z hlediska duchovního života pak stojí za zmínku zejména princip participace stvořeného jsoucna na Bohu, čímž se poněkud smazává onen nedostatek výše vyjádřený o následování Krista. V této oblasti hrají důležitou roli zejména transendentálie¹²⁶ (*ens, unum, verum, bonum, pulchrum*), které mají svůj základ a dokonalé uskutečnění v Boží bytnosti a projevují se ve stvořených věcech v různé míře, čímž alespoň rozličnými a nesčetnými způsoby ukazují na nekonečnost Tvůrce:

Poněvadž svět byl stvořen podle ideálního plánu, musí v sobě obsahovati nekonečnou pestrost rozličných bytostí. Tato mnohost' a rozmanitost' jeví jednak konečnost' a obmezenost' stvořených bytostí, jednak zase nekonečnou moudrost' a všemohoucnost' Boží, a to způsobem mnohem skvělejším, než kdyby byl Bůh jen jediný řád bytostí, s jedním druhem jedinců, aneb konečně jen jedinou bytost' stvořil (...)¹²⁷

Rozmanitostí neoplývá jen neživá příroda, ale o to více jsou pozoruhodně četné druhy a individua bytostí živých vegetativních (rostlinstvo), sensitivních (živočišstvo) a naposledy také racionálních (člověk a anděl). Kromě toho, že Bůh dává tvorstvu participaci na bytí, životě a rozumu, dává také rozumovým tvorům z hlediska theologie milost, čímž jim dává zvláště podíl na své dobrotě, nadpřirozeným zjevením člověka poučuje a dává mu podíl na svém poznání. Jakýmsi podílem na Božím poznání je také mystika, která dává člověku rovněž poznání Boží podstaty, ovšem nikoliv způsobem diskursivním, ale vlitým (*scientia infusa*).

Uvážíme-li ještě to, jakým způsobem se jediná nedělitelná a nekonečná Boží podstata projevuje ve světě, můžeme spatřit zajímavé spojení Božího *infinitum simpliciter* a materiálního *indefinitum*, že totiž nekonečnost Boží se na světě reprezentuje nesčetnými způsoby, čímž se tvoří jakýsi most mezi nebeským a pozemským.

¹²³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, STh, III, q. 9–11. Z těchto otázek pochopitelně nevychází jenom J. Pospíšil, ale také většina novověkých manualistů a novotomistů 19. a 20. století.

¹²⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 31.258–268.

¹²⁵ Srov. J. POSPÍŠIL, *Katolická věrouka* IV.A, s. 5–6.

¹²⁶ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 540n.: „Transcendentální vlastnosti jestoty“. K nim Pospíšil přidává též „dokonalost“ (*perfectum*).

¹²⁷ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 1164. Zde Pospíšil cituje rovněž Tomáše Akvinského (STh., p. I, q. 47, a. 1co.): „Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura.“

1.2.8 Bytost všeobecná (*ens in genere, ens universale*)

V pojednání o nekonečnu se Pospíšil zmiňuje také o *bytosti všeobecné* neboli *povšechné*, avšak v tomto ohledu nemůže čerpat přímo ani ze Stöckla, ani z Eggera. Ani z jiných zdrojů, které uvádí v bibliografii, není zřejmé, kde Pospíšil nabyt pojem „bytosti všeobecné“ v tom smyslu, v jakém ji uvádí. Provedli-li jsme heuristiku těchto pramenů poměrně bezvýsledně, nezbyvá, než stanovit v této kapitole vlastní hypotézu, kterou by bylo možné smysluplně odůvodnit genezi pojmu „bytosti všeobecné“. Pospíšil k němu uvádí následující slova:

Bytost všeobecná jest pouhým pomyslem abstraktním, zcela neurčitým, jenž v této abstrakci a neurčitosti nemá mimo pojem rozumový skutečné existence. Jako jest bytost nekonečná bytostí „in actu“, tak jest bytost všeobecná pouhou potenciální jestotou, která v různých rodech, družích a jedincích veškerenstva dochází teprv skutečného bytu a tím také své určitosti.¹²⁸

Zatímco tedy bytost nekonečná je plným a dokonalým uskutečněním, tak bytost všeobecná je, můžeme říci, nekonečnou potencialitou, která má aspekt nekonečnosti právě v tom, že neexistuje reálně, ale právě v otevřenosti k přijetí některé z nekonečné palety forem. Tím je pojem bytosti všeobecné jakýmsi vhodným didaktickým příkladem a kontrapunktem k bytosti nekonečné. To Pospíšil dále rozvádí za pomoci pojmů *rozsah (objem)* a *obsah*, které definoval ve formální logice:¹²⁹

Přirovnáme-li logicky rozsah (objem) a obsah obou pojmů (bytosti nekonečné a všeobecné), má pojem bytosti nekonečné rozsah (objem) zcela určitý (neb existuje jen jedna bytost nekonečná), a obsah nekonečný, poněvadž tato bytost v sobě zahrnuje vši jestotu a dokonalost v míře nejvyšší.

Bytost všeobecná čili povšechná však má rozsah (objem) neskončený vztahující se ku všemu, co není holou nicotou, ale obsah zcela neurčitý a právě proto takofka úplně prázdný.¹³⁰

Dochází-li Pospíšil v uvedených odstavcích k tomu, že bytost všeobecná je vlastně potenciálním základem jakéhokoliv jsoucna, nabízí se otázka, jak by se bytost všeobecná lišila v tomto Pospíšilově popisu od aristotelského pojmu první látky (*materia prima, ὕλη πρώτη*)¹³¹ V tomto smyslu by základní vlastnosti obou pojmů (bytosti všeobecné i látky první) byla otevřenost k přijetí některé z nekonečného počtu forem, tedy potenciální nekonečnost.¹³²

Pospíšil dělí potenci na dva typy: 1) logickou a 2) věcnou. Proto je možné dělit jsoucna na logicky možná, tj. taková, která v sobě neobsahují kontradikci. Ne všechna taková jsoucna jsou ovšem uskutečnitelná, a proto zůstávají často pouze možná. Jako příklad uvádí „vzdušný zámek“. Ten v sobě rozpor neobsahuje, ale seriózně řečeno, nikdo takovou věc nebude uvažovat jako reálně uskutečnitelnou. Takové jsoucno bude vždy jenom „jestotou pomyslnou“ (*ens mentis*), protože je její potence k bytí pouze logická. Potom jsou jsoucna uskutečnitelná, která mají věcnou (tj. reálnou) potenci. Může se totiž za poměrně běžných podmínek stát, že se taková potence uskuteční. Příkladem je semeno, které obsahuje reálnou potenci stromu. A když se nějaká věcná potence uskuteční, jde o

¹²⁸ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 613–614.

¹²⁹ *Obsah* je souborem známek a vlastností věcí zahrnutých pod jeden pojem. Čím je obsah širší, tím je pojem detailnější a užší, a tedy je užší i *rozsah (objem)* pojmu, který je výčtem předmětů splňujících daný soubor známek a vlastností. Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 40.

¹³⁰ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 614.

¹³¹ První látce se náš autor věnuje v souvislosti s vysvětlováním aristotelského hylémorfismu v rámci filosofie přírody. Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 132–151.

¹³² Přesněji můžeme říci, že se jedná o tzv. „receptivní potenci“, schopnost přijmout na sebe nějaký tvar, formu, kterou se věc uskutečňuje. Srov. D. PEROUTKA, *Aristotelská nauka o potencích*, s. 159–166; Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 7, 1049a.

jsou skutečně existující. Pospíšil zařazuje látku prvou jako reálnou potenci.¹³³ Pojem bytosti všeobecné se nyní jeví poněkud širší než pojem první látky, protože by pod ním měla být obsažena potence bez jakéhokoliv omezení. Mohli bychom tedy bytosti všeobecnou nazvat souhrn všeho, co je logicky možné – vše, co ve své esenci neobsahuje vnitřní rozpor. Podmnožinou logicky možného bylo to, co je možné i reálně, tj. látka prvá jakožto potenciální základ skutečně existujících věcí. Zároveň obojí (tj. bytost všeobecná i látka prvá) zůstává pouze potenci a nemá reálnou existenci, ale existuje jakožto myšlené jsoucno, tedy je akcidentem nějaké rozumem obdařené podstaty. Zde je třeba připomenout, že jsoucno existující jako akcident můžeme označit za synkategorematické, tedy takové, které neexistuje samo o sobě jakožto podstata, která je jsoucnem kategorematickým. Toto rozdělení může napomoci pochopit Pospíšilovo ostře disjunktivní dělení nekonečna na kategorematické a synkategorematické. Proto lze jednoznačně říci, že **bytost všeobecnou můžeme vidět jakožto zástupce synkategorematické nekonečnosti, která je dle něj vždy pouze v potenci, ale nikdy v uskutečnění.**

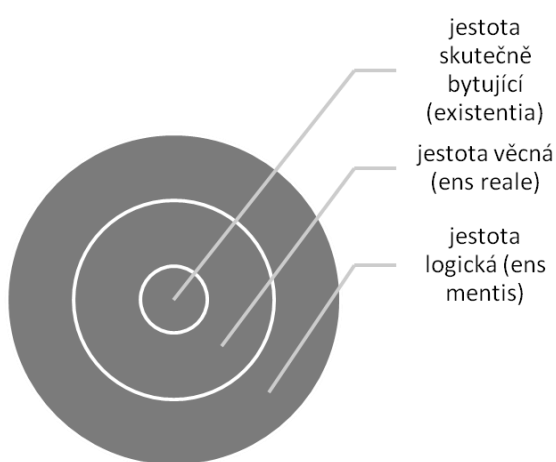


Schéma č. 4: Pospíšilovo rozdělení jsoucna (jestoty). Zdroj: Autor, dle Kosmologie, s. 135, srov. Filosofie, s. 503–504.

Když Pospíšil popisuje látku prvou, uvádí sice její čistou potencialitu, ale nepíše explicitně o tom, že by byla taková látka nějak obdařena potenciální nekonečností.¹³⁴ Na jiném místě lze však uvažovat o označení první látky jakožto neskončenosti (indefinitum) a neurčitosti:

Látka prvá není takto ničím smyslným, ničím konkrétním, nýbrž pouhou potenci podstaty hmotné, potenci v sobě neurčitou, ale podstatnou formou způsobem nesčíslným určitelnou.¹³⁵

Vzhledem k Pospíšilově ostře disjunktivnímu dělení nekonečnosti, kdy na jedné straně je nekonečno aktuální vlastní pouze Boží podstatě a na druhé straně pod nekonečným potenciálním všechno ostatní, je možné uvedenou „nesčíslnou určitelnost“ uvažovat jakožto zástupný termín pro neskončenost, která je v jeho slovníku identická s potenciální nekonečností.

Ovšem mluví-li o „potenci v sobě neurčité“, dotýká se jiného důležitého termínu, který je možné vystopovat u Stöckla, že totiž neurčité (*Unbestimmte*) je jakýmsi neduživým druhem nekonečna

¹³³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 135–136.

¹³⁴ Srov. *Ibid.* 134–142.

¹³⁵ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 708–709.

(*schlechte Unendliche*). V tomto smyslu je také popsána látka jakožto neurčitý princip bytí, které je nedokonalé v bytí, neurčité, neohrazené, dokud není určeno a omezeno formou (ve smyslu aristotelského hylemorfismu).¹³⁶

A právě skrze pojem neurčitého se můžeme u Stöckla podle našeho názoru dostat i k vysvětlení Pospíšilovy bytosti všeobecné, když v poznámce píše o „unbestimmtes Sein“, které je zřejmě onou Pospíšilovou „bytostí všeobecnou“.¹³⁷ Tento termín Stöckl spojuje s Hegelovým „logickým pojmem“, který vychází z neurčitosti a dospívá postupně k sebeurčení a naplnění. Hegel je však Stöcklem s velkým zápalem obviněn, že spojuje číře neurčité, plně nedokonalé a číře potenciální jsoucnost s nekonečně dokonale uskutečněným jsoucnem, čímž činí chybu v uvažování *μεταβασις εις αλλο γενοϋς*, a tak se dopouští fatální chyby v samém základu svého filosofického systému.¹³⁸

Pospíšil se Hegelem zaobírá okrajově v noetice¹³⁹ a o logickém pojmu píše jako o „povšechném a nekonečném“. Na daném místě se však spíše zaměřuje na důkaz vnitřní logické rozpornosti Hegelova dialektického myšlení, protože Pospíšil považuje první rozumové principy, ke kterým řadí také zákon nerozpornosti, za všeobecně platné, což ovšem Hegel zcela systematicky svým spojováním tezí s antitezí popírá. Spojení jména Hegelova s uvažováním o nekonečnosti je však možné najít mezi českými novotomisty explicitně u Eugena Kadeřávka:

Rozdílu mezi bytostí naprosto nekonečnou a bytostí vůbec nečiní Hegel. Bytost naprosto nekonečná chová v sobě všechny dokonalosti čisté, všeliké meze prázdné skutečně, není tedy ani neurčita ani pouze určitelná; avšak bytost obecná jest nekonečná pouze mohoucně, ježto jsouc neurčitou může být určena způsobem neukončitelným, měrou neukončitelnou. Jest tedy bytost obecná nedostatkově nekonečná.¹⁴⁰

Zde je třeba říci, že Kadeřávek užívá přesnější terminologii. Užívá stejně jako Pospíšil pojem neukončitelnosti, ale zároveň soustavně dělí nekonečnost na nedostatkovou a zápornou (privativní a negativní). A právě tato distinkce mu umožňuje přijmout narozdíl od Pospíšila i subdistinkci negativní nekonečnosti na *naprostou* a *vztažnou* (i. e. infinitum simpliciter et secundum quid). Bytost všeobecnou pak charakterizuje jako privativně nekonečnou.

¹³⁶ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 50: „Mann nannte nämlich unendlich oder unbegrenzt auch das noch Unbestimmte, das zwar zur Bestimmtheit durch ein bestimmendes Princip erhoben werden kann; aber an sich noch kein bestimmtes Wesen ist. In diesem Sinne bezeichnete man die Materie, welche als solche das rein Unbestimmte ist, auch als das Unendliche oder Unbegrenzte, während man die bestimmten Dinge, welche aus der Materie gebildet werden, endlich oder begrenzt nannte, begrenzt nämlich durch die Form.“

¹³⁷ Je zřejmé, že „unbestimmtes Sein“ by se přeložilo jako bytost neurčená (jsoucnost neurčená), ale v popisu svých vlastností se tyto pojmy shodují, neboť se jedná o jsoucnost, které je dosud neurčené a neohrazené, a proto je nekonečné v potenci stát se takřka čímkoliv. Ovšem aktualizuje-li se tato potence jakýmkoliv způsobem, již se nejedná o onu bytost všeobecnou, která tak zůstává tajemnou a nedostížitou právě ve své neurčenosti a potencialitě.

¹³⁸ „In analoger Weise hat Hegel sein unbestimmtes Sein, – den logischen Begriff – als das „schlechte Unendliche“ bezeichnet, nur daß er dieses „schlechte Unendliche“ zum wahren Unendlichen sich potenzieren ließ, in so fern nach seinem System der leere logische Begriff durch seine successive Selbstbestimmung zum erfüllten Begriff, zur logischen Idee wird, welche nach ihm das Wahre Unendliche sein soll. Daß aber eine solche *μεταβασις εις αλλο γενοϋς* nicht möglich sei, ergibt sich daraus, daß, wie wir gezeigt haben, aus an sich endlichen Bestimmtheiten nie ein der Wirklichkeit nach Unendliches resultieren kann. Es ist wohl kaum je nie heillosen Mißbrauch mit Etwas getrieben worden, als die Philosophie mit dem Begriffe des Unendlichen getrieben hat.“ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 50–51 (pozn. 1) Zde je třeba uvést, že Stöckl poněkud máte pojem Hegelova „schlechte Unendliche“, který má význam matematického nekonečna, zatímco tím pravým nekonečnem je právě naplnění „logického pojmu“. Srov. Kai FROEB, *Über die Unendlichkeit* [online]. 2005 [cit. 2018-06-05]. Dostupné z: <http://www.hegel-system.de/de/v11123froeb.htm>.

¹³⁹ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 433–434.

¹⁴⁰ E. KADEŘÁVEK, *Metafysika obecná*, s. 74.

1.2.9 Ens universale u Tomáše Akvinského

Další otázkou je, jaký je význam všeobecného jsoucná (*ens universale*) u Tomáše Akvinského.¹⁴¹ Podle toho je možné rozhodnout, do jaké míry se Pospíšil ve svém výkladu Tomáše držel. Termín *ens universale* vyjadřuje označení jsoucná, které je prosté veškerého určení skrze (aristotelské) kategorie. Abstrakcí všech určení se dojde v každém partikulárním jsoucnu k jeho jádru, k jsoucnu jakožto jsoucnu.¹⁴² Proto je *ens universale* také předmětem nejobecnější vědy, kterou je metafyzika.¹⁴³ Ovšem je třeba rozlišit mezi metafyzikou ve smyslu první filosofie, která se zabývá Bohem chápaným jakožto nejdokonalejší a všeobjímající bytostí někdy označeného též jako *ens universale*¹⁴⁴ a metafyzikou obecnou, která spíše zkoumá *ens commune* vyjadřující výše zmíněné pojetí jsoucná jakožto jsoucná.¹⁴⁵ Konfúzní pojetí pojmů *ens commune* a *ens universale* je vlastně směřováním jsoucná plně potenciálního (a tím pádem jsoucího pouze jako logické jsoucná) s plně aktualizovaným jsoucnem, za které je považován Bůh. Toto smíšení potom tvoří základ pantheismu.¹⁴⁶ **Podle našeho názoru Pospíšil pod pojmem *ens universale* uvažuje spíše Tomášovo *ens commune*, ač ani s tímto pojmem se jeho *bytosť* všeobecná nekryje.** Také je třeba se pozastavit nad Pospíšilovými odkazy na Tomáše, které zjevně neodkazují na relevantní místa (*De potentia*, q. 5, a. 9 ad 16; *Quodl.* 8, a. 1 co.)¹⁴⁷ Je tedy možné uzavřít, že Pospíšil pojem *ens universale* nepřebírá z Tomáše, ale snaží svůj pojem *bytosť* všeobecné vzaty ze Stöcklova *unbestimmtes Sein* na Tomáše napasovat, ovšem ne příliš úspěšně. Zároveň se zdá pravděpodobným, že tento Pospíšilův pojem přebírá také Kadeřávek do své metafyziky, ale v jiných pasážích ohledně tematiky nekonečna se Kadeřávek drží Tomáše více nežli Pospíšil.

1.2.10 Dílčí závěr

Ačkoliv nazývá Pospíšil své dílo *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*, nenásleduje středověkého mistra ve všech detailech, ale je v jeho spisech nápadná **podobnost s Albertem Stöcklem, který byl zřejmě pro něj bezprostřední předlohou.** Nelze ovšem tak snadno určit závislost na jednom mysliteli. Pospíšil mnohé ze Stöcklova díla přebírá, ale **snaží se to, co píše, uvést do kontextu se spisy Tomáše Akvinského** k čemuž využívá různé dostupné novotomistické manuály, mezi nimiž je třeba na prvním místě uvést dílo Franze Eggera. V otázce nekonečna však Stöckl uvádí jiné rozdělení než Tomáš a nemalá část novotomistů, kdy nekonečno je ostře disjunktivně rozděleno na aktuální a potenciální, přičemž pod aktuální patří pouze nekonečná bytost, tedy Bůh, a pod potenciální nekonečno se zahrnují všechny další aspekty nekonečnosti. V důsledku toho musí být to, co můžeme označit jako *infinitum actuale secundum quid* odsunuto jako nekonečno ve smyslu potenciálním. Aplikace této myšlenky se ukazuje zejména v teologii, kdy se uvažuje, že některé osoby jsou Bohem v nekonečné míře obdarovány. Pospíšil se snaží ukázat, že konečná bytost nemůže mít nekonečné vlastnosti, tedy ani nekonečné obdarování Boží milostí či jinými dary. Aplikuje proto

¹⁴¹ Ohledně výše zmíněného Pospíšilova pojmu *ens in genere* není možné u Tomáše nic relevantního vypátrat.

¹⁴² Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De veritate*, q. 21, a. 1 co.

¹⁴³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 1, n. 4: „Nulla scientia particularis considerat ens universale in quantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis; circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiae mathematicae aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium.“ Dle Aristotela zkoumá metafyzika jsoucná jakožto jsoucná (to on hé on), zatímco ostatní vědy zkoumají, co jsoucnu náleží (το συμβεβηκος). Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, IV, 1, 1003a 20–32.

¹⁴⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh.*, p. I, q. 59 a. 2 co.

¹⁴⁵ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 1. David SVOBODA, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, s. 19–32.

¹⁴⁶ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 614.

¹⁴⁷ Srov. *Ibid.*

na tak nezměrné obdarování pojem neskončenosti, který zastupuje nekonečnost potenciální, že tedy dané osobě je dáno obdarování v takové míře, že vždy je možné ještě k ní přidat a nikdy se nedojde konce. Zatímco aktuální nekonečnost obdarování konečné bytosti by znamenala, že daná bytost je obdarována v plné míře, jaká je pro danou přirozenost možná,¹⁴⁸ ale protože jde o bytost konečnou, je tato nekonečnost pouze v určitém ohledu, *in certo ordine*. Pro Pospíšila je však aktuální nekonečno jako vlastnost stvořené bytosti nepřijatelné.

Ovšem jednou záležitostí, která mohla Pospíšila v dělení nekonečnosti ovlivnit, je Eggerem uvedená identifikace nekonečnosti aktuální s kategorematickou a potenciální se synkategorematickou.¹⁴⁹ Pokud Egger dále dělí aktuální nekonečnost na *simpliciter* a *secundum quid*, není to nic proti scholastické tradici. Toto dělení není ovšem možné uplatnit na nekonečnost kategorematickou, která se vždy týká podstaty. Lze tedy bez problémů uvažovat kategorematickou nekonečnost *simpliciter*, ale nikoliv *secundum quid*, neboť taková nekonečnost by byla pouze z hlediska nějakého akcidentu, čímž by již nemohla být kategorematickou. Pokud Pospíšil operoval na prvním místě s pojmy kategorematický-synkategorematický (a ne na prvním místě aktuální-potenciální jako Egger), je zřejmé, že nemohl připustit *infinitum secundum quid*, neboť by pro něj byl tento pojem logicky nekonsistentní. Tuto úvahu znázorňuje následující tabulka, kde jsou uvedeny rozdílné rozsahy (extenze) jednotlivých pojmů:

infinitum simpliciter	infinitum actuale	infinitum categorematicum
infinitum secundum quid		infinitum syncategorematicum
infinitum quantitative	infinitum potentiale	

Tabulka č. 3: Srovnání extenzí pojmů jednotlivých druhů nekonečna. Zdroj: Autor.

V tabulce je problematickým řádkem právě ten prostřední, kdy *infinitum secundum quid* je jak aktuální, tak synkategorematické. Kdyby tohoto druhu nekonečnosti nebylo, bylo by nekonečno aktuální s kategorematickým a potenciální se synkategorematickým zcela stejného rozsahu. Ovšem z výše uvedených rozborů je patrné, že tomu tak není.¹⁵⁰ **Pospíšil se svým dělením typů nekonečna, aniž by to výslovně reflektoval, blíží Aristotelovu pojetí,**¹⁵¹ za což může i terminologie (pojmy kategorematický a synkategorematický), kterou přebírá od F. Eggera a aplikuje na dělení nekonečnosti A. Stöckla. Vyhybá se aktuálnímu nekonečnu v určitém ohledu (*infinitum secundum quid*), ale právě proto by bylo vhodné zkoumat, jak vztah stvořených (konečných) jsoucna k (nekonečnému) Tvůrci potom vyjadřuje jinak, a to pomocí pojmů participace a dokonalosti (*perfectio*).

¹⁴⁸ „...tantum datur, quantum natura creata potest esse capax.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Compendium theologiae*, c. 215, 36–47.

¹⁴⁹ Srov. F. Egger, *Propedeutica philosophico-theologica*, s. 295.

¹⁵⁰ Pojmy kategorematický a synkategorematický se zabývali pozdně středověcí scholastikové W. Occam a J. Buridan i s ohledem na jejich aplikaci na nekonečno. „Interpreters of late-medieval theories of the infinite have often claimed the categorematic use of the term „infinite“ is equivalent to an actual infinite, and its syncategorematic use is equivalent to a potential infinity. Buridan’s discussion – and that of other fourteenth-century authors, for the matter – indicates, however, that the situation is slightly more complex. J. M. M. H. THIJSEN, Jack ZUPKO. *The metaphysics and natural philosophy of John Buridan*, s. 130–131.

¹⁵¹ Totiž ostře disjunktivní rozdělení nekonečnosti na potenciální nekonečnost vlastností a aktuální nekonečnost esence prvního hybatele. Srov. kapitola 1.1.3.

1.3 Exkurs: Pospíšilova aplikace nekonečnosti v Kosmologii

V díle *Kosmologie se zřetelem k moderním vědám přírodním*, které je pravděpodobně největším souborem Pospíšilova filosofování se poměrně široce užívá slovo „nekonečno“ a jeho odvozeniny a příbuzná slova. Pochopitelně se v dané knize zrcadlí dělení nekonečna uvedené výše, ale kromě toho zde prosvítají i jiné významy nekonečnosti, zvláště výše zmíněná problematika *infinitum secundum quid*, která se, jak bude ukázáno, nejvíce projevuje jako participativní nekonečnost.

1.3.1 Analýza výskytů slova „nekonečno“ a jeho derivátů a jejich syntéza podle významů

Pro usnadnění práce s hledáním různých významů nekonečna jsme vykonali výzkum výskytů tohoto slova v *Kosmologii* s očekáváním, že v průběhu tohoto hledání bude možné podle významové příbuznosti jednotlivé výskyty rozčlenit a vytvořit soubory citací vztahujících se k nekonečnu podle různých hledisek.

1.3.2 Pravidla a výsledky analýzy

Stanovili jsme pravidla pro analýzu takto: Prostřednictvím fulltextového vyhledávání zjistit všechny jednotlivé výskyty řetězce „nekoneč-“ v celé Pospíšilově *Kosmologii* (kromě obsahu a rejstříku). Každému výskytu mělo být přiřazeno pořadové číslo a být vypsán s nejbližším kontextem. Více výskytů v jedné větě mělo být identifikováno pod více pořadovými čísly.

V průběhu analýzy bylo zjištěno, že pravidlo žádá doplnění: Ručně dohledat výskyty, kde je využito p r o l o ž e n í z n a k ů a přidat do vyhledávání také řetězec „neskončen-“, aby tak bylo pojato i označení potenciálního nekonečna v těch případech, kdy se Pospíšil odkazuje na „neskončenost“ jakožto překlad latinského *indefinitum*.

Je zřejmé, že taková analýza má jisté meze a bylo by možné ji provést též s ohledem na jiná příbuzná slova, ale nepovažovali jsme další zkoumání v tomto ohledu za relevantní. Výše uvedeným způsobem bylo totiž nalezeno na 1192 stranách *Kosmologie* celkem **508 výskytů slov odpovídajících uvedeným pravidlům**. Předběžně lze proto konstatovat, že nekonečno není v dané knize pojmem rozhodně vzácným a že by mohlo být přínosným zkoumat hlouběji jeho význam.

1.3.3 Stanovení pravidel třídění

Vyhledaných 508 výskytů bylo třeba roztrždit do skupin, které by konvergovaly k jednomu významu. V některých případech nebylo snadné rozlišit, v jakém významu má autor na daném místě nekonečnost na mysli, ale vždy byl výskyt nakonec přiřazen pouze k jediné skupině. Postupně jsme nazvali tyto skupiny následovně:

- 1) **Nekonečno putativní** (zdánlivé). V běžné řeči či písemném projevu se často užívá nekonečnosti jakožto nepředstavitelně vysoké kvantity, aniž by se tím chtělo říci, že by tato kvantita byla nekonečná v přísném slova smyslu (a to ani potenciálně).¹⁵²
- 2) **Nekonečno aktuální fyzikální**. Tento význam vyjadřuje nekonečně velké či malé těleso ve smyslu fyzikálního kontinua. Takové těleso by bylo alespoň jedním rozměrem bylo

¹⁵² Srov. výše Aristotelovo a Tomášovo dělení nekonečnosti. Uváděli jsme příklad „bezdného jezírka“ nebo „Otesánka“ jakožto představitele nekonečného hladu a citovali jsme příklad Tomášův: „Cesta do Indie je nekonečná.“

aktuálně nekonečné. Ovšem zařadili jsme sem také nekonečný počet jsoucna aktuálně existujících ve smyslu diskrétních individuálních substancí, např. atomů.

- 3) **Nekonečno matematické.** Zde se míní kvantitativní potenciální nekonečno z hlediska matematiky, které Pospíšil označuje jako „neskončenost“ podle latinského *indefinitum*. Odpovídá to Tomášovu privativnímu pojetí nekonečna.
- 4) **Nekonečno časové.** *Infinitum durationis*. Tento pojem se vztahuje k nekonečnému časovému trvání čili posloupnosti nekonečného počtu na sebe navazujících časových okamžiků s ohledem na jejich nekonečnou dobu nebo na infinitesimální dělitelnost okamžiku. V tomto bodě se také nabízelo rozšířit parametry vyhledávání tak, aby jimi byly zahrnuty též výpovědi o věčnosti, od čehož bylo upuštěno, poněvadž věčnost nemá v tomismu charakter časového plynutí, neboť je aktuální přítomností všech okamžiků, jak bude popsáno níže.
- 5) **Nekonečno aktuální z hlediska podstaty.** *Infinitum actuale quoad substantiam*. Zde byly shrnuty výskyty, kdy se Pospíšil vyjadřuje o aktuálně existující nekonečné podstatě. Takovou je ovšem podstata Boží, což ji činí odlišnou od jakékoliv jiné podstaty.
- 6) **Nekonečný regres.** *Regressus ad infinitum*. V tomto bodě se uvádějí výskyty, které odkazují k nekonečnému kauzálnímu řetězci („... a tak do nekonečna.“), jenž je Aristotelem, Tomášem a pochopitelně tedy i Pospíšilem odmítán jako nemožný.
- 7) **Neurčenost.** *Indeterminatum*. Tento význam označuje jsoucno, které je v potenci k nekonečně mnoha stavům. Jde o potenciální nekonečnost aristotelské první látky, ale zahrnuje se zde i neurčenost ve smyslu Fichteově nebo Hegelově.
- 8) **Směšování nekonečného s konečným.** Sem jsou zařazeny výskyty popisující odmítnutí možnosti spojení nekonečného s konečným, kdy konečné jsoucno podle Pospíšila nemůže mít ani jednu vlastnost nekonečnou a nekonečné konečnou podle scholastického axiomu „*inter finitum et infinitum non est transitus*“, který je aplikován též proti pantheismu a materialismu.
- 9) **Nekonečná odlišnost.** U tohoto způsobu se využívá nekonečno k vykreslení propastnosti rozdílu mezi dvěma zcela jinými jsoucnými.
- 10) **Nekonečno participativní.** Poslední námi označenou skupinou výpovědi o nekonečnu jsou vyjádření o účasti (*participatio*) konečného jsoucna na nekonečném, účasti tvora na Boží podstatě.

1.3.4 Kvantitativní zastoupení skupin výpovědí o nekonečnu

Výsledky analýzy byly roztríděny do uvedených skupin. Jejich kvantitativní poměr je uveden v názorné tabulce. Zároveň je třeba uznat, že některé výskyty mohly být zařazeny dle významu i do jiné skupiny (nebo skupin), což je ovšem vždy rizikem analýzy textu. V důsledku to však nepřináší takovou odchylku, která by měla procentuální zastoupení jednotlivých skupin zásadně změnit.

Druh výpovědi	Procentuální zastoupení v <i>Kosmologii</i>
Nekonečno aktuální z hlediska podstaty	25%
Nekonečno putativní	21%
Nekonečno aktuální fyzikální	13%
Nekonečno participativní	10%
Směšování nekonečného s konečným	9%
Nekonečný regres	7%
Nekonečno matematické	5%
Nekonečná odlišnost	4%
Nekonečno časové	4%
Neurčenost	2%

Tabulka č. 4: Procentuální zastoupení skupin výpovědí o nekonečnu v Kosmologii. Zdroj: Autor na základě textové analýzy Kosmologie.

2 Otázka Božího spolupůsobení a lidské svobody v díle Josefa Pospíšila

V otázce kauzality se uvažuje o tom, jakým způsobem je ten který činitel skutečným působitelem účinku, do jaké míry je tento účinek nezvratně determinovaný a nakolik je člověk obdařený svobodnou vůlí skutečně pánem svých činů. V dějinách filosofie se objevovaly různé názory na tuto problematiku. Nejprve bude proto představena paleta názorů, dále se však podrobněji zacílíme na otázku vztahu Boží všemohoucnosti a lidské svobody, která má své řešení z hlediska tradice tomistické a molinistické, přičemž oba směry se s velkým nasazením odkazovaly na spisy Tomáše Akvinského.¹⁵³ Tato kapitola disertační práce má dále pomoci nastínit, jak se otázky tomistického pojmu fyzické premoce chopil Josef Pospíšil a jaké dále takové řešení přináší konsekvence a další otázky.

2.1 Deterministické a libertariánské tendence v dějinách filosofie

Otázka svobody lidské vůle je stále přítomna ve filosofickém diskursu. Odpovědi na tuto otázku je celá řada a jejich popis by vydal na samostatnou práci. Proto je třeba tyto odpovědi alespoň zevrubně systematizovat a vytyčit si tak pole, ve kterém se budeme při popisu Pospíšilovy odpovědi pohybovat.

Názory na lidskou svobodu je možné rozdělit na ty, co svobodu pokládají za pouhou fikci, a na ty, které ji naopak od jakýchkoliv člověku vnějších i vnitřních vlivů „osvobozují“. Tak na jedné straně stojí determinismus jako soubor názorů, které se snaží dokázat, že lidská vůle je podrobena určité jí vnější kauzalitě způsobující nutně právě takové rozhodování, jaké je způsobováno. Další otázkou na determinismus je, co je tím, co právě takové rozhodování vůle zapřičiňuje. A sem patří jednak názory mechanicismu, jednak fatalismu. Mechanicismus zevrubně řečeno podrobuje veškeré dění vzájemnému působení menších tělísek (molekul, atomů, subatomárních částic) nebo kvant energie. Tak je svoboda a nahodilost pouhým zdáním, které pramení pouze v neznalosti interakcí oněch tělísek a energií. Pospíšil toto působení tlumočí takto, když uvažuje o mechanickém monismu:

Veškerá činnost, jíž příčina na účín působí, záleží v mechanickém pohybu, jež příčina na účín přenáší. A poněvadž účín jest vždy příčině úměrný, proto i „kvantum“ či míra tohoto z příčiny na účín přecházejícího pohybu zůstává vždy beze změny. Jen způsob jeho jest různý, a v různosti této záleží všechny rozmanitosti zjevů přírodních. Kdyby mohl člověk v některém okamžiku postřehnouti a vystihnouti jeho energii, směr atd. a vyjádřiti vše mathematickou formulí, mohl by z této formule s naprostou jistotou všechnen vývoj světový i do nejbzdálenější budoucnosti vypočítati.¹⁵⁴

Mechanistický determinismus je také vysvětlením příčinnosti v různých formách atomismu fyzikálního, chemického i toho, který se vztahuje k filosofickému odkazu Démokritovu, na nějž navazují různá materialisticky-monistická vysvětlení světa.¹⁵⁵

¹⁵³ Spor o fyzickou premoci (*praemotio physica*) a střední vědění (*scientia media*) je jednou z otázek katolické teologie, která zůstává dosud neuzavřená a jako stejně pravověrné se považují obě řešení. Jedná se o jedno z tzv. podvojných theologických řešení. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, s. 119–121. V širším kontextu se jedná o otázku *de auxiliis* disputovanou horlivě na přelomu 16. a 17. století. Ostrost těchto disputací zmírnil až zásah papeže Pavla VI. z 5. září 1607 [srov. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann (dále jen *DH*), č. 1997], který zapověděl druhou stranu osočovat z heterodoxie.

¹⁵⁴ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 329–330.

¹⁵⁵ O atomismu a jeho podobách srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 7–119.

Stejnou mírou deterministické jsou také různé podoby fatalismu: Co je předpovězeno, musí se stát. Fatalismus předpokládá nějakou člověku vyšší moc, která řídí dění ve světě a člověk je touto osudovou mocí neúprosně nucen jednat určitým způsobem. Bylo by možné spatřovat osud jako jakousi apersonální moc. Tato názorová tradice má své kořeny v antice a zejména ve stoické filosofii.¹⁵⁶ Jinou podobu má jakýsi fatalismus, za kterým stojí božské bytosti. Zde by bylo opět možné historicky uvažovat o bozích na Olympu, kteří podle své libovůle smýkají životy lidí. Ovšem z hlediska monotheismu není taková fatalistická interpretace neaktuální. Zvláště otevřeně se k ní hlásí aristotelsko-averroistická tradice, kterou do určité míry následuje islámská filosofie a theologie.¹⁵⁷ Řekněme tedy, že podle „monotheistického fatalismu“ by se všechno dění na světě řídilo nezvratným rozhodnutím Boha. Tato interpretace však stejně jako materialistická nedává místo pro lidskou svobodu. Proto se obě tyto interpretace snaží argumentací svou pozici vysvětlit tak, aby v určitém smyslu místo pro svobodné lidské jednání bylo.

Také pozice klasického tomismu se se svou naukou o fyzické premoci velmi blíží ke zmíněnému monotheistickému fatalismu.¹⁵⁸ Zatímco se tomisté snaží stále znovu a znovu ukazovat, že i fyzickou premocí pohnutá vůle je svobodná, mnozí křesťanští filosofové a theologové se od této pozice odklánějí v čele s Luisem de Molinou. K těmto vzdorovatelům fyzické premoce můžeme započítat i Josefa Pospíšila, jak bude postupně rozvedeno níže.

Dosud jsme zmiňovali názory deterministické. Opačným pólem jsou názory libertariánské, které dávají přednost lidské svobodě před jakýmkoliv nucením. Ve filosofických směrech, které existenci vševědoucího a všemohoucího Boha neuznávají nebo se od této otázky distancují, je lidská vůle považována za autonomní v tom smyslu, že je snadno spatřena jako jediná příčina lidského jednání. Podobné by mohlo být vysvětlení i pro deismus.¹⁵⁹ Oproti tomu v teistických filosofických směrech je všemohoucí a vševědoucí Bůh vždy jaksi také příčinou lidského jednání. Zde ovšem právě vyvstává otázka, jak je možné, když je příčinou lidského skutku Bůh, že je tento skutek zároveň zapříčiněn i svobodnou vůlí člověka. Tato otázka má pak ještě palčivější podotázku: Jak je možné, že by esenciálně dobrý Bůh mohl zapříčinit morálně zlé lidské skutky? Je-li vševědoucí, jistě o nich věděl. Je-li všemohoucí, jistě jim mohl zabránit.

Ohledně molinistické pozice je třeba říci, že dává vyniknout lidské svobodě, která skutečně rozhodne, zda a jaký skutek bude člověkem vykonán a Bůh toto rozhodnutí zná, ale svobodu člověka respektuje. To je z molinistického pohledu výhodou tohoto názoru, ale není to také pozice zcela bezproblémová, neboť tomisté tuto pozici obviňují, že Boha nechává ovlivňovat člověkem. Jak tomismus, tak molinismus má pak svá corrolaria, která ukazují do důsledků, co ze zastávání té či oné pozice dále vyplývá zvláště v theologii i s ohledem na smysl modlitby a náboženského kultu.

2.1.1 Aristotelské kořeny svobodného rozhodnutí

Pokud se zahledíme na kořeny tomistického a molinistického pojetí vztahu Božího působení a lidské vůle, je třeba zkoumat dílo Aristotelovo a Tomáše Akvinského. Ovšem zároveň je třeba předeslat, že

¹⁵⁶ Srov. J. M. RIST, *Stoická filosofie*, s. 122–142. Peter FRAÑO, *(Bez)mocný osud*. Zde se zejména staví proti sobě stoické přístupy osudovosti a jejich zhodnocení u Cicerona.

¹⁵⁷ Srov. V. WOLF, *Úvodem k islámskému myšlení*, s. 89.

¹⁵⁸ Pospíšil tento názor označuje jako „theologický determinismus“, srov. J. POSPÍŠIL, *KV III*, s. 454–455.

¹⁵⁹ Uvažujeme zde „deismus“ jako názor, který uznává Boží existenci, ale pouze jako příčinu vzniku světa, nehlásá však, že by Bůh ve světě dále (zejména přímo kauzálně) působil. Naproti tomu jako „teismus“ označujeme takový názor, který nejen klade Boží existenci, ale také uznává, že tento Bůh může ve světě přímo i zprostředkovaně působit. Tak teismus vyžaduje také rozpracování metafyzické theologie, která se zabývá Božím spolupůsobením ve světě (*de concursu divino*).

tyto aristotelsko-tomášovské kořeny jsou pouze kořeny a že tomisté a molinisté jdou za ně znatelně dále a je otázkou, do jaké míry se legitimně na své učitele obracejí a do jaké míry jim vkládají do úst to, co sami chtějí říci.

Aristotelés nemluví přímo o Bohu v monoteistickém smyslu, ale jeho učení o první příčině¹⁶⁰ bylo scholastickou filosofií velkodušně přijato a ovlivnilo tak další uvažování. Tak je tato první příčina zdrojem veškerého pohybu. Bylo by snadné říci, že tato kauzalita první příčiny spočívá v mechanickém rozhýbání světa. Tím by bylo toto pojetí prvního hybatele jednoduše deistickým výkladem principu pohybu. Aristotelés však uvádí, že první příčina pohybuje žádost (τὸ ὄρεκτον) a myšlení (τὸ νοητόν).¹⁶¹ Je příčinou nikoliv účinnou, ale spíše účelnou (finální).

Finální příčina je v intenci logicky dříve než účinek vedoucí k jejímu dosažení.¹⁶² Cíl stojí před jednajícím jako to, čeho chce dosáhnout. Vezmeme-li si za příklad výstup na vysokou horu, po jejímž pokoření toužíme, bude dosažení vrcholu v našem myšlení principem nejen našeho pohybu, ale také úvah o tom, jak účinně k onomu vrcholu dospět. Vrchol hory sám nevyvíjí žádnou činnost než tu, že je před námi jako něco žádané a že o způsobu jeho dosažení uvažujeme. Tak je principem naší žádosti, která je příčinou naší rozvahy a dále také fyzického horolezeckého či turistického výkonu.

Při každém promyšleném skutku účel jednání je již předem stanoven a na člověku je volba prostředků k jeho dosažení. Tak dle Aristotela neuvažuje např. lékař o účelu své činnosti, zda bude léčit či nikoliv, ale o tom, jakým způsobem léčbu povede. Podobně řečník nepřemýšlí, zda mluvit bude, ale co má říci.¹⁶³ První příčina je žádoucí sama o sobě a je tak finální příčinou lidského jednání. Je-li dobro tím, co má člověk svou činností dosahovat, je také nějaké dobro, které je dobré o sobě a na jehož dobrotě ostatní dobré věci mají účast.¹⁶⁴ Proto je také takové dobro plností blaženosti v sobě¹⁶⁵ a rozumová činnost projevujícím se ctnostným životem je také vrcholem blaženosti rozumové bytosti.¹⁶⁶ Tím ovšem člověk sleduje dobro jako jakýsi cíl svého jednání.

Dobro, které má člověk za cíl, rozlišuje Aristotelés jako 1) dobro zdánlivé (φανομενον αγαθον), ke kterému dospívá člověk tak, že žije podle vášni (κατα παθος) a stává se tak otrokem svých žádostí (επιθυμια) a afektů (θυμος) a 2) dobro skutečné, které následuje člověk, když jedná podle rozumu (κατα λογον) v souladu s ctností (κατ'αρετην).¹⁶⁷

Cíl jednání je možné uvažovat jako cíl dílčí a cíl konečný. Ke konečnému cíli se však dospívá pouze skrze dílčí cíle. Proto všechny dílčí cíle slouží zase jako prostředky k dosažení cíle posledního, kterým je blaženost, jíž se nedosahuje už pro nic jiného. Tak je blaženost Aristotelem superlativně označena jako „cíl nejcílovatější“ (τελειοτατος).¹⁶⁸

¹⁶⁰ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 6–7.9 (1071b 3 – 1073a 13. 1074b 15 – 1075a 10).

¹⁶¹ *Ibid.*, XII, 7 (1072a 27).

¹⁶² Scholastická poučka „quod est primum in intentione, est ultimum in executione“ (srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quodlibet* VIII, q. 1 a. 2) právě uvedené shrnuje.

¹⁶³ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova* (dále jen *EN*), III, 5 (1112b 12–18).

¹⁶⁴ *Ibid.*, I, 2 (1095b 27–29).

¹⁶⁵ Aristotelés obecně uznává, že blaženost je něco božského, žádoucího a hodného chvály, srov. *EN*, I, 12 (1101b 10 – 1102a 4).

¹⁶⁶ Srov. *ibid.*, X, 7 (1177a 9 – 1178b 32).

¹⁶⁷ O. HÖFFE, *Aristoteles*, s. 197–198; Srov. ARISTOTELÉS, *EN*, I, (1095a 7–11); III, 6, (1113a 16).

¹⁶⁸ *EN*, I, 5 (1097a 15 – 1097b 6).

Zůstává však otázkou odborné debaty, zda je skutečně legitimní ztotožnit Aristotelovy pojmy „první příčiny“ a „blaženosti“ s monoteistickým pojetím Boha.¹⁶⁹ Aristotelés totiž mluví o cíli různě: v *Metafyzice* uvažuje jako cíl činnosti (ve smyslu finální příčiny) zvláště nerozumných podstat lnutí k první příčině, naproti tomu v *Etice Nikomachově* předkládá blaženost jakožto cíl jednání člověka coby rozumné bytosti. Zdá se být ne zcela přesvědčivým, že by např. kámen mohl prožívat nějakou blaženost a naopak, že by člověkova blaženost mohla být naplněna jakýmsi „činným spočinutím“ v první příčině a ještě méně přesvědčivým, že by stejný způsob blaženosti mohl být připisován Bohu.

Z hlediska analýzy lidského skutku je Aristotelés jednoznačným zastáncem svobody, kdy totiž člověk je skutečným pánem svých činů a také své blaženosti nebo jejího nedostatku. Svobodná volba (προαιρεσις)¹⁷⁰ spočívá v rozhodnutí záměrném (βουλευτική ὁρεξις), totiž rozumném.¹⁷¹ Z toho je třeba ve svobodné rozhodnutí rozložit na dva momenty: kognitivní a voluntární. Z kognitivního hlediska není svobodnou volbou jednání, které není vedené rozumem (jako činnosti malých dětí nebo zvířat).¹⁷² Ovšem z kognitivního hlediska je obtížné prosadit ve vlastní činnosti rozhodnutí vůle přes odpor žádosti (ἐπιθυμία) a vášní, např. hněvu (θῦμος). Z hlediska voluntárního je pak jako nechtěné takové jednání, které je nevědomé (δι' ἀγνοίαν) a nucené prostřednictvím nátlaku (βία). Při tom je však třeba rozlišovat navíc jednání z nevědomosti (vlastní δι' ἀγνοίαν) a v nevědomosti (ἀγνοῶν),¹⁷³ která nastává například při opilosti nebo záchvatu hněvu, jimž však člověk mohl předcházet, a proto je jednání v nevědomosti rovněž chtěné a tudíž přiřitatelné.¹⁷⁴ Člověk je představen jako pán svých činů,¹⁷⁵ který je tak nositelem viny a zásluhy za své skutky, což má nedožrýmý význam s ohledem zvláště na aplikaci v trestně-právních procesech.¹⁷⁶

V situaci, kdy člověk sice poznává dobro, ke kterému má směřovat, ale přesto k němu nesměruje, uplatňuje Aristotelés pojem nezdrženlivosti (ἀκρασία),¹⁷⁷ která je slabostí vůle vytrvat v rozhodnutí, ke kterému rozum velí lnout. V této oblasti se Aristotelés odkazuje na Sókrata, který kromě neznalosti dobra nepřipouštěl jiný důvod, proč by nemělo být následováno.¹⁷⁸

Aristotelés tedy svou analýzou svobodného rozhodnutí ve III. knize *Etiky Nikomachovy* představuje člověka jakožto bytost skutečně svobodnou schopnou výběru té či oné činnosti na základě kognitivních a voluntárních předpokladů. A i v nepříznivých podmínkách, jakými je zmítání se v žádosti a vášních je přesto člověk zodpovědný za své skutky, které si svým úpadkem do neřesti vlastně sám předem zavinil.

2.1.2 Tomášova nauka o spolupráci Boží s činnostmi druhotných příčin

Přistoupíme-li nyní ke zkoumání, co Tomáš Akvinský tvrdí o Božím spolupůsobení a lidské svobodě, je třeba velmi pečlivě dbát, aby už samotná prezentace Tomášových názorů nenahrávala jednoznačně pozici tomistů či molinistů, protože obojí se odvolávají právě na Tomáše, že jej vykládají věrněji než ti

¹⁶⁹ Srov. O. HÖFFE, *Aristoteles*, s. 221–222.

¹⁷⁰ Aristotelés vysvětluje, že spočívá ve zvolení té věci před jinou (*EN*, III, 4, 1112a 15n.)

¹⁷¹ *EN*, III, 5, 1113a 10–13.

¹⁷² Srov. *EN*, III, 4, 1111b 6–9.

¹⁷³ Srov. *EN*, III, 2, 1110b 25–27.

¹⁷⁴ Srov. O. HÖFFE, *Aristoteles*, s. 199–201.

¹⁷⁵ Srov. *EN*, III, 1, 1110a 15–17; III, 3, 1111a 22n.

¹⁷⁶ Srov. O. HÖFFE, *Aristoteles*, s. 201–203.

¹⁷⁷ Srov. *EN*, VII, 1–11. Křížův překlad „nezdrženlivost“ bychom snad lépe vyložili jako neschopnost zdržet se špatného jednání.

¹⁷⁸ ARISTOTELÉS, *EN*, VII, 3, 1145b 20 – 1146a 5. Zde mimo jiné Aristotelés říká, že také neřest ani silná žádost není důvodem nepřičitatelnosti hanebného činu.

druzí. V samotných Tomášových textech se ovšem nenachází ani tomistický pojem „praemotio physica“, ani molinistický koncept „scientia media“.¹⁷⁹

Takřka jistě však můžeme říci, že Tomáš uznává Boží spolupůsobení v každém skutku a zároveň potvrzuje jednotlivé lidské aktéry jakožto skutečné pány svých činů, jak uvádí v *Summē theologické* p. I, q. 105, a. 5, co.:

Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen. Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium. Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob X, *pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Tomáš se v uvedené odpovědi snaží vysvětlit, že Boží působení ve věcech je slučitelné s přičitatelností této činnosti věcem samým.¹⁸⁰ Kdyby Bůh tak pohltil činnost věcí, že by nebyly jejich skutky jejich, těžko by se mohlo mluvit o kauzalitě ve světě a také těžko o svobodě a odpovědnosti za skutky. Náзор, že Bůh je jediným působitelem všeho a účinky stvořených jsoucen jsou jen zdánlivé, odpovídají okasionalismu, který vysvětluje dění ve světě tak, že věci ve světě se sice různě pohybují, ale není mezi nimi samými kauzální vazba, Bůh však při vhodné příležitosti (occasio) jednu věc sám pohne tak, že to vypadá, jako kdyby ji pohnula jiná věc. Když například nad ohněm je kotlík vody, tak se zdá, že jej oheň ohřívá, ale dle okasionalismu by to byl Bůh, který způsobuje ohřev při té příležitosti, že kotlík je v blízkosti ohně. Takový názor podtrhuje Boží působení, ale naprosto degraduje reálnou účinnost druhotných příčin.

¹⁷⁹ K tématu vyšel nedávno překlad příslušných pasáží *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5–7. a k nim připojený výklad v podobě diplomové práce Justina Petra Dvorského, OP: Tomáš Akvinský, *O prozřetelnosti a předurčení*, Krystal OP, Praha 2018.

¹⁸⁰ Tomáš Akvinský dále skutečnou účinnost druhotných příčin potvrzuje v *STh*, p. I, q. 105, a. 5, ad 3; *CG*, III, 47 a *QDP* q. 3, a. 7. Uvažujeme zde o činnosti činitelů rozumných i o činnosti činitelů rozumem neobdařených. Slovo „přičitatelnost“ v této pasáži užíváme ve smyslu, že je možné říci, že daný činitel daný účinek způsobil, ne výlučně ve smyslu, že by skutek byl mravně přičitatelný.

Dále pokračuje Tomáš poukázáním na aristotelské čtyři druhy příčin.¹⁸¹ Materiální příčina či materie nemůže být zdrojem činnosti, protože se jedná o čirou potenci, která teprve akt má přijmout. První příčinou činnosti je příčina účelová (finální), která rozpohybuje věc tím, že jí dá cíl, za kterým má směřovat. To odpovídá tomu, co jsme výše uváděli u Aristotela. Pak je zde samotná věc jakožto činitel, který je příčinou účinnou. Další příčinou je forma věci. Věc totiž jedná podle své formy a forma není nic jiného než bytnost (esence) věci, to, čím sama věc je.¹⁸² Scholastická poučka „*forma dat agere rei*“¹⁸³ potvrzuje také, že esenciální vlastnosti věci ji předznamenávají k té či oné činnosti. Forma ovšem stojí s činitelem velmi blízko sebe, protože samotná forma bez svého nositele je pouhým myšleným jsoucnem, zatímco ve spojení se svým nositelem zároveň dává svému nositeli akt existence, a to takové existence, která odpovídá dané formě – rybě dá být rybou, kameni kamenem. U živých jsoucen je zároveň forma zdrojem určení vyšší činnosti, že totiž ona ryba je činná jako ryba tím, že např. plave a shání si potravu, u člověka se forma projevuje schopností k rozumové činnosti a svobodným jednáním.

Tomáš uvádí příklad řemeslníka, který je k činnosti pohnut účelovou příčinou, totiž tím, co chce vyrobit, pak se zapojuje on sám jakožto účinná příčina a to zároveň s tím, co je mu jako řemeslníkovi vlastní – řemeslné umění, které je formální příčinou činnosti.

Cíl je dle Tomáše jakýmsi dobrem¹⁸⁴ a stejně, jako jsme výše uvedli u Aristotela, rozlišuje Tomáš dobro jako pravé (bonum verum) a zdánlivé (bonum apparens). Zároveň však již dodává, že věc svým dobrem participuje na Bohu jakožto nejvyšším dobru.¹⁸⁵ Tím je již jednoznačně spojen cíl, dobro a Bůh. Ať je tedy věc sebedokonalejší, vždy nějak na Bohu participuje už jen tím, nakolik jest. Tak je tedy vyloženo Boží působení v každé činnosti. A i když v řadě příčin by jedna stvořená věc působila druhou, vždy je v tomto působení určité zprostředkované Boží účastenství.

Když byl uveden argument z hlediska Boha jakožto principu dobra, nyní dodává Tomáš ještě tři argumenty, totiž Boha jakožto původce věci, původce její bytnosti (esence) a udržovatele v bytí. Bůh dává věci nejen to, že je, ale zároveň je původce jejího specifického bytí, totiž toho, že je tím, čím je. Kromě toho věc v každém okamžiku svého bytí závisí na Bohu, který ji udržuje v bytí, jinak by nemohla být. Tím je Bůh představen jakožto nejuniverzálnější příčina. Závěrem corpusu articuli je uveden biblický citát, který představuje činnosti přírody jakožto vlastní Boží činnosti právě v tom, že Bůh je viděn jako prapůvodce všech věcí.

V tomto kontextu je k potvrzení uvedeného názoru o Božím působení ve všech věcech vhodné uvést také závěr odpovědi v *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 7 co.:

Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

¹⁸¹ Aristotelés uznává čtyři příčiny – formální, materiální, účinnou a účelnou, srov. *Metafyzika*, I, 3 983a 24–34.

¹⁸² τὸ τί ἦν εἶναι, srov. *ibid.*

¹⁸³ Srov. např. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 705; *Kosmologie*, s. 149. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh*, p. I, q. 45, a. 3 co.; *CG* I. 3, c. 2; *CG* I. 3, c. 69.

¹⁸⁴ To tvrdí již Aristotelés na citovaném místě v *Metafyzika*, I, 3, 983a 34.

¹⁸⁵ Odtud další scholastická zásada: „Omne, quod est, bonum est, et in quantum est, in tantum bonum est.“ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 562

Je-li tedy Bůh sám svou mocí, která dává moc jednat všem ostatním jsoucům, není, jak zde praví Tomáš, prosta Božího působení ani činnost v přírodě, ani činnost vůlí obdařených činitelů. Člověk jakožto bytost se schopností vůle je při svém volním rozhodování vždy nějak provázen Božím působením. To se samozřejmě týká i přírodních činitelů bez schopnosti rozumu a vůle. Toto Boží spolupůsobení můžeme nazvat „*concursum divinum*“.¹⁸⁶

Z hlediska této hierarchické participativní metafyziky je takřka nemožné vůbec přemýšlet, že by nějaký čin včetně skutků lidských neměl Boha jako příčinu. Vystává proto další otázka, jak tuto metafyziku smířit s přesvědčením o lidské svobodě a odpovědnosti za skutky a jak v tomto konceptu vysvětlit mravně zlé skutky, když by příčinou všeho byl Bůh, který byl právě představen jako nejvyšší dobro. Josef Pospíšil si je tohoto svízele vědom a popisuje jej následovně:

Než tu nezapíráme, že poměr působnosti bytostí stvořených k působnosti Božské působí rozumu nemalé nesnáze.

Rozum vycházející při všech svých poznacích ze smyslných představ a nemoha se nikdy ve svém poznání těchto představ úplně zbaviti, nesnadno chápe, jak jest možno, aby jeden a týž účín, jenž ze dvou příčin pochází, nenáležel každé z nich jen z části, nýbrž aby celý pocházel od příčiny Božské a celý zároveň ze příčiny stvořené. Než tato nesnáze nesmí nám býti žádnou závadou. Ani konu tvůrčího a zachovávajícího uvnitř nechápeme, a přece jsme nuceni k němu bráti útočiště, chceme-li vůbec rozumně vysvětliti vznik světa a jeho trvání. Totéž platí o konkursu Božském s činnostmi světových bytostí.

Kdybychom popírali tento konkurs Božský, pak neujdeme absurdnosti, že svět a jeho jednotlivé bytosti, ačkoliv jsou jak ve svém vzniku tak i ve svém trvání bytostmi podmíněnými, ve své působnosti se najednou mění v bytosti naprosto nutné na nepodmíněné.

Na druhé straně kdybychom bytostem stvořeným nepřipisovali vlastních činností, jimiž celý svůj účín působí, ztotožňovali bychom jejich podstatu s podstatou Božskou a upadli bychom v pantheismus.¹⁸⁷

V citátu byl poněkud předjímán způsob poměru Boží činnosti s činností tvora tak, že není možné, aby se jednalo o příčiny ve stejném významu (*aequivoce*).¹⁸⁸ Pro lepší popsání Boží a stvořené kauzality se spíše hodí příměr činnosti umělce a nástroje. Platí zároveň věta, že pero píše i že písař píše. Činnost tak vychází od písaře i od pera. Od písaře však jako od vlastní příčiny, od pera jako od příčiny nástrojové (instrumentální). Nedá se říci, že by pero nebylo příčinou napsaného a ani že by písař nebyl příčinou napsaného. Podobný příklad je možné uvažovat o kmenu a větvi: Plod je plodem kmene i plodem větve. Větev je větví a má tak plodivou schopnost jenom díky tomu, že je na kmene, sama o sobě by nevydala žádné plody. Přesto se nedá říci, že by plod nebyl plodem větve. Dokonce zahradník často na stromě poznává větve lepší a horší z hlediska toho, co se na nich urodí, přestože všechny tyto větve jsou větvemi téhož kmene.

Právě uvedený zahradnický příklad ilustruje, že ze stejného principu mohou vycházet i různě dokonalé principiáty. Tak je tomu i s lidskými skutky, kdy některý člověk koná skutky mravně dobré, jiný mravně zlé, případně někdo koná v určité době skutek dobrý, v jiné době vykoná skutek zlý. Různost těchto účinků je však zřejmě ve větvi a v člověku zapříčiněna poněkud jiným způsobem. Zatímco

¹⁸⁶ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 864–880.

¹⁸⁷ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 868–869.

¹⁸⁸ Známý je příklad, který uvádí L. MOLINA: „Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius: non secus ac cum duo trahunt navim.“ *Concordia*, q. XI, V a. 13, disp. XXVI circa finem, s. 174.

větev je jaksí determinována okolnostmi ke svým účinkům, tak u člověka tato otázka o determinaci není tak jednoznačná, protože přichází argument, že člověk sám sebe determinuje k tomu či onomu účinku skrze vlastní svobodu.

Že i ve svobodném rozhodování se projevuje Bůh jako prvotní příčina, dosvědčuje Tomáš v následujícím textu:

[...] voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.¹⁸⁹

Tento text bude vzpomenut ještě níže, protože v něm nacházejí pro sebe vhodnou interpretaci jak zastánci fyzické premoce, tak i její odpůrci. Pokud však Bůh jakožto první příčina je přítomen při jakémkoliv aktu rozhodování už jen proto, že je to akt, je možné na základě Tomášových textů potvrdit Boží spolupůsobení v aktu v časovém a logickém momentu samotného rozhodnutí, což bývá nazýváno jako „concursum simultaneus“. Nadále ale zůstává otázkou tzv. „concursum praeius“ jakožto logicky nebo časově předcházející Boží pohnutka v rozhodování.

2.1.3 Delectatio victrix a mravní pohnutka

Jedním z vysvětlení, jak Bůh může působit na svobodné rozhodnutí člověka, je prostřednictvím tzv. vítězného potěšení (*delectatio victrix*). Tato koncepce, která zde bude zmíněna pouze zběžně, má základ u sv. Augustina.¹⁹⁰ V barokní scholastice se k tomuto konceptu vraceli augustiniáni ze Salamanky, Robert Bellarmin a později také jansenisté.¹⁹¹

Delectatio victrix je pro lidskou vůli predeterminující podmínka v tom, že Bůh způsobí, aby nastaly pro dané lidské rozhodování takové okolnosti, ve kterých se člověk jistě rozhodne předem požadovaným způsobem. Člověk je v okamžiku rozhodování zcela svobodný, ale za daných okolností je zřejmé, jak se rozhodne. Aby toto rozhodování skutečně dopadlo požadovaným způsobem, ví vševědoucí Bůh, který vidí i „do srdce“, jaké podmínky má danému člověku přichystat, aby naklonil lidskou vůli k danému rozhodnutí. Na citovaném místě Augustin nehovoří jenom o „delectatio victrix“, které se spíše týká vůle, ale také o „certa scientia“, kterou může Bůh člověku vlít, aby mu vnesl světlo do rozhodování, a tak také pomohl k jasnějšímu rozhodnutí.

Ve vztahu k níže uvedené fyzické premoci je možné říci, že je delectatio victrix jakousi morální premocí, která nepůsobí vnitřní pohnutku, ale vnější podmínky uspořádává tak, aby se vůle pohnula žadaným směrem. Uskutečnění daného rozhodnutí s sebou nese takové vnitřní potěšení, že touha po tomto potěšení jaksí vítězí nad ostatními alternativami.¹⁹² V mezilidských vztazích hraje morální nutnost velkou roli. Nemáme zde na mysli pouze mravně dobré jednání, ale chceme poukázat na to, že například různé příkazy, zákazy, výhrůžky, tresty, odměny a pocty jsou právě jakýmsi prostředkem morální motivace. Tak například rodič může pohnout dítě k větší péli ve škole, když mu slíbí, že mu na konci školního roku koupí pro dobrý prospěch nové kolo. Dítě je tak předem pohnuto ke zlepšení výsledků. Podobně může být k větším výsledkům pohnut např. zaměstnanec, kterému zaměstnavatel

¹⁸⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, q. 3, a. 7, ad 13.

¹⁹⁰ Srov. AUGUSTIN Z HIPPO, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, 2,19 in *PL* 44, col. 170–171. O povaze svobodné vůle ve spisech sv. Augustina srov. Eric L. JENKINS. *Free to say no? Free Will in Augustine's Evolving Doctrines of Grace and Election*.

¹⁹¹ G. L. MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 830–831.

¹⁹² Srov. R. GARRIGOU-LAGRANGE, „Prémotion physique“ in: *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, cols. 31–77, zde col. 42 (dále jako: *Prémotion physique*).

uloží splnit určitý pracovní plán pod sankcí výpovědi z práce. Ač v těchto příkladech byla řeč o motivaci vnější, bylo by možné uvažovat i o motivaci vnitřní. Například závodníka předem žene k vítězství nejen ten hmatatelný pohár, ale i samotná touha po radosti z vítězství.

Mravně nutné je takové rozhodnutí, o jehož správnosti má rozhodující mravní jistotu, že totiž jeho kontradikce je nějakým všeobecným mravním zákonem vyloučena.¹⁹³ Proto jde při *delectatio victrix* o Boží předpřipravení takových podmínek, že rozhodující podle všech mravních zásad, kterými se řídí a nakolik se jimi řídí, se neodchýlně rozhodne právě tak, jak bylo požadováno. Přičemž by Bůh zřejmě nepředkládal každou situaci k rozhodování tak, aby si byl člověk naprosto jist, ale aby nabyl alespoň pravděpodobnější přesvědčení o správnosti žádaného rozhodnutí než o jeho kontradiktorním opaku.¹⁹⁴

2.1.4 Nauka tomistů o fyzické přemoci

Fyzická přemoce je jedním ze znaků tomistické školy. Tzv. tomisté v barokní scholastice pocházející zejména z prostředí dominikánského řádu se snažili co nejvěrněji následovat filosofický a theologický odkaz Tomáše Akvinského. Klíčovým představitelem je Dominik Bañez (1528–1604). Ovšem i Ludvík (Luis de) Molina (1535–1600) z jezuitského řádu a jeho následovníci včetně Františka Suáreze (1548–1617) se snažili jít ve šlépějích Tomáše Akvinského co nejvěrněji. Proto spory mezi tomisty a molinisty byly o to ostřejší a snaha založit svou argumentaci na samotných výrocích Tomášových se tak objevuje ve stejné míře na obou stranách.¹⁹⁵

Je obtížné jaksí s co nejméně odbočkami popsat nauku o fyzické přemoci, protože v jednotlivých bodech její precizace se naráží na ostatní koncepty (zejména z hlediska molinismu), vůči kterým je třeba argumentovat. Pokusíme se nyní od těchto ostatních konceptů odhlédnout a předložit tomistickou nauku o fyzické přemoci jako takovou.

Pro pochopení tomistického konceptu je poměrně klíčové vyjít z pojetí **svobody**. V tomistickém výkladu je svoboda absencí determinace k jednomu (*determinatio ad unum*),¹⁹⁶ je indiferencí (*indifferentia*). Je ovšem třeba rozlišovat indeterminaci svobody 1) z hlediska omezení aktivní determinační potence vůle, která může být nazvána aktivní indiferencí a spočívá v tom, že vůle není a) nucena zvnějšku (*libertas a coactione, libertas a necessitate*)¹⁹⁷ a b) ani zevnitř ze strany vlastní přirozenosti.¹⁹⁸ To je vlastní tomistické pojetí svobody volby (*libertas arbitrii*). Ovšem 2) z hlediska pasivní indiference je vůle schopna přijmout určité vymezení či podstoupit určitou změnu. Tím však je zcela zachována aktivní potence vůle být nadále paní svých činů: „*Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus.*“¹⁹⁹

¹⁹³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 190. Mravní nutnost je třeba vidět v kontrastu s fyzickou nutností, kterou reprezentují např. fyzikální zákony: Hmotné těleso je vždy přitahováno k zemi. I člověk jako hmotný se navzdory své vůli nemůže tomuto zákonu vzpříčit.

¹⁹⁴ Zde je třeba uvážit jakousi škálu jistoty uvažovanou z hlediska materiální logiky, srov. např. F. VOJTEK, *Kritika*, s. 29–31; L. NOVÁK, V. VOHÁNKA, *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, s. 232–238.

¹⁹⁵ Srov. F. ŽÁK, *Soustavná katolická věrouka pro lid*, sv. II, s. 618.

¹⁹⁶ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh*. I–II. 17. 1 ad 2; srov. *QDV*, 24. 2 c. Svoboda může mít tři různé podoby: 1) *libertas contradictionis vel exercitii* – zda bude chtít či ne, 2) *libertas specificacionis* – indiference vybrat, co bude chtít, specifikovat předmět a 3) *libertas contrarietatis* – zda bude chtít to či ono z hlediska kontrárních opaků. Srov. J. GREDT, *Základy*, § 471, s. 314.

¹⁹⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, 83, 2 ad 3; *In II Sent.*, 25, 1, 2 co., 5 co.

¹⁹⁸ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In II Sent.*, 25, 1, 4 ad 1. Ze strany přirozenosti například nespádá pod svobodné rozhodnutí růst vlasů, které přirozeně rostou, ať již s tím rozhodující souhlasí či ne.

¹⁹⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG*, II, 48, 2.

Jak již bylo výše zmíněno, je **premocí** obecně chápáno logicky nebo časově předcházející Boží působení ve svobodných aktérech. *Praemotio* můžeme také uvést jako *motio praevia*, česky se nabízí i překlad „předpohnutka“. Z hlediska pojmové jasnosti je třeba uvést vztah premoce a predeterminace. Jedná se o pojmy vyjadřující tutéž záležitost, že Bůh předem určuje rozhodnutí lidské svobodné vůle při zachování její svobody volby. Predeterminace je ovšem nahlížena ze strany Božího předurčujícího rozhodnutí. Premoce pak ze strany Božího působení ve svobodné lidské vůli.

Rovněž bylo zmíněno, proč se jedná o premoci **fyzickou**, neboť se liší od premoce mravní, což souvisí s tím, že mravní premoce pouze předkládá svobodné volbě nezdolné pohnutky, aby se tak či onak rozhodla, zatímco premoce fyzická vnitřně hýbe samotnou vůlí stran její pasivní indifference.²⁰⁰ Protože premoce fyzická není premocí mravní, která by potřebovala časově předchůdné působení na vůli, aby jí předložila patřičné pohnutky, není premoce fyzická časově předcházející samotné volní rozhodnutí, ale v témže čase, kdy nastávají obě, má *praemotio* kauzální a přirozenostní předchůdnost.²⁰¹

Pro tuto předchůdnost se užívá výrazu *praemotio* a ne pouze *motio*. Tak není fyzická premoce něco trvale působícího, ale pouze má za úkol v daném okamžiku vykonat Boží příkaz – pohnout tvora k dané činnosti. Fyzická premoce je tedy entitou, která je cestou od pouhé potence rozhodnout něco k uskutečnění daného rozhodnutí.²⁰² Jedná se o stvořené Boží působení, kterým se vysvětluje také to, že právě tímto aktem je Bůh přítomen ve svobodných rozhodnutích, které ve smyslu participativní metafyziky mohou mít existenci jedině díky Bohu jakožto univerzální příčině.

Z hlediska mravní hodnoty skutku či rozhodnutí je nepřípustné připisovat Bohu skutky mravně zlé, a proto se klade otázka, jak premoci sloučit s výskytem zla ve světě. Uvážíme-li podle tomistického pojetí nějaké jsoucno, je třeba v něm vidět dvojí uskutečnění (akt), kdy první je uskutečnění substance spojením první látky se substanciální formou. Podobně je tomu u akcidentů, kdy se substance jako druhá látka spojuje s akcidentální formou. Ovšem substance nebo akcident ještě vyžadují, aby k nim přistoupil akt existence resp. bytí (*actus essendi*) jakožto druhý akt. Samou existenci participuje věc na Bohu, který je čirou existencí, čirým bytím. To umožňuje poněkud odložit stranou esenci věci či mravně relevantního skutku a vidět její nedostatek – privaci jako něco, co s Bohem jakožto čirou existencí nemá co do činění ve smyslu přímé a formální kauzality, protože forma skutku je určována jeho činitelem, přestože účinnou příčinou existence mravně zlého skutku je Bůh. Není tedy Bůh původcem zla z hlediska jeho formy, ale je v něm obsažen pouze jakožto původce veškerého bytí (existence).

2.1.5 Theologická corrolaria fyzické premoce

Připuštění premoce jakožto přítomné ve všech svobodných rozhodnutích tak může být použito jako vysvětlení Božího působení ve světě a Boží prozřetelnosti. Pokud by se Boží působení ve svobodném rozhodování popíralo, těžko by se zejména s ohledem na teologii vysvětlovaly některé záležitosti z dějin spásy, kdy Bůh někoho podle svědectví Písma svatého přiměl k určitému jednání. Zatímco při konceptu fyzické premoce není problematické, že Bůh někoho pohne z hlediska jeho pasivní indifferenece k určitému rozhodnutí, které i nadále zůstává svobodné.

²⁰⁰ Srov. J. GREDET, *Základy*, s. 484, §764.

²⁰¹ „[...] qu'elle est dite *prémotion* à raison d'une priorité non de temps, mais de nature et de causalité.“ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 32. Srov. T. de VIO CAIETAN, *Commentaria in Summan Theologiam*, In I^{am}, q. XIX, a. 8.

²⁰² Srov. J. GREDET, *Základy*, s. 484, §764. Zde se uvádí fyzická premoce jako *viální entita*, taková přechodná entita, která vede od prvního aktu k aktu druhému.

Pokud bychom ovšem chtěli takové Boží působení vysvětlit při uznání absolutní svobody lidské vůle, která nemůže být pohnuta, aniž by se to vykládalo jako nucení, které svobodu ruší, měli bychom nemalé obtíže. Tak často i molinisté musejí v jistých situacích²⁰³ nějaké Boží působení na lidskou svobodnou vůli (a nejen ve smyslu mravní premoce) uznat.

Rozhodnutí či skutek, ke kterému je člověk fyzicky premotivován či zde lépe řečeno predeterminován se musí neomylně (*infallibile*) stát. To souvisí s tím, že je rozdíl mezi člověkem, který je predeterminován svobodně a svobodou nevybavenými činiteli, kteří jsou predeterminováni nutně (jako zvířata prostřednictvím pudů, fyzická tělesa prostřednictvím přírodních zákonů):

[...] voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.²⁰⁴

Podle uvedeného citátu je tedy u člověka rozum a vůle, které podléhají Boží determinaci *ad unum*, lidská vůle tedy není determinována *ex necessitate*. Zde je však třeba se vyhnout špatnému porozumění textu a odkázat na gramatickou strukturu, že popírané je pouze „*non... ex necessitate*“ v kontrastu k tomu, jak často molinisté interpretují „*non... ad unum determinet*“ a tím tento text užívají právě jako důkaz proti premoci fyzické.²⁰⁵ Je ovšem třeba mít na mysli, že právě tento protiargument se snaží popřít, že by Bůh nebyl činný ve vůli.²⁰⁶ Budiž toto místo výslovným poukázáním na to, co bylo na začátku kapitoly řečeno, jak tomisté i molinisté se horoucně snaží nalézt pro svůj názor oporu v díle Tomáše Akvinského.

Dále je třeba rozlišit predeterminující Boží rozhodnutí od církví katolickou odsouzeného kalvínského predeterminismu duší ke spáse a k zavržení. Přestože v predeterminujícím Božím rozhodnutím je obsaženo, zda ta či ona duše bude či nebude spasena, je ona spasena či zavržena na základě svých skutků. Protože Bůh s ohledem na fyzickou premoci může řídit běh světa i včetně svobodných lidských vůlí v něm, může také neomylně vědět, „jak to všechno bude probíhat“, tedy jak budou události po sobě plynout a jaké skutky kdo vykoná.²⁰⁷

Proto s tímto názorem je spojen i kauzální vliv na spásu určitých lidí: určitý člověk není spasen, proto, že je sám o sobě dobrý, ale je dobrým proto, aby byl spasen. Bůh jej vede k dobrým skutkům a prokazuje tak v něm zvláštní zalíbení.²⁰⁸ Je ovšem zřejmé, že v duchu egalitarismu je takové tvrzení velmi napadáno.

²⁰³ „[...] par exemple le *fiat* de Marie, la conversion de saint Paul, celle de Madeleine ou celle du bon larron...“ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 44.

²⁰⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, q. 3 a. 7 ad 13. Podobně v *STh I-II*, q. 10, a. 4.

²⁰⁵ Srov. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Syntéze tomismu*, s. 70. H. GUILLERMIN, „Saint Thomas et le Prédeterminisme“, s. 560. In: *Revue Thomiste* 1895 (3) č. 5, s. 549–577. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 909–910.

²⁰⁶ Srov. *QDP*, q. 3 a. 7, 13.

²⁰⁷ Tak je tedy třeba rozlišovat odmítané *praedeterminatio ante praevisa merita* a přijímané *praedeterminatio post praevisa merita*. V. WOLF, *Syntéza víry*, s. 123–124.

²⁰⁸ „Všichni teologové uznávají, že co je lepší v duši světců a spravedlivých, dokud jsou na zemi, pochází z Boha. Nuže, co je lepšího v jejich duši, dokud jsou ještě schopni získávat si zásluhy? Je to svobodné rozhodování se k záslužným skutkům, zejména ke skutkům křesťanské lásky.“ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Syntéze tomismu*, s. 68; srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh, I*, q. 20, a. 3 odpovídá na otázku, zda Bůh všechny miluje stejně: „Respondeo dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare,

V souvislosti s Božím kauzálním působením z hlediska dobrých skutků, kterými by se člověku připisovala nadpřirozená zásluha (*meritum*) je potom Boží spolupůsobení označováno jako milost (*gratia*).²⁰⁹ Tomistický koncept fyzické premoce také hledí na to, aby Boží působení ve světě nepřišlo nazmar – aby milost byla skutečně účinná, a je-li jednou člověku dána, aby ji využil, protože je k jejímu využití pro nadpřirozeně záslužný skutek (stejně i jakýkoliv jiný) předpohnut (*praemotus*).

Boží působení ve svobodné vůli lidské bývá také dokládáno biblickými citáty. „*Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*“ (*Flp* 2,13); Deus... „*omnia quaecumque voluit fecit*“ (*Ž* 134,6); „*Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud*“ (*Př* 21,1). Podobně by bylo možné pro podporu tohoto stanoviska uvést citace z liturgických textů, např. známou velkou adventní antifonu: „*O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodiisti, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia: veni ad docendum nos viam prudentiae*“ (antiphona maior ad Magnificat die 17 decembris, srov. *Mdr* 8,1). Réginald Garrigou-Lagrange užívá právě slova *fortiter* a *suaviter* k objasnění fyzické premoce, kdy slovem *fortiter* se označuje její neodchylnost a *suaviter* zase to, že je zachována svoboda rozhodnutí, že totiž člověk skutečně chce se tak rozhodnout, jak se nakonec s pomocí fyzické premoce rozhodne.²¹⁰

Závěrem tohoto oddílu věnovaného fyzické premoci je třeba dodat, že tento božský pohyb lze uchopovat pouze ve smyslu analogickém, nikoliv přísně vzato univocitním. Tomistická nauka o predeterminaci a premoci se týká Boží esence, která je ve všem jediná a virtuální rozdíly v ní jsme schopni zachycovat pouze analogicky. Tak naše závěry, když známe Boha pouze skrze poznávání věcí stvořených, nemluví vždy v témže smyslu. Tommaso Zigliara proto rozlišuje dvě otázky: Zda premoce existuje (*an sit*), pokud mluvíme o ní samotné, a zda jsme schopni ji beze zbytku definovat (*quid sit*). Na první odpovídá univocitně ano, na druhou potom ne, protože se právě jedná o Boží atribut vztahující se k Boží činnosti navenek a o takových záležitostech jsme schopni mluvit toliko analogicky, a proto také s velkou opatrností, abychom se vyvarovali logické chyby *mutatio elenchi*, kdy bychom v našem popisu toho, co máme za premoci fyzickou, popisovali vlastně něco jiného a pravděpodobně zjednodušeného a nepřesného.²¹¹

Z celé kapitoly je tedy zřejmé, že přijetí koncepce fyzické premoce s sebou nese určitý způsob chápání některých důležitých theologických témat, kdy Boží předvědění (*praescientia*) pevně uchopuje budoucí svobodné skutky (*futurabilia*). Zároveň je ale patrné, že v tomto pojetí je třeba přijmout také určité chápání lidské svobody, zvláště uznat rozlišení její aktivní a pasivní indifference.

2.1.6 Stručné představení molinistického konceptu konkursu svobody a Božího působení

Luis de Molina (1535-1600)²¹² ve svém spisu *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* odmítá nauku o fyzické premoci a přichází s novým modelem, který by měl více vyzdvihnout lidskou svobodu v rozhodování a zároveň nerušil Boží spolupůsobení v každém skutku. Pro jasnost je třeba

cui volumus maius bonum; quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.“ Srov. *CG I*, 89.

²⁰⁹ Ve smyslu milosti stvořené (*gratia creata*), nikoliv milosti nestvořené, jíž je Bůh sám, atributivně Duch Svatý. Srov. V. WOLF, *Syntéza víry*, s. 117–119.

²¹⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 44.

²¹¹ Srov. T. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, tom. 2, s. 483–490.

²¹² Více k molinismu: Ken PERSZYK (ed.), *Molinism, The Contemporary Debate*.

uvést, jakým způsobem definuje Molina svobodného činitele, protože na základě toho je možné snáze prohlédnout základní rozdíly vůči tomistickému modelu fyzické premoce.

[...] agens liberum dicitur quod positus omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit. Atque ab hac libertate facultas qua tale agens potest ita operari dicitur libera.²¹³

Z uvedeného Molinova textu spočívá svoboda v kontradiktorní možnosti jednat či nejednat (*potentia ad exercitium*) a v kontrární možnosti volby takového nebo onakého jednání (*potentia ad determinationem actus*).²¹⁴ Tím se nacházíme v samotném okamžiku rozhodnutí o skutku se snahou ukázat, že právě v okamžiku vykonání musí existovat alespoň nějaká možnost volby, aby se jednalo o skutek svobodný. Slovy „*positus omnibus requisitis ad agendum*“ také Molina ukazuje, že k vykonání některých skutků jsou potřeba určité předpoklady. Nemá např. žádný smysl se svobodně rozhodovat, zda budu či nebudu létat, když nejsem vybaven křídly. Zda by mohla být *requisita ad agendum* také morální či fyzická premoce, to by jistě molinisté popírali, protože ukazují právě na to, že v okamžiku rozhodnutí jsou alespoň dvě možnosti, jinak by byla popřena svoboda, zatímco premoce *determinat ad unum*. Proto tedy svoboda v molinismu vylučuje nejen jakékoliv nucení, ale také ty koncepty, které by bylo možné shrnout pod slovem *praemotio*, protože největším rušivým elementem by právě byla předpona „*prae-*“, která vyjadřuje, že v okamžiku pohybu vůle již nějaký jiný pohyb logicky či časově dříve nastal a determinoval tak vůli, které vzal její polarizovanou možnost volby, tedy volit či nevolit, resp. volit tak či jinak.

Molina ovšem jako scholastik respektuje, že Boží spolupůsobení musí být v každém činu. Když Bůh předem nepohnul (*non praemovit*) vůli k určitému skutku, k jakému skutku se tedy vůle pohne sama? Jakým způsobem by měl Bůh spolupůsobit s výkonem skutku, když by nevěděl, zda vůle rozkáže skutek takové či opačné kvality? Z tohoto důvodu Molina a molinisté tvrdí, že Bůh má poznání všech budoucích nahodilých²¹⁵ událostí neboli futurabilíí. To explicitně znamená, že Bůh poznává všechna možná rozhodnutí člověka a neskončený počet paralelních situací, které se potenciálně mohou větvit v každém okamžiku.

Poznání futurabilíí je z Boží strany požadované proto, aby skrze ně mohl dávat svou součinnost s lidskými skutky, která jakožto jakási jsoucna musí mít v Bohu svého původce. Působení Boží je tedy chápáno v tom smyslu, že není předchůdné, ale působí spolu s druhotnou příčinou bez jakékoliv časové a metafyzické předchůdnosti, jedná se tedy o *concursum simultaneum*. Tím se poněkud ztrácí role člověka jakožto svobodné instrumentální příčiny. Pro daný skutek neposkytuje tedy Bůh premoci, aby člověka k němu determinoval, ale nabízí spolupůsobení – *concursum oblatus*, které můžeme chápat rovněž ve smyslu viální entity (podobně jako jí je premoce), ale s tím, že je pouze podmíněně účinná. Rozhodne-li se nakonec člověk pro daný skutek, přechází *concursum oblatus* (aniž by se podstatně změnil) v *concursum collatus* a stává se součinností, která působí uskutečnění daného skutku.²¹⁶

Aby však Bůh věděl, jak má spolupůsobit s lidskou vůlí v konkrétním rozhodnutí či skutku, je třeba, aby poznal rozhodování daného člověka v té které situaci a veškeré možnosti, které rozhodnutím

²¹³ L. MOLINA, *Concordia*, I.2.3, s. 14.

²¹⁴ Srov. Alexander AICHELE, „The Real Possibility of Freedom: Luis de Molina’s Theory of Absolute Willpower in *Concordia I*“ s. 3–54, zde s. 5–7, in: *A Companion to Luis de Molina*, eds. A. AICHELE, Mathias KAUFMAN.

²¹⁵ Myšleno ve smyslu událostí nikoliv nutných.

²¹⁶ Srov. F. ŽÁK, *Soustavná katolická věrouka pro lid*, sv. II, s. 632.

mohou nastat. Zde vyrůstá problém, jak a odkud to Bůh „poznává“.²¹⁷ Zatímco prostřednictvím *scientia simplicis intelligentiae* (vědění prostého vhledu) poznává Bůh nekonečné množství možných věcí (*possibilia*), prostřednictvím *scientia visionis* vidí v úradcích (*decreta*) své vůle to, co skutečně nastane a jaké totiž se rozhodne v dané situaci způsobit okolnosti. K tomu však Molina dodává, také svou teorií *scientia media* (střední vědění), které stojí mezi oněmi dvěma výše zmíněnými. Střední vědění spočívá v tom, že Bůh neomylně poznává *futurabilia*, tedy jak by ten který činitel za určitých okolností jednal, kdyby taková situace nastala. Tento konstrukt je předpokladem pro to, aby bylo možné obhajovat nauku pouze o *concursum simultaneus* a zároveň odkládat *concursum praeivus* (ve smyslu zejm. fyzické premoce) jako nepotřebný.²¹⁸

Je ovšem dále třeba uvažovat, prostřednictvím čeho Bůh *futurabilia* poznává. Zatímco L. Molina tvrdí, že Bůh *supercomprehensive* proniká do lidské vůle a poznává *futurabilia* přímo v ní, F. Suárez spíše klade důraz na poznání ze samotného skutku, na poznání z objektivní pravdy, která ještě nenastala, ale Bůh ji s neomylností poznává, jakým způsobem se uskuteční. Tomisté narozdíl od molinistů poznání *futurabilií* nekladou jako zvláštní způsob poznání, protože jej přičleňují k *scientia visionis*, kterou Bůh poznává, co skutečně nastane, a to přímo prostřednictvím své esence a v ní (virtuálně) obsažených svých odvěčných úradků, které i prostřednictvím premoce fyzické hodlá ve svobodných činitelích uskutečnit.²¹⁹

2.1.7 Theologické důsledky molinismu

Důvodem, proč Molina požaduje znalost *futurabilií* z Boží strany leží zvláště v theologické aplikaci katolické nauky o milosti. Milost stvořená (*gratia creata*) se totiž pojí s Božím spolupůsobením. Při rozhodnutích a skutečích, které mají co do činění s ospravedlněním od hříchu a s působením svátostí, působí na přirozené rovině určitý skutek či rozhodnutí jako součinnost svobodného tvora s Božím konkursem, ale v nadpřirozené rovině je s tímto konkursem spojen ještě další účinek. Například člověk, který se rozhodne upřímně litovat svého zlého skutku, je nadto doprovázen milostí, která působí oduštění tohoto přečinu před Bohem. S ohledem na svátosti může být tato dvojí rovina ještě patrnější, když na jedné straně koná liturg určitý hmatatelný úkon a na druhé straně přistupuje neviditelný účinek milosti. Při křtu například skutek lití vody na hlavu křtěnce nebo jeho ponoření do vody (provázené příslušnými slovy) způsobuje udělení milosti křtu danému křtěnci. Bůh předem prostřednictvím středního vědění poznává, že liturg vykoná daný svátostný úkon a udělí milost, která předtím dána nebyla. Je možné říci, že milost předcházející (*gratia praeveniens*) přechází v milost účinnou (*gratia efficax*) podobně jako v případě konkursu předcházela nabídnutý konkurs (*concursum oblatus*) konkursu přijatému (*concursum collatus*).

Samozřejmě je možné vysvětlovat sakramentální úkony, které jsou účinné samotným vykonáním (*ex opere operato*) i tomisticky, ale snad zjevnější bude ukázat roli lidské svobody ve spolupráci s Boží milostí při jiných náboženských úkonech, které jsou závislé na spolupráci samotného recipienta milosti s milostí jako takovou (*ex opere operantis*). Zde se zdá být molinismus plausibilnějším a snad i více motivujícím k dobrému jednání. V životě člověka jsou situace, kdy může spolupracovat s Boží milostí, „která se nabízí“. Člověk je postaven před rozhodnutí, kdy může Boží milost využít.²²⁰

²¹⁷ Mluvíme-li o Bohu, že „poznává“, je to třeba chápat pouze analogicky, protože Bůh vždy již „ví“. Vyjadřujeme-li se někde, že Bůh poznává, je kladena otázka, jakým způsobem je dané poznání v Boží mysli přítomno.

²¹⁸ J. GREDE, *Základy*, §807, s. 507.

²¹⁹ *Ibid.* §807, s. 507 – §811, s. 509.

²²⁰ Ponechejme stranou otázku udělení milosti pro záslužné skutky (*merita*) *de congruo* a *de condigno*, srov. F. EGGER, *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*, s. 700–711.

S molinisty by bylo možné říci, že Bůh středním věděním předvídá všechny možné budoucí skutky a pro tato futurabilia uděluje *concursum oblatum*, člověk potom tyto skutky, k jejichž svobodnému vykonání je vše připraveno (*datis omnibus praerequisitis ad agendum*) buď vykoná, nebo nevykoná. Ovšem ví-li člověk, že se mu naskytne příležitost vykonat dobrý skutek (resp. vyvarovat se zlého skutku) a on ji nevyužije, poznává také, že nevyužil, co mu bylo nabízeno. Pokud se jedná o vykonání dobrého skutku, nemůže získat zásluhu (*meritum*), pokud se ovšem jedná o skutek mravně zlý nebo opomenutí povinnosti, pak by si měl uvědomit svou odpovědnost za vinu, která vlastně spočívá v nevyužití *concursum oblatum* v situaci, kdy si to mravní povinnost žádala.

Obtížnější otázkou je potom, jak je možné obhájit Boží prozřetelnost a přitom trvat na popírání premoce. Pokud vůbec chceme uznat možnost Božího zásahu do lidského rozhodování, nezbylo by, než uznat, že přeci jenom musí Bůh jakousi premocí působit nebo přijmout více mechanistické pojetí determinismu příčin, které Bůh od počátku nastavil tak, aby se ve světě uskutečňovaly jeho úradky, což se ovšem nemálo podobá fatalismu.

Ze strany tomistů bývá molinistům také vytýkáno, že Bohu připisují pasivitu, a to dokonce dvojí: 1) Bůh je odkázán na tvory, že podle jejich rozhodnutí poznává skrze ně či skrze stvořený svět a nikoliv v sobě samotném. 2) Bůh je odkázán na tvory, aby podle jejich rozhodnutí spolupůsobil či nikoliv.²²¹

2.2 *De concursu divino u Josefa Pospíšila*

Na několika místech je možné nalézt Pospíšilovo stanovisko k problematice vztahu Božího spolupůsobení a lidské svobody. Prvním místem je pasáž v *Kosmologii*, s. 864–913. Předložení tématu můžeme rozdělit na několik částí:

- Obhajoba nutnosti Božího spolupůsobení v činnosti druhotných příčin,
- námitky proti spolupůsobení a jejich vyvracení,
- spolupůsobení a kauzalita,
- současný konkurs a fyzická premoce,
- argumenty pro fyzickou premoci a jejich vyvracení,
- argumenty proti fyzické premoci s ohledem na současný konkurs,
- námitky proti současnému konkursu s ohledem na lidskou svobodu a jejich vyvracení,
- dokazování absence nauky o fyzické premoci u Tomáše Akvinského,
- Pospíšilova syntéza Tomášovy nauky o Božím spolupůsobení a lidské svobodě.

S ohledem na Pospíšilovo celkové tomistické zapálení je pozoruhodné, že v otázce fyzické premoce zastává jednoznačně odmítavý postoj, jak je patrné již jen z výše uvedeného rozčlenění oddílů. Ovšem při uvážení toho, že fyzickou premocí popírali mnozí novoscholastici (zvláště z jezuitského řádu), ze kterých Pospíšil čerpal, naskytá se již jakési vysvětlení takového počínání. Toto Pospíšilovo stanovisko v *Kosmologii* z r. 1897 je potvrzeno i o desetiletí později, když pasáže týkající se Božího spolupůsobení a lidské svobody s určitými úpravami přebírá do své *Katolické věrouky* do traktátu *De Deo Creatore (KV III, s. 168–190)*. Odhlédneme-li od krátké kapitoly, kdy dokazuje Pospíšil Boží

²²¹ Srov. R. GARRIGOU-LAGRANGE, „Le dilemme: ‘Dieu déterminant ou déterminé’“ in: *Revue thomiste* (33), 1928, s. 193–210. J. GRETT, *Základy*, §813, s. 510: „Ale ptáme se, jak přichází do Božího poznání budoucí: jestli tím, že Bůh vymezuje tvora, nebo tvor Boha.“

spolupůsobení na biblických citátech (s. 173–175), nenajdeme v této verzi argumentaci, která by dané pojednávání přesouvala z pole filosofie do pole theologie.²²² Pro právě uvedená místa z *Kosmologie* a *Katolické věrouky* jsme sestavili následující konkordanční tabulku, která bude zároveň vodítkem pro další popis Pospíšilovy pozice:

Téma	<i>Kosmologie</i> , s. 864–913	<i>Katolická věrouka III</i> , s. 168–190
obhajoba nutnosti Božího spolupůsobení v činnosti druhotných příčin	864–874	168–175
námítky proti spolupůsobení a jejich vyvracení	874–880	175–180
spolupůsobení a kauzalita	880–888	180–183
současný konkurs a fyzická premoce	888–891	183–185
argumenty pro fyzickou premoci a jejich vyvracení	891–895	185–188
argumenty proti fyzické premoci s ohledem na současný konkurs	895–897	188–190
námítky proti současnému konkursu s ohledem na lidskou svobodu a jejich vyvracení	897–902	
dokazování absence nauky o fyzické premoci u Tomáše Akvinského	903–912	
Pospíšilova syntéza Tomášovy nauky o Božím spolupůsobení a lidské svobodě	912–913	

Tabulka č. 5: Konkordance výpovědí o Božím spolupůsobení fyzické premoci v *Kosmologii* a *Katolické věrouce III*. Zdroj: Autor.

V souvislosti s Pospíšilovým příklonem k molinistickému konceptu současného konkursu se také nastoluje otázka Božího poznání futurabilií prostřednictvím středního vědění (*scientia media*). Tomu se věnuje náš autor v *Katolické věrouce*, traktátu *De Deo uno* (KVI, s. 308–318).

2.2.1 Základní poznámky k Božím spolupůsobení

Pro nutnost Božího spolupůsobení s činnostmi druhotných příčin v participativní metafyzice, kterou ta tomistická bez pochyby je, není třeba dalekosáhle rozvádět Boží přítomnost ve všech činnostech, protože je-li věc ve své existenci (ve svém aktu bytí) na Bohu jakožto na první příčině závislá, je na Bohu závislá také ve své činnosti, ve svém „druhém aktu“. Jakýkoliv skutek je tak participací na Bohu, který je čirým aktem *simpliciter*, skutek stvořené příčiny je však vždy omezen esenciálními vlastnostmi dané příčiny, a proto je sám také vždy jen omezený. Stvořený činitel je vždy jen

²²² Zde je uvažováno rozlišení filosofie a theologie s ohledem na prameny. Filosofie čerpá ze smyslové a vnitřní zkušenosti a na nich založené argumentaci, theologie nadto ze zjevení Božího zachyceného v biblických spisech a posvátné tradici. To tedy neznamená, že by filosofie nemohla jednat o Bohu, kterého induktivně poznává z ostatních věcí bez účasti jakéhokoliv nadpřirozeného zjevení.

participativní bytostí (*ens per participationem*), bytostí vztažnou – bytostí od jiného (*ens ab alio*).²²³

S ohledem na pole filosofie a theologie se pohybujeme ve dvojím řádu – přirozeném a nadpřirozeném. V přirozeném řádu se mluví o všeobecném přirozeném konkursu Božím s činnostmi stvořených příčin, z hlediska nadpřirozeného řádu a katolické theologie je řeč o skutcích nadpřirozeně záslužných pro věčnou spásu, které koná člověk díky nadpřirozené Boží pomoci, která bývá označována jako milost (*gratia*). Od té chce Pospíšil v *Kosmologii* odhlížet, v *Katolické věrouce* odkazuje k dogmatickému traktátu *De gratia*,²²⁴ tento traktát však již nestihl za života sepsat a vydat.

Nesmírně důležitou poznámkou je uznání, že nauka *de concursu divino* se týká věcí božských, o kterých nelze mluvit zcela adekvátně, ale vždy jen analogicky.²²⁵ Bůh sám a také lidská svoboda, která je participací na absolutní svobodě Boží, je takto neproniknutelná. Toto explicitě uvádí Pospíšil na jiném místě:

Tajuplnou záhadou jest takto jak všemohoucnost Božská, tak i svoboda lidská. A záhada téměř do nekonečna se rozmnožuje, myslíme-li všemohoucnost v poměru k svobodě a svobodu v poměru k všemohoucnosti Božské. V tomto poměru se proniká působnost všemohoucnosti Božské, která jest nám právě tak tajemná, jako všemohoucnost Božská sama, s působností svobodné vůle lidské a působnost svobodné vůle lidské s působností Božskou, tak že z této vespolné a střídne působnosti vzniká skutek, který není výhradně ani dílem svobodné vůle, ani dílem činnosti Božské, nýbrž jest účinem obou těchto činitelů vzájemně v něm nejen se podporujících, nýbrž úplně se prostupujících a pronikajících.²²⁶

Je třeba se vyvarovat dvou extrémů, které by v lidském skutku eliminovaly buď Boha jakožto příčinu prvotní, nebo člověka jakožto příčinu druhotnou. Boží působení proniká všechno, působení lidské svobody je základem přičitatelnosti skutku. Tyto příčiny jsou ve skutku přítomny obě, každá však jiným způsobem tak, jako účinek se připisuje jednak jednajícimu samotnému, jednak nástroji, kterého k jednání používá.²²⁷ Je ovšem rozdíl mezi nerozumným mrtvým nástrojem a člověkem jakožto živým nástrojem. Kdyby byl člověk zcela trpným nástrojem, bylo by veta po jeho svobodě a implikovalo by to pantheistickou představu světa.²²⁸

Pospíšil dále argumentuje pro nutnost Božího spolupůsobení na základě pohybu, existence a aktu. Jsou-li stvořené bytosti v pohybu, vyžaduje to, aby byly něčím do pohybu uvedeny. Jsou-li stvořené bytosti jsoucí, musely být uvedeny z potence do aktu něčím již jsoucím. Jsou-li stvořené bytosti dále činné, také si jejich činnost vyžaduje, aby do ní byly uvedeny, protože činnosti stvořených bytostí směřují i k vzniku nových bytostí, avšak vznik je náročnější než pouhé uchování, proto tedy k obojímu musí být spolupůsobení Boží.²²⁹ Pro dosavadní argumentaci jsou uváděny průběžně odkazy na Tomáše Akvinského, ale je zde uveden také italský novoscholastik Michele de Maria, S. J., který ve svém díle *Institutiones philosophicae* se k fyzické premoci staví negativně ve prospěch molinistického simultánního konkursu. Odkaz na dílo tohoto autora může vrhnout více světla do pátrání po pramenech této otázky u Josefa Pospíšila a také do toho, jakým prismaťem vlastně danou problematiku chápal a představoval dále.

Z hlediska textu věnovaného v *Katolické věrouce III*, s. 173–175 biblickým odkazům na Boží spolupůsobení s lidskými činnostmi, je pozoruhodné, že byl opomenut zvláště klíčový odkaz z *Listu Filipánům*, 2, 13: „Vždyť i to, že chcete, i to, že pak jednáte, působí přece ve vás Bůh, abyste se mu

²²³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 864–866–867; KV III, s. 168. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh I*, 104, 5co.

²²⁴ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 864–865; KV III, s. 168.

²²⁵ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 865; KV III, s. 169.

²²⁶ J. POSPÍŠIL, KV I, s. 315. Srov. *Kosmologie*, s. 868–869.

²²⁷ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 865–866; KV III, s. 169. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG III*, 70.

²²⁸ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 868; KV III, s. 170–171.

²²⁹ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 869–873; KV III, s. 171–173.

mohli líbit.“ Tento odkaz má zvláště aplikaci při poukazování na Boží působení v aktu vůle i ve skutku samotném. Nebo byl opomenut, protože příliš nápadně vypovídá spíše ve prospěch fyzické premoce?

2.2.2 Námitky proti spolupůsobení a jejich vyvrácení

Následuje série námitek proti Božímu spolupůsobení s činnostmi bytostí stvořených. Pospíšil předznamenává, že k jejich vyvrácení stačí uvážit ontologickou závislost stvořených bytostí na prvotní příčině.²³⁰ V *Kosmologii* je uvedeno celkem osm námitek, v *Katolické věrouce* pouze šest. Jejich souhrn a srovnání ukazuje následující tabulka:

č. námitky (Kosm.)	č. námitky (KV III)	obsah námitky a vyvrácení	odkaz na dílo Tomáše Akv.
1	1	Působí-li Bůh ve všem, není stvořená příčina zbytečnou? Avšak Bůh chce, aby byly stvořené bytosti činné, což nelze jinak, než participací na činnosti Boží. S touto podmínkou také Bůh chce být stvořenými bytostmi určován, chce na nich podmíněčně záviset. ²³¹ Bůh chce užívat ve světě druhotnou kauzalitu, i když by se bez ní přísně vzato obešel.	CG 3,66; ²³² QDP 3,7,ad16 ²³³
2	2	Činnost v podmětu a trpnost v předmětu činnosti stačí k uskutečnění účinku. Ano, ale právě jedině díky Božímu konkursu může podmět tuto činnost projevit.	
3	-	Jedna činnost nemůže pocházet od dvou příčin – Božské a stvořené. Avšak činnost bytostí stvořených pochází od příčiny prvotní jiným způsobem tak, jako je tomu u nástroje, kdy tatáž činnost pochází od dvou nesouřadných příčin.	QDP 3,7,ad3
4	3	Působení přirozených sil je přirozenou vlastností věcí. Avšak Bůh s metafyzickou nutností nemůže učinit ani, aby se věci samy zachovávaly v bytí, natož, aby samy byly činné, jak i tesař nemůže učinit, aby sekera sekala sama bez jeho součinnosti.	QDP 3,7,ad5
5	4	Svobodná činnost Boží a nutné působení fyzických sil je neslučitelné. Nikoliv, právě v nástrojové příčinnosti je toto velmi	QDP 3,7,ad9

²³⁰ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 874; KV III, s. 175.

²³¹ S touto větou by klasický či přísný tomista zásadně nesouhlasil, protože již sama by popírala možnost fyzické premoce.

²³² Tento odkaz uvádí příklady, jakým způsobem Bůh jakožto prvotní příčina „zastřešuje“ jakoukoliv příčinnost příčin druhotných. Je zmíněn případ, kdy velitel (dux) velí vojsku a vede jej k vítězství, takže činnosti jednotlivých vojnů jsou sice jim vlastní, ale obsahují intenci velitele. Podobně dělníci na stavbě následují každý podle svého řemesla cíl vytknutý stavbyvedoucím (aedificator). Na daných příkladech je možné dobře ilustrovat rozdíl mezi fyzickou přemočí a simultánním konkursem: V případě fyzické premoce by velitel řídil každý krok, každý tah vojska i jednotlivých vojnů, takže by to bylo jako v šachách, že totiž bez velitele se žádný z nich nemůže pohnout ani o krok, podobně stavbyvedoucí by řídil položení každé cihly. Naproti tomu v simultánním konkursu by velitel vytkl vítězství jako cíl, ale každý vojn by jej motivován velitelem dosahoval podle svého uvážení. Podobně v případě stavbyvedoucího by sice projekt domu byl zadán, ale jeho konkrétní realizace by podléhala vůli jednotlivých dělníků stále svobodných dům postavit nebo nepostavit a postavit tak či onak.

²³³ V *KD III*, s. 177 je zřejmě omyl v odkazu: „De potent., qu. 3, art. 7, ad 17“, toto číslo námitky a odpověď k ní však neexistují.

		patrné.	
6	-	Stvořená bytost je v dobru podobná Bohu jedině tehdy, když je také sama činna, konkurs by zamezil tomuto zpodobnění. Avšak Boží dobrotu a činnost není adekvátní s tou u bytostí stvořených, které jsou ve své dobrotě i činnosti omezené.	
7	5	Spolupůsobí-li Bůh, spolupůsobí i na zlu svobodných bytostí, což je neslučitelné s jeho svatostí. Avšak je třeba lišit v každém činu jeho moment materiální – skutek sám od momentu formálního, který specifikuje kvalitu skutku.	CG 3,71
8	6	Činnost více pochází od prvotní příčiny než od druhotné, proto by se zlo muselo přičítat Bohu. Avšak toto je třeba uvažovat z hlediska dokonalosti, která je v každém skutku, nikoliv z hlediska nedokonalosti, která se přičítá příčině stvořené.	

Tabulka č. 6: Námitky proti Božímu spolupůsobení a jejich vyvrácení u Pospíšila. Zdroj: Autor na základě *Kosmologie*, s. 875–879 a *Katolické věrouky III*, s. 176–179.

S ohledem na poslední dva argumenty proti konkursu je třeba se zastavit u otázky zla, na kterém musí mít Bůh jakýsi podíl jednak jakožto dárce esence a existence oné fyzické části zlého skutku, jednak jako univerzální a primární příčina všeho jsoucího. V tomto ohledu se zastavuje i Pospíšil nad tím, že Boží svatosti se nepřičí fyzické zlo – zánik (*corruptio*) a zmenšení (*diminutio*) jsoucna a u živých jsoucna jejich smrt, ztráta některých kvalit jsoucna. V řádu přírody se se zlem fyzickým počítá, když například živočichové požirají rostliny nebo jiné živočichy, aby zachovali svůj život.²³⁴ Pospíšil užívá následující dva příklady:

...užívá-li nemocný na předpis lékařův hořkého léku, nečiní tak, jak patrně, k vůli léku samotnému, nýbrž k vůli zdraví, kterého doufá lékem dosíci. Může se tedy státi, že člověk chce a volí nějaké fyzické zlo k vůli dosažení většího fyzického dobra. Tak např. dává si často člověk amputovati nezdravý úd těla svého, aby touto amputací zachoval tělesný život svůj.²³⁵

Zlo fyzické tedy není voleno pro sebe samé (*per se*), ale že spolu s ním (*per accidens*) nastává ještě jiné dobro.²³⁶ Člověk je často nucen svou přirozeností konat fyzické zlo, když při obstarávání potravy způsobuje zánik rostlin a živočichů jakožto živých bytostí a přetváří je v pokrmu. Podobně pro výrobu obydlí a ošacení využívá člověk různé přírodní materiály. O mentalitě radikálního nenásilí na přírodě představované například budhismem, který by jakékoliv i fyzické zlo viděl jakožto nedovolené, se krátce zmiňuje Pospíšil také.²³⁷

Zlo mravní je takové, které je spojeno s rozhodnutím vůle, která rovněž toto zlo nechce *per se*, ale vždy s ohledem na nějaké dobro. Zde je ovšem problém nedostatku poznání, že se nějaké zlo jeví v určitém ohledu jako dobro (*bonum apparens*), nebo nedostatku vůle, že totiž uskutečnění zla je pro vůli v dané situaci snazší než vykonání žádaného dobra.

Mravní zlo je tedy člověku přičitatelné a je třeba se ho vyvarovat, protože je zapříčiněno nedostatkem rozumového poznání a slabostí vůle. Proto výše v citaci zmíněný tzv. princip dvojího účinku (*principium duplicis effectus*) nemá užití pouze při získání většího fyzického dobra při připuštění menšího fyzického zla, ale také při připuštění fyzického zla, jehož pomocí se vykoná mravní dobro,

²³⁴ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 933–942; *KV III*, s. 210–211.

²³⁵ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 943.

²³⁶ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG I*, 2; *Sth I*, 19, 9.; *Sth I–II*, 25, 2co.

²³⁷ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 933.

respektive vyvaruje se člověk mravního zla. Například pro získání ctností je potřeba mnohé sebezapírání.²³⁸ Z hlediska Boží prozřetelnosti uvažuje Pospíšil o dvojím významu fyzického zla: vindikativním a medicínálním. Vindikativní význam v souvislosti s Boží dokonalou spravedlností je dopuštění fyzického zla jakožto trestu za mravní zlo. Medicínální význam má pedagogický rozměr pro člověka spravedlivého, který díky zakoušení fyzického zla se zoceluje v mravních ctnostech.²³⁹ Rovněž se Pospíšil zmiňuje o významu fyzického zla v nadpřirozeném řádu, kdy Kristova výkupná oběť na kříži vlévá nové světlo a smysl do veškerého lidského utrpení.²⁴⁰

Božím atributivním vlastnostem se však dle Pospíšila nepříčí ani mravní zlo, které sice Bůh ani samo o sobě (*per se*) ani v žádném ohledu (*per accidens*) nechce, ale přesto jej připouští na základě mravně nedokonalých rozhodnutí svobodných bytostí. Že se toto připuštění zla nepříčí Boží svatosti, má být patrné z toho, že zlo Bůh rozhodně odsuzuje. Že se nepříčí Boží dobrotě, vysvítá z toho, že Bůh svou dobrotu může ve světě lépe projevovat díky milosrdenství nad spáchaným zlem člověka, který svého přečinu lituje. Že se připuštění zla nepříčí Boží moudrosti, je patrné rovněž z toho, že tato moudrost se jeví lépe, než kdyby Bůh zlo úplně zamezil. Bůh zlo sice dopouští, ale vždy jej nakonec obrací k dosažení nejvyššího dobra, kterým je on sám.²⁴¹

Ačkoliv rozumný tvor každým hříchem Boha uráží, přece mu nikterak jím neškodí, ano naopak, když tvor rozumný po hříchu spáchaném činí pokání, nebo v nekajícnosti trvá až do smrti a pak snáší věčné tresty, vždy Boha oslavuje.²⁴²

Při připuštění zla je tedy třeba uvažovat o tautologickém naplnění prvotního Božího záměru s tvorstvem: Ať již tedy tvor bude konat dobro nebo ne, vždy bude tvor Boha oslavovat. To lze poněkud rozvinout do strukturálně přehledného úsudku ze složených soudů a dokázat nástroji výrokové logiky; níže uvedený výrok ze složených soudů lze označit jako doxologickou tautologii:

Buď bude tvor konat dobro (D) nebo nebude konat dobro ($\neg D$).

Jestliže tvor bude konat dobro (D), bude Boha oslavovat (O).

Jestliže tvor nebude konat dobro ($\neg D$), bude Boha oslavovat rovněž (O).

Tedy tak nebo tak bude tvor Boha oslavovat (O).

Je sice patrné, že je to jiný způsob oslavování, ale to na platnosti této doxologické tautologie nic nemění, neboť zde je pojem „oslavovat“ chápán právě širěji. První premisa je zřejmá z principu vyloučeného třetího. Rovněž lze zaměnit spojení „bude konat dobro“ za „nebude konat zlo“. Symbolicky lze zapsat uvedenou tautologii takto:

$$((D \vee \neg D) \wedge (D \rightarrow O) \wedge (\neg D \rightarrow O)) \rightarrow O$$

Platnost této tautologie je prokázána v následující tabulce:

D	O	$\neg D$	$D \vee \neg D$	$D \rightarrow O$	$\neg D \rightarrow O$	$(D \vee \neg D) \wedge (D \rightarrow O) \wedge (\neg D \rightarrow O)$	$((D \vee \neg D) \wedge (D \rightarrow O) \wedge (\neg D \rightarrow O)) \rightarrow O$
1	1	0	1	1	1	1	1
1	0	0	1	0	1	0	1
0	1	1	1	1	1	1	1
0	0	1	1	1	0	0	1

²³⁸ Srov. *Ibid.*

²³⁹ Srov. *Ibid.*, s. 933–934.

²⁴⁰ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 934–946; KV III, s. 212–216.

²⁴¹ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 951–953.

²⁴² J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 952.

Tabulka č. 7: Tabulka pravdivostních hodnot pro dokazování doxologické tautologie. Zdroj: Autor.

Z uvedeného lze říci, že Bůh dosahuje prvotního cíle stvoření za všech okolností. Toto tvrzení ovšem vrhá na otázku fyzického a mravního zla zcela jiné světlo, protože na základě takového tvrzení není žádné zlo pro Boha nepřekonatelnou překážkou, ale má nakonec takové vyústění, že se na něm může o to více projevit některá Boží dokonalost (spravedlnost, milosrdenství, moudrost...). Zůstává však otázkou, kde leží rozhodnutí, zda zlo nastane: zda totiž dát přednost spíše molinistickému konceptu, kdy je akcentována lidská svoboda či tomistickému konceptu fyzické premoce, kde rozhodnutí svobodné lidské vůle je predeterminováno Božím odvčným rozhodnutím. Rovněž znovu vyvstává na to navazující pochybnost, že Bůh přeci nemůže klamat – proč se tedy někteří lidé vyhrazene stavi proti tomu, že by ho oslavovali, zatímco ze zmíněné tautologie by jej musel oslavovat každý tvor? Pospíšil tuto pochybnost zřejmě nerozvažuje, ale uvádí, že by bylo Božím klamáním, kdyby se jevila lidská vůle jakožto svobodná a přitom by byla predeterminována Božími dekrety prostřednictvím fyzické premoce.²⁴³ Jsme toho názoru, že kdyby Pospíšil první pochybnost uvážil, byl by k názoru o fyzické premoci daleko vstřícnější, protože jakousi obžalobu z Božího klamání, která je i jeho argumentem proti fyzické premoci, je možné vyslovit i v otázce Boha jakožto univerzální a primární příčiny – je-li totiž Bůh příčinou prvotní a univerzální, lze na něj takto zkratkovitě „svést“ jakoukoliv vinu, nevědomost, nedostatek či omyl všech bytostí.

2.2.3 Boží kauzalita v činnostech

Pospíšil trvá na tom, že v poměru mezi součinností Boží a lidskou činností může být správný jedině takový názor, který nepopírá Boží všeobecnou a prvotní kauzalitu a zároveň nepopírá lidskou svobodu, což popisuje následovně:

Při všech pokusech tuto záhadu poněkud aspoň objasniti, jest nám vždy dvojí pravdu jako nezvratný axiom na zřeteli podržeti, totiž že Bůh ve všech fysických činnostech bytostí stvořených, jmenovitě ve všech svobodných skutcích lidských jakožto prvotná a všeobecná příčina fysicky spolupůsobí, a že člověk, ačkoliv jen mocí a vlivem této prvotné Božské působnosti každý svůj svobodný skutek koná, přece jest úplně svoboděn, moha se také opačně rozhodnouti a skutku toho nevykonati.²⁴⁴

V právě uvedeném popisu svobody ztelněji rezonuje molinistická představa, že totiž lidská vůle je svobodná právě tehdy, když může skutek vykonat i nevykonat. Oproti tomu přísně tomistická představa by uváděla svobodu vůle jakožto (aktivní) indiferenci, stav, kdy je vůle prostá vnějšího nátlaku a vnitřního nucení (tj. ze strany přirozenosti svého subjektu).

²⁴³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 912: „Z toho (tj. predeterminace) by nutně následovalo, že by Bůh člověka klamal a tak sám sobě, své nekonečné svatosti odporoval.“

²⁴⁴ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 881, srov. KV III, s. 180.

Boží kauzalitu v činnostech stvořených bytostí ukazuje Pospíšil podle Tomáše Akvinského²⁴⁵ trojí: a) účelnou, b) účinkující, c) formální.²⁴⁶

ad a) Účelnou čili finální příčinou je Bůh jakožto dokonalé dobro, ke kterému každé rozhodnutí vůle směřuje. Ačkoliv často je poznání tohoto dobra nejasné, přeci vůle se ze své přirozenosti nutně a vždy rozhoduje pro to, co se jí dobrem alespoň jeví (*bonum apprensens*). Tato nutnost není zde myšlena nutností rozhodnout se právě tak, ale znamená to, že se vůle musí rozhodovat – je, můžeme říci poněkud existencialisticky, k rozhodování „odsouzena“, nemůže nechtít nic, vždy něco již chce – buď takové nebo takové rozhodnutí nebo alespoň chce se v dané věci zdržet úsudku. Účel však stojí na počátku jakékoliv činnosti, a proto je jaksí ve veškeré činnosti a veškerém rozhodování obsažen.

ad b) Bůh jakožto účinkující příčina je představen spíše jakožto prvotní příčina kauzality. Zde bychom mohli poznamenat, že by náleželo zmínit Boha jakožto původce bytí jakéhokoliv jsoucna, tedy i skutku a volního rozhodnutí, které, je-li aktualizováno, je jakýmsi způsobem jsoucí.²⁴⁷ Je však pravděpodobné, že Pospíšil toto zde záměrně nezmiňuje, protože na jiném místě píše:

Neboť kdyby vše, co má povahu jestoty, vždy Bůh musil působiti, bylo by veta nejen po svobodě lidské, nýbrž po každé činnosti bytostí stvořených, kterou vždy nějaká nová jestota aneb nějaký nový způsob její vzniká. A proto zcela něco jiného znamenají věty: „Bůh působí ve všech činnostech bytostí stvořených“ a „Bůh působí neprostředně každý účín bytostí stvořených“.²⁴⁸

Zatímco první větu považuje Pospíšil v dalším textu za správnou, k druhé má výhrady, protože nepovažuje za slučitelné, aby jeden účinek byl od dvou příčin, přestože uznává, že druhotná příčina jedná i dle Tomáše Akvinského „*in virtute primi agentis*“.²⁴⁹ Pospíšil tedy zastává sice Boží primát a univerzalitu v kauzalitě, ale Boží působení v účinku vidí toliko tranzitivně jakožto činnost první příčiny zprostředkovanou dalšími a dalšími druhotnými příčinami, které samy mají schopnost

²⁴⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sth*, I, 105, 5: „...considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen. Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apprensens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium. Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse.“ srov. *QDP*, 3, 7.

²⁴⁶ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 882–888, srov. *KV III*, s. 181–183.

²⁴⁷ Srov. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 35: „Mais, s'il en est ainsi, il y a quelque chose qui échappe à l'universelle causalité de l'agent premier, car enfin l'influx exercé par la cause seconde est bien quelque chose, c'est une *perfection* pour elle *de passer à l'acte*, c'est même, nous dit-on, ne saurait y toucher. La grande difficulté est celle-ci : comment la volonté, qui n'était qu'à l'état de puissance, a-t-elle pu se donner par elle seule cette perfection qu'elle n'avait pas ? C'est dire que le plus sort du moins, ce qui est contraire au principe de causalité et au principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Saint Thomas a pensé que, pour réfuter le déterminisme, loin de porter atteinte au principe de causalité, il faut insister sur *l'efficacité transcendante* de la cause première, seule capable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, puisqu'elle est plus intime à nous que nous-mêmes, et puisque ce mode libre de nos actes est encore de l'être et relève à ce titre de celui qui est cause de toute réalité et de tout bien.“

²⁴⁸ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 891.

²⁴⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG III*, 66.

aktualizace. Když uvažuje o simultánním konkursu, tvrdí ovšem, že Bůh působí s druhotnými příčinami „přímě a neprostředně“.²⁵⁰ Zdá se nám tedy, že si protiřečí zprostředkovanost účinné kauzality při snaze ponechat účinek v ruce druhotné příčiny a nezprostředkovanost, kterou Bůh účinek druhotné příčiny v simultánním konkursu působí. To je umocněno tím, že Pospíšil tvrdí, že v případě fyzické premoce právě je patrná zprostředkovanost, neboť se jedná o pre-moci, která je jakýmsi prostředkem mezi Boží účinnou kauzalitou a činností druhotných příčin.²⁵¹

ad c) Z hlediska formální kauzality Pospíšil pochopitelně uznává Boha jakožto původce všech forem, ale realizaci těchto forem ponechává druhotné kauzalitě, která v průběhu času realizuje postupně jednotlivé věci v jejich formální determinaci. Tak opět i zde vyvstává otázka, do jaké míry je možné Boží kauzalitu považovat za přímou a nezprostředkovanou.

Pokud byla Boží kauzalita takto popsána, nabízí se, zda není tento popis příliš komplikovaný a zda v důsledku vlastně má nějaký přínos. Jak by se změnil tento popis, kdyby se postulovala jako jediná Boží kauzalita ta prvotní a všeobecná, když druhotní činitelé by byli nadáni aktualizační potenci pro své účinky? Z hlediska lidské svobody by právě nastíněný koncept nebyl žádnou újmou. Z hlediska Boha jakožto ředitele světa (*gubernator mundi*) by bylo třeba pochybovat, jak vlastně může probíhat ono gubernatio mundi, když se ve světě neprojevuje infalibilní uskutečnění Božích dekretů. Tvrdit potom, že Bůh předvídá na základě poznání futurabilií a všech vlastností jednotlivých stvořených bytostí, jak budou jednat, a tak je přeci jenom Pánem dějin, se nám zdá velmi nezaručené, když Boží zásah do dějin by byl takto považován za omezení druhotné kauzality či znásilnění lidské svobody.

2.2.4 Pospíšil o fyzické premoci

V *Katolické věrouce III* se vyskytuje jako §35 na str. 183 nadpis „*O fyzické premoci*“ a v úvodním odstavci spatřujeme předěl mezi tím, co bylo dosud napsáno *de concursu divino* a tím, co bude následovat, totiž polemika názorů o fyzické premoci a simultánním konkursu. Že i jakýsi obecný úvod k této problematice na předchozích stranách Pospíšilových děl svědčí o jeho patrném příklonu k simultánnímu konkursu, bylo již v naší práci vyloženo. Přesto však Pospíšil sám vidí do tohoto místa uvedené názory jakožto takové, na kterých by bylo možné se shodnout:

V uvedených pravdách jsou všichni katoličtí theologové a filosofové za jedno. Rozcházejí se však ve svých názorech v otázce, kdo dává prvý podnět či impuls, kterým síly a mohutnosti stvořených bytostí, především vůle lidská, ze své potenciálnosti přecházejí do svých přiměřených činností.²⁵²

Podle Pospíšilova popisu je tedy nauka *de concursu divino* rozdělena na dvě části, kdy první je jakási všeobecněji přijímaná a druhá se zabývá subtilnější problematikou a otázkou Božího spolupůsobení ve svobodných skutcích lidských. Proto se mu snáze jeví fyzická premoce jako nauka, která není nepostradatelná. V dalším textu se bude zabývat problémem, že premoce nebyla Tomášem Akvinským zastávána. Ovšem je třeba říci spolu s Michele de Maria, kterého Pospíšil právě pro tuto kapitolu cituje, že rozdílnost terminologie ještě nutně neznamená rozdílnost nauky.²⁵³ To je právě velkým

²⁵⁰ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 895.

²⁵¹ Srov. *Ibid.*

²⁵² J. POSPÍŠIL, *KV III*, s. 183.

²⁵³ „Haec divina actio, quae efficit actualem causalitatem creaturarum, seu quae efficit ut res creatae causent actu, solet a S. Thoma designari diversis nominibus; denominatur enim *influxus Dei*, vel *actio Dei*, vel *divina motio*, vel *Dei operatio* in operibus creaturarum; nunquam autem a S. Doctore dicta fuit *praemotio*. A recentioribus vulgo dici solet *conkursus*, ideoque haec quaestio plerumque disputari solet sub nomine divini concursus. Cum diversitas sit de nomine, non est cur de ea solliciti sumus (...)“, Michele DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et s. Thomae Aquinatis expressa et ad adolescentium institutionem accomodata* (dále jen: *Philosophia peripatetico-scholastica*), vol. III, s. 337.

bodem sporu zástánců a odpůrců fyzické premoce, když odpůrci včetně Pospíšila argumentují tím, že Tomáš Akvinský termín *praemotio physica* nezná, zatímco zastánci citují mnoho míst, kterými se snaží dokazovat, že ačkoliv tento pojem neužívá, je to implicitně v jeho nauce obsaženo.

Vlastní definici fyzické premoce cituje Pospíšil v Kosmologii na s. 888, kdy se odkazuje na dílo J. B. Gonet (1615–1681):²⁵⁴ *Clypeus Theologiae Thomisticae*:

Praemotio physica est actio Dei, quae voluntatem humanam priusquam se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione conjungere.²⁵⁵

Avšak tato definice není na daném místě vypátratelná. Odkaz na „dist. 9 art. 5 §1“, jak píše Pospíšil, v Gonetově díle ničemu neodpovídá. V 1. díle zmíněného díla se v traktátu IV, který se zabývá otázkou Božího spolupůsobení a vyvrací molinistickou nauku o *scientia media*, vyskytuje pouze osm disputací. Pokud ovšem Pospíšil odkazuje na devátou a ještě k tomu užívá zkratku „dist.“ považovanou spíše za zkratku slova *distinctio*, zdá se, že celou definici přebírá nikoliv bezprostředně z Gonetova díla, ale prostřednictvím nějakého dalšího zdroje.²⁵⁶ V *Katolické věrouce III* tuto definici implementuje do českého textu již bez citace zdroje. Premoce fyzická je tedy činností,

(...) již Bůh působí na vůli lidskou dříve (ne-li časem, tedy aspoň logicky), než sama k činnosti se rozhodla, a to vlivem tak nezdolným, že pod tímto vlivem nemůže nevykonati skutku, k němuž Bůh svou fyzickou praemoci ji do činnosti uvádí.²⁵⁷

Tato přeložená a o údaje v závorce doplněná definice přináší ovšem nemalé zpřesnění. Právě logická předchůdnost a časová předchůdnost jsou jedním z bodů, kterými se budeme v následující analýze zmíněné definice zabývat. Tím druhým bude to, co v obou definicích postrádáme, totiž fyzickou premoci jakožto vnitřní pohnutku ve vůli v kontrastu s vnějšími pohnutkami, které by se daly nazvat nucením (*coactio*).

2.2.5 Předchůdnost a současnost

Právě pro zdůraznění logické předchůdnosti užívají tomisté předponu „prae-“, zatímco pojem „simultánní konkurs“ ukazuje na současnost spolupůsobení.²⁵⁸ Předchůdnost logická je předchůdností číre kauzální, kdy účinek si vyžaduje, aby příčiny působily v určitém sledu,²⁵⁹ přičemž časově na základě vnějšího pozorování se může jevit, že příčiny působí současně. Při vzniku určité věci je například sama věc ve své substantii logicky dříve než její akcidenty, avšak v žádném čase není věc bez svých akcidentů, a proto vzniká její substance i akcidenty současně. V tomto metafyzickém

²⁵⁴ I v průběhu 19. století bylo Gonetovo dílo znovuvydáváno a užíváno jako vlivný prostředek v otázce potvrzení predeterminace a vyvrácení středního vědění (srov. Ulrich G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology*, s. 338–342. O osobnosti J. B. Gonet, srov. J. SCHMUTZ, Gonet, Jean-Baptiste. *Scholasticon* [online]. 22. 9. 2017 [cit. 2018-02-22]. Dostupné z: http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=608).

²⁵⁵ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 888.

²⁵⁶ Ovšem Pospíšil není jediným z jeho současníků, kdo tuto nesprávnou citaci uvádí, srov. např. H. HURTER, *Compendium theologiae dogmaticae in usum studiosorum theologiae*, vol. III, s. 103; srov. F. EGGER, *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*, §365, s. 607. Vzhledem k tomu, že v jiných dílech z Hurtera i Eggera hojně Pospíšil vychází, není nepravděpodobné, že je tomu tak i v této otázce, čemuž přisvědčuje i podobný způsob pochopení a zhodnocení fyzické premoce u těchto tří autorů i právě uvedená neshoda v odkaze na Gonetovo dílo.

²⁵⁷ J. POSPÍŠIL, *KV III*, s. 184.

²⁵⁸ „Si les thomistes usent du terme „prémotion“, c'est uniquement pour montrer que la motion dont ils parlent est une vraie motion qui applique la cause seconde à agir, et non pas un simple concours simultané.“ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 34–35.

²⁵⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG*, III, 90, 1.

smyslu je časová předchůdnost (předčasnost) myslitelná, při činnosti v přírodě (fysis) a i v jednání lidském je však těžko představitelná. Když malíř maluje obraz, potřebuje jakési plátno jakožto nositele onoho obrazu. Toto plátno je jakoby „substancí“, na které se nanášejí různé barvy jakožto „akcidenty“. V tomto příkladu je však časová posloupnost neoddiskutovatelná – plátno jakožto nositel obrazu zde již musí časově dříve být, než se na něm zaskví jednotlivé barvy. Když uvážíme téhož malíře a obraz po jeho metafyzické stránce, je jeho obraz s celou svou podobou přítomen v jeho mysli hned celý, aniž by v mysli muselo být prvně plátno a potom teprve barvy. Na tomto příkladu s malířem jsme chtěli poukázat na obtížnost představit si fyzickou činnost bez časové předchůdnosti. To je také podle našeho mínění důvod, proč premoce s přívlastkem „fyzická“ je obtížně pochopitelná jako pouze logicky předcházející a nikoliv časově. Důvodem tohoto častého nepochopení se nám jeví právě zmíněná asociace fyzické činnosti jakožto nutně spojené s časovostí v kontrastu s metafyzickou analýzou, která dovede spatřovat logickou postupnost v jediném časovém okamžiku či bez ohledu na plynutí času.

V češtině je možné logickou nepředchůdnost označit slovem „zároveň“ či jiným slovem, které by plynutí času co nejméně vyjadřovalo. Pro časovou nepředchůdnost je možné užít česky slova „současně“. V latině však oběma významům může odpovídat slůvko „simul“, které tvoří kořen pojmu simultánního konkursu. Slovo „souběh“, které by bylo kalkem latinského „concursum“ však více odkazuje k pohybu a časovosti. Anglicky se nám jeví vhodné pro první význam užít slovo „together“, německy „zugleich“, pro druhý význam potom anglicky „concurrently“, německy „gleichzeitig“. Z uvedeného etymologického zamyšlení je patrné, že užívání slova „simultánní konkurs“ a jeho českého Pospíšilova překladu „konkurs současný“ sice vyjadřuje dostatečně současnost časovou, neimplikuje však nutně nepředchůdnost logickou. Nezdá se však, že by Pospíšil byl v tomto bodu jasného názoru, že je fyzická premoce spíše tou či onou předchůdností.

Z pohledu tomistů je však třeba upozornit na to, že otázka, zda je fyzická premoce logickou či časovou předchůdností hraje důležitou roli. A i právě proto se užívá označení „fyzická“, které má zdůraznit bezprostřední působení Boží na vůli lidskou oproti zprostředkovanému působení pouze mravnímu, které je-li formulováno jako rada, doporučení, zákaz, příkaz či jako jiná mravní norma, která je ze své esence účinná pouze v průběhu času, neboť uposlechnutí mravní normy nejprve vyžaduje její poznání např. slyšením nebo četbou, což jsou činnosti probíhající v čase. Jakmile člověk danou radu či doporučení v konkrétní záležitosti přijme, uvažuje o ní a o její závaznosti a vhodnosti pro dané rozhodnutí. Celé tedy působení mravní normy probíhá v průběhu času a tato norma právě jedině v průběhu času přesvědčuje člověka o určitém rozhodnutí. Oproti tomu fyzický vliv na vůli má v tomto ohledu představovat časově netrvalý impuls. Avšak je třeba ještě upozornit, že toto je pouze objasnění části obsahu pojmu premoce jakožto fyzické, další obsahové vlastnosti budou rozvedeny v následujících kapitolkách.

2.2.6 Fyzická premoce jakožto vnitřní disponující síla

V Pospíšilem citované definici se uvádí, že při fyzické premoci Bůh působí na vůli lidskou. Toto tvrzení by jistě tomisté odsouhlasili, leč zřejmě by v něm shledali nedostatek, že totiž takové působení na lidskou vůli může mít více podob, přičemž ne všechny se mají stejně k lidské svobodě. Jak bylo výše řečeno, váže se podle tomistů svoboda pouze k aktivní indiferenci vůle, že totiž vůle je prosta vnějšího nátlaku (*libertas a coactione*) a vnitřního nucení ze strany přirozenosti. A právě jedině z hlediska aktivní indifferencie je vůle schopna aktivně a svobodně se rozhodovat (*libertas arbitrii*).²⁶⁰ Z hlediska pasivní indifferencie je ovšem vůle schopna přijmout vymezení a změnu, aniž by byla dotčena její schopnost se rozhodovat. Svobodu od vnějšího nátlaku a od nutkání přirozenosti můžeme

²⁶⁰ Srov. J. GREDT, *Základy*, §465, s. 311.

souhrnně označit jako cosi působící na vůli odjinud, zvnějšku. Fyzická premoce je však vnitřní silou, která působí určitou dispozici pasivní indifferenci, tedy tuto indifferenci odstraňuje a disponuje či spíše predeterminuje vůli k jednomu. Vůle tak není nucena jednat podle fyzické premoce, ale je postavena před rozhodnutí tak, že se sama pro něj bez jakéhokoliv zranění aktivní indifferenci, a proto svobodně, rozhodne právě tak, jak je predeterminována. Ale samotná determinace vůle je v rukou jejího svobodného rozhodnutí, které však může být pouze jediné kvality.

Uveďme ovšem také jinou definici fyzické premoce, kde se námi popsané prvky vyskytují výslovněji. Např. Salvatore Roselli krátce definuje fyzickou premoci takto: „*Praemotio physica est actio Dei, qui praevidet, active, et intrinsece applicat causas secundas ad agendum.*“²⁶¹ Kromě toho, že tato definice se vztahuje na jakoukoliv druhotnou příčinu a nejen na lidské svobodné jednání, které uvádí v činnost, zmiňuje se zde také slovo „*intrinsece*“, což odkazuje na to, že fyzická premoce není působení zvnějšku jakoby od jiných těles a příčin, ale vnitřní Boží činností (*actio Dei*), která činitele v pohyb uvádí, což vylučuje chápat fyzickou premoci ve smyslu vnějšího morálního či fyzického nátlaku a ve smyslu vnitřního nutkání ze strany vlastní přirozenosti. Roselliho dílo Pospíšil zřejmě v rukou neměl, ale jde o autoritu mezi novotomisty 19. století rovněž známou.

Dílo novotomisty, na kterého nyní poukážeme, Pospíšil jistě znal a také se na něj místy odkazoval. Tommaso kardinál Zigliara, O. P. se zabývá otázkou fyzické premoce a uvádí také další její zastánce z dřívějších (Cajetan de Vio, Joannes a S. Thoma) i tehdejších tomistů (A. Goudin, A. D. Dummermuth).²⁶² Závěrem ovšem dodává důležitou poznámku právě o častém omylu při posuzování fyzické premoce:

Suppositio... communis omnibus impugnantibus thomisticam praemotionem... quod praemotio divina formaliter sumpta non sit *passio* voluntatis antecedens voluntatis *operationem* elicitam, sed haec ipsa operatio.²⁶³

Termín *passio voluntatis* totiž odkazuje na námi popisovanou záležitost, že vůle je do určitého rozhodnutí určitým způsobem postavena, zatímco samotná *voluntatis operatio* by byla jakási *actio voluntatis*, tedy vlastní činnost vůle jakožto svobodné rozhodnutí.

2.2.7 Movet insuperabili virtute

S důrazem na lidskou svobodu je pro mnohé nepřijatelné uvažovat o něčem, co by mělo s jistotou přimět lidskou vůli k vykonání daného skutku. Z hlediska modality se zpravidla uvažuje o nahodilosti a nutnosti jakožto kontradiktorických opacích. S ohledem na lidský skutek potom nahodilost značí vykonání na základě svobody a nutnost na základě vnitřního či vnějšího nátlaku, který je se svobodným rozhodnutím neslučitelný. Tertium non datur. Pokud je fyzická premoce prezentována jako síla, která působí nutně, vyplývá z toho, že ruší lidskou svobodu.²⁶⁴

Aby byla tedy fyzická premoce obhájena, musí být vysvětleno, co je to za záhadnou modalitu, když je při jejím působení zachována lidská svoboda a zároveň je určitý skutek s jistotou vykonán. Odpovědi tomistů v tomto bodě je poukázání na modalitu nazvanou *infallibilitas* – neodchylnost, která je jakoby vyšším rodem obsahujícím nutnost i nenutnost zároveň, je tedy jakousi eminentní nutností (*necessitas*

²⁶¹ S. M. ROSELLI, *Compendium summae philosophicae, Pars tertia metaphysicam complectens*, s. 329. Uvádíme zde záměrně autora staršího data, aby bylo zřejmé, že námi popisované vlastnosti fyzické premoce nebyly explicitně uváděny až v době Pospíšilově nebo ještě později.

²⁶² T. M. ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarum*, s. 419–551.

²⁶³ *Ibid.*, s. 551.

²⁶⁴ „Je-li však člověku fyzickou praemoci ke skutku určenému nemožno, aby tohoto skutku nevykonal, pak jest, jak se zdá, tento skutek již nutný, a člověk pozbývá ve svém jednání vší svobody.“ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 889.

eminens, necessitas infallibilitatis). Je-li určitou eminentní vlastností, náleží také podle analogie entis jedině Bohu (a jeho působení).²⁶⁵

Kdyby byla fyzická premoce pouze indiferentní silou, která působí jako pohnutka k rozhodnutí a rozhodnutí nikterak nepredeterminovala k jednomu, nebylo by třeba hájit v tomto bodě lidskou svobodu, protože by takto vůbec nebyla dotčena a člověk by se mohl stále rozhodnout tak či kontradiktoricky naopak. Ovšem člověk neví, jak se kdy kdo rozhodne, a tak z jeho pohledu zůstávají budoucí události jako nahodilé. Pro Boha jako vševědoucího však jsou tyto události známy, a tak se jeví jako nutné – jako kdyby se už staly. Tedy ta samá událost vypadá z jednoho pohledu jako nahodilá, z druhého pohledu jako nutná, protože Bůh přeci ví, jak dopadne. Můžeme tento pohled nazvat dvoudimenzionalismem.²⁶⁶ Tak se nám otevírá dvojí pohled na událost či lidské rozhodnutí, které jednak počítá s vševědoucím Bohem, jednak s člověkem, který vševědoucí není. Tomáš Akvinský jako neodchylně označuje právě takové budoucí události, které Bůh předvídá jako nahodilé:

si Deus providit hoc futurum, hoc erit: (...) Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum. Providit autem illud esse futurum contingenter. **Sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario.**²⁶⁷

To, co se díky fyzické premoci v budoucnu určitě uskuteční, není nutné považovat za nutné proto, že to neodchylně nastane. Budoucí událost zůstává stále nahodilou. Podobně i v rozhovoru mezi lidmi je často některá událost považována takřka za nutnou, když je s vysokou pravděpodobností očekávána jako například výsledek fotbalového zápasu mezi prvoligovým týmem a týmem z okresního přeboru. Někdo o daném utkání řekne, že první tým *musí* vyhrát a druhý to *musí* prohrát. A přesto není taková událost přísně vzato nutná nýbrž nahodilá, ale zkušený fanoušek s vysokou pravděpodobností konstatuje výsledek jakoby nutný.

Konfúze pojmů nutnosti a neodchylnosti, která se často v myšlení vyskytuje, je potom důvodem, proč fyzická premoce, jež působí dle tomistů neodchylně, je viděna jako působící nutně, a tím jako rušící lidskou svobodu. Hlubším důvodem tohoto nerozlišování je zanedbání důležité vlastnosti vypovídání o Bohu, totiž vždy s ohledem na analogii entis, kdy naše vypovídání není zcela s to Boha popsat a eminentní stupeň této analogie je paradoxem, který harmonizuje jinak neslučitelné – zde nutnost a nahodilost – v dokonalou jednotu odkazující k dokonalé jednotě Boží esence.

Pospíšil ve svém popisu fyzické premoce sice o analogii entis uvažuje,²⁶⁸ ale pojem infalibility v tomto kontextu neuvažuje.²⁶⁹ Sice se o neodchylnosti (v jeho překladu: neomylnosti) zmiňuje, že dle tomistů

²⁶⁵ Srov. J. GREDT, *Základy*, §780, s. 494.

²⁶⁶ Tento termín si půjčujeme z publikace: Petr DVOŘÁK, *Logika onticky neurčitých domén: Jsou logické pravdy nahodilé?*, s. 10.

²⁶⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG III*, 94, 12 (zvýraznění: autor); srov. celý articulus a některé další (III, 91; III, 92). „Tous ces textes du *Contra gentes* montrent que, pour saint Thomas, la motion divine, qui nous porte aux actes libres salutaires, est une motion *quoad exercitium* ou physique, qui, par elle-même et infailliblement, nous incline, sans nous violenter, à cet acte libre plutôt qu'à cet autre, cela parce que la causalité divine s'étend jusqu'au mode libre de nos actes, qui est encore de l'être. C'est dire que, pour lui, la motion divine est prédéterminante, quoique non nécessitante.“ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 46. Srov. S. SOUSEDÍK, „*Infallibiliter*“ jako *modalita* in: *Agora metaphysica*, cit. 2. 3. 2018 dostupné online: <http://agora.metaphysica.skaut.org/infallibilita.htm>.

²⁶⁸ Srov. J. POSPÍŠIL, *KV III*, s. 169; *Kosmologie*, s. 865.

²⁶⁹ Z hlediska theologie však Pospíšil ve své eklesiologii uvažuje o infalibilitě jakožto papežské neomylnosti ve věcech víry a mravů definované I. vatikánským koncilem. Tento obsah infalibility zde na zřeteli nemáme, ale pozoruhodné je, že na tomto místě zmiňuje, jak papež Klement VIII. chtěl rozhodnout spor mezi dominikány a jezuitu právě ve sporu o *scientia media* a *praemotio physica*, ale náhlá smrt mu v tom zabránila. Že k tomuto rozhodnutí nedošlo, považuje Pospíšil za šťastné, protože takové rozhodnutí by mělo dle něj značně negativní dopad: „Tolik jest jisto, že prozřetelnost Božská zamezí každé prohlášení nauky buď nesprávné aneb i správné,

lidskou svobodu neruší, ale zároveň tento úsudek odmítá, což svědčí o tom, že neodchylnost skutečně obsahově spojuje s nutností.²⁷⁰ Při zanedbání této distinkce dochází proto u fyzické premoce logicky správně k závěru, že ona lidskou svobodu ruší, protože ji považuje za nepřijatelnou. Pospíšilovo uvažování můžeme shrnout do následujícího sylogismu:

Fyzická premoce působí nutně.

Ale lidská vůle se nerozhoduje nutně.

Tedy fyzická premoce nepůsobí na lidskou vůli.

Reakcí na tento formálně správný sylogismus by bylo popření první premisy a tím i vyplývání závěru, protože fyzická premoce dle tomistů nepůsobí nutně, ale neodchylně.

2.2.8 Dílčí závěr

V souladu s dříve uvedeným popisem fyzické premoce a také s poznámkami, které jsme učinili v předchozích kapitolách, je možné říci, že záležitost, kterou Pospíšil uvádí pod pojmem fyzické premoce neodpovídá tomu, jak byla chápána v prostředí tomistických filosofů. Tedy Pospíšil má nejasný pojem tomistické fyzické premoce, a to zejména v následujících třech bodech:

1) Není jisté, zda Pospíšil myslí fyzickou premocí časově nebo pouze logicky předchůdnou činnost Boží, zatímco u tomistů jde o výlučně pouze logicky předchůdnou činnost.

2) Pospíšil nerozlišuje aktivní a pasivní indifferenci vůle a tím také činnosti, které by mohly aktivní a pasivní indifferenci predeterminovat uvažuje jako predeterminující vůli jakožto celek, z čehož vyvozuje, že pokud premoce jakkoliv působí na vůli, umenšuje svobodnost jejího rozhodnutí.

3) Pospíšil neuvažuje modalitu infalibility jakožto eminentní spojení nahodilosti události či rozhodnutí s Božím věděním, že totiž Bůh s jistotou ví, že daná události či rozhodnutí nastane či nenastane, a proto považuje Pospíšil událost či rozhodnutí za nutné, je-li v něm patrný Boží kauzální vliv fyzické premoce. Tím sice formálně správně uvažuje, ale materiálně se zakládá na nesprávném základě, protože když Bůh událost předvídá jako nahodilou, stane se ona sice neodchylně ale stále nahodile.

Na těchto třech nedorozuměních potom Pospíšil staví svou další argumentaci proti fyzické premoci a snaží se ukázat, že ona působí na vůli takové násilí, které je neslučitelné se svobodným rozhodováním:

„Praemoce fysická“ jest činností Božskou na žádné podmínce se strany bytostí stvořených zhola nezávislou a musí tedy vždy a všude se svým přiměřeným účinem se potkati. A proto jest naprosto nemožno, aby člověk nevykonal skutku, ku kterému dal Bůh tou praemocí prvý podnět, tak že jest k němu v pravém smyslu slova determinován. Je-li však k němu již předem tímto vlivem Božským fysicky určen, dříve ještě než se sám k němu rozhodl, zdá se skutečně, že člověk, byv jednou „praemocí fysickou“ ke skutku svému určen, nemá již volby, aby od něho upustil a ho nevykonal. Ale pak jest tento skutek již n u t n ý, a člověk pozbývá vzhledem k všem svým skutkům, jež koná pod vlivem fysické praemoce Božské, vší svobody.²⁷¹

2.3 Pospíšilovy argumenty proti fyzické premoci

V rámci Pospíšilovy argumentace proti fyzické premoci se zaměříme na tři významné body. Prvním

kdyby její prohlášení Církvi přineslo více škody než užítku. A to jest právě říci o nauce „de praemotione physica“, která by mohla, byvši důsledně provedena, pro mravní život křesťanský míti velmi neblahé následky.“ J. POSPÍŠIL: *Co jest Církev?*, s. 274. Z citátu je patrné, že fyzickou premoci vidí Pospíšil jako hrozbu pro lidskou svobodu a tím také pro mravní odpovědnost.

²⁷⁰ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 911.

²⁷¹ J. POSPÍŠIL, KV III, s. 184; srov. *Kosmologie*, s. 889.

bude působení fyzické přemoce v součinnosti s lidskou svobodou *in sensu composito et in sensu diviso*. Srovnání Pospíšilova pojetí této otázky s klasicky tomistickým pojetím vrhá více světla na jeho chápání fyzické přemoce. Druhým bodem bude otázka přemoce jakožto determinující k jednomu způsobu chťení a činnosti. Třetím pak bodem bude vztah fyzické přemoce k dílu sv. Tomáše Akvinského s reflexí zdrojů, ze kterých Pospíšil vycházel.

2.3.1 *Sensus compositus et sensus divivus*

V logice má *sensus compositus* a *sensus divivus* své místo s ohledem na možnost a nemožnost predikace více predikátů jednomu subjektu zároveň. Pospíšil se porovnání těchto dvou smyslů věnuje i ve své logice v pasáži věnované sofistickým klamům. Uvedme jeho příklad:

„Sedí-li pták na větvičce, nemůže letět.“ Ve smyslu současnosti (*in sensu composito*) jest věta tato úplně správná. Není možno, aby pták, sedí-li, zároveň také lital. Ve smyslu posloupnosti (*in sensu divivo*) není však tato věta pravdivá. Nebo pták, jenž nyní sedí, může pak lítati.²⁷²

Je tedy zřejmé, že predikáty sedět a létat se u právě zmíněného příkladu ptáčka vylučují – nemohou nastat oba zároveň, avšak postupně mohou. Jako sofistický klam by působil smysl rozdělený a složený tehdy, když by se z nemožnosti současné predikace (*in sensu composito*) usuzovalo na zhora nemožné přičítání druhého predikátu danému subjektu i za jiných podmínek, když by se řeklo, že daný pták nemůže vůbec nikdy létat.

In sensu composito se jedná tedy o současné predikování rozdílných predikátů danému subjektu, *in sensu divivo* potom o predikování postupné. Ale zdůrazněme, že v obou smyslech se vždy řeší otázka predikování obou predikátů. V námi zkoumaném případě (tj. spojení svobodného rozhodování a fyzické přemoce) by potom subjektem obou predikací byla lidská vůle, prvním predikátem by bylo svobodné rozhodování (*liberum arbitrium*) ať již by se jednalo o *libertas contradictionis* či o *libertas specificationis*. Druhým predikátem by bylo působení fyzické přemoce na vůli. Měli bychom tak dvě teze:

T₁: Vůle lidská je svobodně se rozhodující proti fyzické přemoci (F₁).

T₂: Vůle lidská je pod vlivem fyzické přemoce (F₁).

Josef Pospíšil však chápe podle našeho názoru v tomto ohledu *sensus compositus et divivus* poněkud jinak:

Obháječi této fyzické přemoce cítíce sami nemalou nesnáž, kterou vzhledem k svobodě lidské v sobě obsahuje, vymysleli na obhájení svobody lidské tak zvaný: „*sensus compositus*“ a „*sensus divivus*“. „*In sensu composito*“, t. j. když svobodná vůle je činná pod vlivem přemoce fyzické, nemůže prý ovšem nevykonati skutku, k němuž touto přemocí byla určena, kdežto „*in sensu divivo*“, t. j. sama sebou beze všeho zřetele k této fyzické přemoci má prý úplnou volnost, se rozhodnouti pro kterýkoliv skutek aneb pro jeho kontradiktorický, specifický aneb kontrární opak.²⁷³

Z uvedené citace je patrné, že Pospíšil chápe *sensus compositus* jako činnost vůle a působení přemoce, *sensus divivus* jako činnost vůle bez působení přemoce. Zatímco tedy *sensus compositus* dle něj obsahuje působení fyzické přemoce, která je právě *in sensu composito* neslučitelná se svobodným rozhodováním proti dané fyzické přemoci, tak *in sensu divivo* o působení fyzické přemoce není žádná řeč. Výše jsme ovšem uvedli, že v obou smyslech se má zohlednit první i druhá predikace, tedy má se uvážít první i druhá teze (T₁ a T₂). Pospíšil se však *in sensu divivo* působení fyzické přemoce vůbec nevěnuje, jakoby v tom případě žádné nebylo. Zmíněný *sensus divivus* však počítá s oběma

²⁷² J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 171.

²⁷³ J. POSPÍŠIL, *KV III*, s. 185; srov. *Kosmologie*, s. 890–891; srov. *KVI*, s. 310–311.

predikacemi, avšak důležité je, že tyto dvě predikace nastávají každá pro jiný okamžik. Podobným způsobem chápe *sensus compositus et divisus* rovněž F. Egger.²⁷⁴

Tomisté si byli vědomi takové interpretace jejich argumentu o smyslu složeném a rozděleném, jakou uvádí i Pospíšil a jiní. J. Gredt se proto vyjadřuje následovně:

Složený smysl zde neznamená, jak míní odpůrci, vůli s přemočí, a rozdělený smysl vůli bez přemoce. Neboť vůle má moc odporovat a chtít něco jiného ve druhém aktu (a skutečně ji také uplatňuje) právě při existenci přemoce a skrze ni.²⁷⁵

V pojetí Gredtově je *in sensu composito* uvažováno chtění vůle a vliv fyzické přemoce v témže aktu, ovšem *in sensu diviso* je chtění vůle a vliv fyzické přemoce v jiném aktu – vůle může chtít proti fyzické přemoči (F_1), která je však spojena s určitým okamžikem rozhodnutí t_1 , zatímco v jakémkoliv jiném okamžiku t_x může vůle chtít proti této přemoči z okamžiku t_1 .

Nesnáz nastává, když je chtění a fyzická přemoce chápána jako určité časově trvající dění. Zatímco u chtění by bylo bez obtíží myslitelné, že určité rozhodnutí má trvání nikoliv nutně v aktuálním smyslu, ale třeba i jen ve smyslu virtuálním či habituálním, fyzická přemoce jakožto viální entita je spojena pouze s určitým okamžikem a nemá habituální povahu. Kdyby fyzická přemoce spočívala v časově trvajícím přesvědčování, nutkání k činnosti či bránění v ní,²⁷⁶ jednalo by se již ne o přemoči fyzickou, ale o jakýsi mravní nátlak. Proto popírat fyzickou přemoči v takovém smyslu není vůbec popírání toho, čím je, ale něčeho zcela jiného. Mohli bychom proto Pospíšila obvinít z logické chyby μεταβασις εις άλλο γενοσ, protože to, co popírá, se od tomisty prezentované fyzické přemoce právě v dosti charakteristických známkách liší.

Chtění v jeho časově průběhovém chápání může být vyjádřeno jako určité předsevzetí, slib, dlouhodobé rozhodnutí, které nemusí mít člověk vždy aktuálně na mysli, ale virtuálně jej plní a jedná ve shodě s ním. Pokud by se i fyzická přemoce chápala jako trvající nucení či trvající odpor (jak citujeme od Pospíšila v předchozí poznámce), měla by fyzická přemoce dle něj časově trvající působení.

Jinou obtíží je, že *in sensu diviso* podle tomistického pojetí sice se může vůle rozhodovat proti působení fyzické přemoce z jiného okamžiku (F_1), ale je třeba nezapomínat, že v tomto okamžiku zase působí jiná fyzická přemoce (označme: F_2), proti které se vůle nemůže rozhodovat v tomto okamžiku. Tím tedy se zdá, že se otázka neřeší, ale spíše odsouvá.

Ovšem ani toto není ještě celou odpovědí na argument tomistů. A obtíž spočívá v tom, že stavíme rozhodnutí vůle do střetu s fyzickou přemočí v určitém čase, jako by tyto dvě měly nějakou třetí plochu, v níž působí proti sobě. Pokud ovšem volní rozhodování je u člověka nutně časové²⁷⁷ a fyzická

²⁷⁴ Srov. F. EGGER, *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*, §365, s. 607, pozn. 2. Eggera zmiňujeme, protože to byl autor Pospíšilovi dobře známý a není nepravděpodobné, že se v tomto ohledu od něj inspiroval.

²⁷⁵ J. GREDT, *Základy*, §779, s. 494.

²⁷⁶ Že Pospíšil chápe fyzickou přemoči jako působení trvající v čase dokládá jím uváděný příklad na *sensus compositus et divisus*: „Proto vším právem přirovnávají odpůrci fyzické přemoce svobodu lidskou přemočí fyzickou k činnosti určenou ku ptáku, jenž větvičkou na větví stromu byv přilepen na ní bez pohnutí sedí. Dokud jest větvičkou přilepen, tedy „in sensu composito“, co mu pomůže, že měl před tímto přilepením, tedy „in sensu diviso“ úplnou volnost, na větvičku si sednouti a libovolně zase ji opustiti a na jiné místo odletnouti, Dokud však sedí na větvičce lepem připevněn, jest k sezení odsouzen a nemá žádné možnosti, aby jinam odletěl. A podobně se má s vůlí lidskou fyzickou přemočí k nějakému skutku určenou. I ona musí pode vlivem této přemoce vykonati skutek, k němuž jest determinována a nemá žádné volby, ho nevykonati. Je-li však k jednomu skutku určena a nemá-li volby opaku, nemá již žádné svobody.“ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 891.

²⁷⁷ Této časovosti nasvědčují procesy shromažďování argumentů, rozvažování, překonávání

premoce je jaksi bezčasová – působící v jediném okamžiku zabírající na ose času jediný bod – vypadá to, že nemůže mít vliv na *proces rozhodování*, ale paradoxně pouze na *rozhodnutí*, na výsledek rozhodování, které časově spadá v jedno s okamžikem zapůsobení fyzické premoce. Aplikace svobody se zdá být právě v rozhodování, kdy člověk může uvažovat vzájemně kontrární či kontradiktorické závěry budoucího rozhodnutí. **Svobodu bychom vyjádřili jako trvajících prožívání aktivní indifference.** Budeme-li proto nyní hledat vhodný překlad latinského *liberum arbitrium*, zdá se vhodné jej překládat nikoliv jako *svobodné rozhodnutí* (resp. *svobodná volba*), ale jako *svobodné rozhodování* (resp. *svobodné volení*). Tento překlad bychom podložili tím, co svobodnému rozhodování brání, totiž *nutnost*, která je rovněž průběhového charakteru, a proto ji zde, jak jsme to činili i výše, označme poněkud průběhověji jako *nutkání*. Nutkání vnějších činitelů či nutkání přirozenosti, jakým může být například žízeň, mi bere či omezuje svobodu rozhodování a čím dál více determinují mou indifferenci více se klonit k rozhodnutí vyhledat si nějaký nápoj. Paradoxem lidského rozhodnutí je ovšem to, že se může stavět proti přirozeným sklonům i proti jinému nutkání a často nepředvídaně se rozhodnout proti nim, aniž by se daný člověk cítil na své svobodě znásilněn, dokonce někdy takové rozhodnutí je uvažováno jako odvážné a jako signifikantní projev svobody.²⁷⁸

Ve vztahu ke smyslu složenému můžeme proto vidět lidské svobodné rozhodování jako působící v určitém časovém intervalu, jejímž vrcholem je rozhodnutí spojené s působením fyzické premoce, která dává rozhodnutí aktualitu a kvalitu – způsobuje, že rozhodnutí je učiněno, zda je takové či onaké či jak je specificky určené. A toto rozhodnutí je učiněno, ať je s předchozím svobodným rozhodováním v souladu či nikoliv. Zkoumaným problémem však pochopitelně je ten případ, když by se rozhodnutí stavělo proti rozhodování. I když je tedy rozhodování a jeho směřování opačné než rozhodnutí pod vlivem fyzické premoce, nastává vždy výsledek, kterým fyzická premoce v okamžiku rozhodnutí toto rozhodnutí predeterminuje.

Ve smyslu rozděleném bychom uvažovali svobodné rozhodování jakožto časově nekoincidující s určitým rozhodnutím, které je od něj odlišné, a tak pro jiné časové zařazení těchto dvou událostí není problém, že se člověk rozhodl tak a jindy o téže věci rozvažoval jinak. Právě uvedené pochopení *sensus compositus* a *sensus divisus* ilustruje následující schéma:

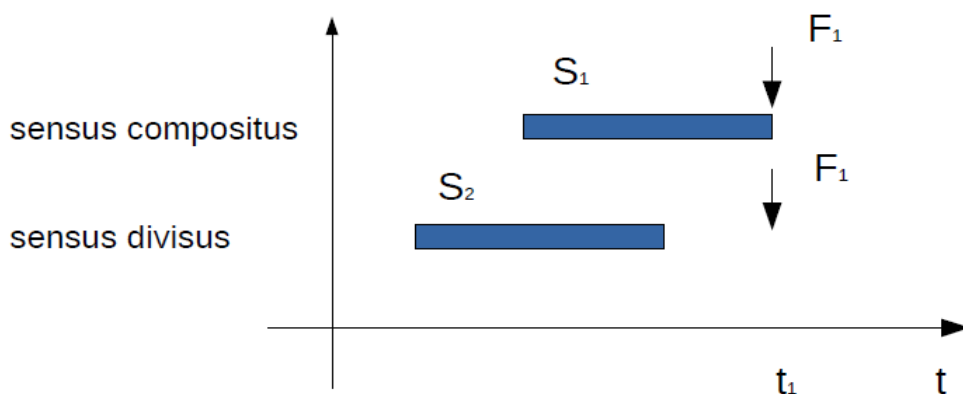


Schéma č. 5: Tomistické pochopení *sensus compositus* a *sensus divisus*. Zdroj: Autor

nejistoty v rozhodnutí.

²⁷⁸ Právě takové neočekávané rozhodnutí může být někým přijímáno jako nepřímé potvrzení působení fyzické premoce, která v daném okamžiku aktivizuje rozhodnutí nejen proti přirozenosti a vnějšímu nátlaku, ale i proti veškerému rozumnému očekávání.

Na uvedeném nákresu jsou zobrazeny dva případy činnosti svobodného rozhodování. *In sensu composito* je svobodné rozhodování (S_1) v časovém kontaktu s rozhodnutím pod vlivem fyzické přemoci (F_1). I kdyby S_1 směřovalo k jinému závěru než F_1 , nastane to, k čemu je vůle fyzickou přemocí pohnuta v daném čase t_1 . *In sensu diviso* je svobodné rozhodování v jiný čas než v t_1 , tedy v jiný čas než zkoumaná fyzická přemoci F_1 . Nic tedy nebrání tomu, aby po svobodném rozhodování S_2 následovalo jiné rozhodnutí než takové, k jakému predeterminuje fyzická přemoci F_1 (avšak s jinou fyzickou přemocí než F_1).

Nyní uveďme schéma, na kterém se snažíme představit Pospíšilem popisované působení fyzické přemoci:

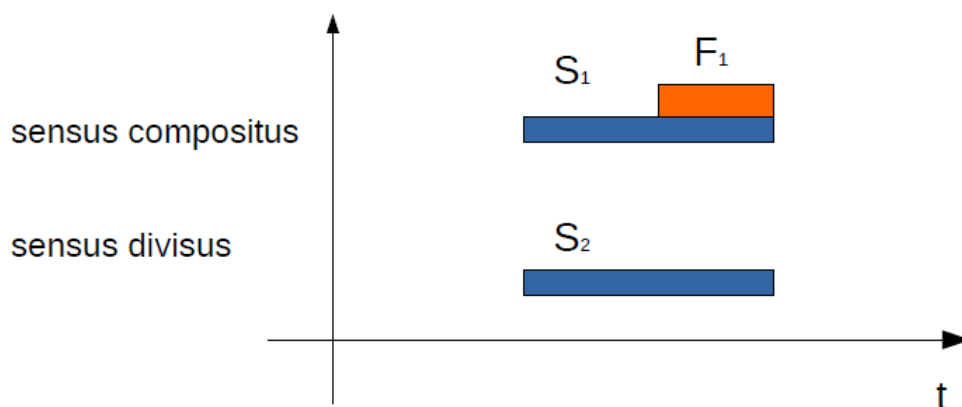


Schéma č. 6: Pospíšilovo pochopení *sensus compositus* a *sensus diviso*. Zdroj: Autor

U Pospíšila je *in sensu composito* uvažováno ovlivňování svobodného rozhodování S_1 od jistého času působením fyzické přemoci F_1 , která je prezentována jako působící jistou dobu, během které je svobodnému rozhodování S_1 doslova znemožněno dojít k rozhodnutí odporujícím směřování fyzické přemoci F_1 .²⁷⁹ *In sensu diviso* se s žádným působením přemoci nepočítá, a tak je svobodné rozhodování S_2 jakoukoliv fyzickou přemocí neomezené.

Srovnání obou právě pospaných schémat smyslu složeného a rozděleného ukazuje názorně, že pochopení fyzické přemoci v klasickém tomismu a u Josefa Pospíšila je v ohledu časovém rozdílné. To sice dává dojít k uznání Pospíšilovy v tomto bodu odlišné filosofické pozice, ovšem ještě tím není dokázáno, že jeho argumenty proti fyzické přemoci ztrácejí ve všech ohledech svou sílu a význam.

Ještě je třeba zmínit záležitost, která mohla ovlivnit Pospíšilovo uvažování o fyzické přemoci, totiž uvažování *de concursu divino* podle molinistické nauky. Nechceme zde tuto nauku příliš rozvádět, ale chceme toliko poukázat na to, že časové působení, které se vyskytuje u konkursu, mohlo vést Pospíšila k tomu, že podobné schéma aplikoval i na uvažování o přemoci. Zatímco současný konkurs (*concurus simultaneus*) je činný v okamžiku svobodného rozhodnutí vůle a je příčinou uskutečnění daného rozhodnutí (aniž by jako fyzická přemoci byl zároveň logicky předchozí onomu rozhodnutí), vyskytuje se před tímto spolupůsobením přijatým (*concurus oblatus*) ještě spolupůsobení nabídnuté (*concurus collatus*). Tento nabídnutý konkurs má zabezpečit, že lidská vůle je uschopněna k vykonání určitého rozhodnutí. Musíme si jej představit jako časově předcházející samotnému rozhodnutí, protože i samo lidské rozhodování probíhá v čase. V tomto ohledu je *concurus collatus* jakýmsi

²⁷⁹ Pospíšilův příklad: Dokud však sedí (ptáček) na větvičce lepem připevněn, jest k sezení odsouzen a nemá žádné možnosti, aby jinam odletěl.

nepredeterminujícím spolupůsobením, které může a nemusí vyústit ve spolupráci s ním, lze jej odmítnout. Naproti tomu v Pospíšilově časovém chápání fyzické premoce by se jednalo o takové spolupůsobení, které odmítnout nelze, ačkoliv ještě samo budoucí rozhodnutí nenastalo. Pro tuto podobnost nabídnutého spolupůsobení, které není predeterminující a zároveň je časové s Pospíšilovým chápáním fyzické premoce, která je predeterminující a zároveň časová, je patrné, že v čase, kdy působí Pospíšilem chápaná fyzická premoce je člověk neschopný se rozhodovat, zatímco v době nabídnutého spolupůsobení je tato svoboda zachována. Analogicky k výše uvedeným schémátům znázorníme vztah *concursum collatum* a *concursum oblatum* rovněž graficky:

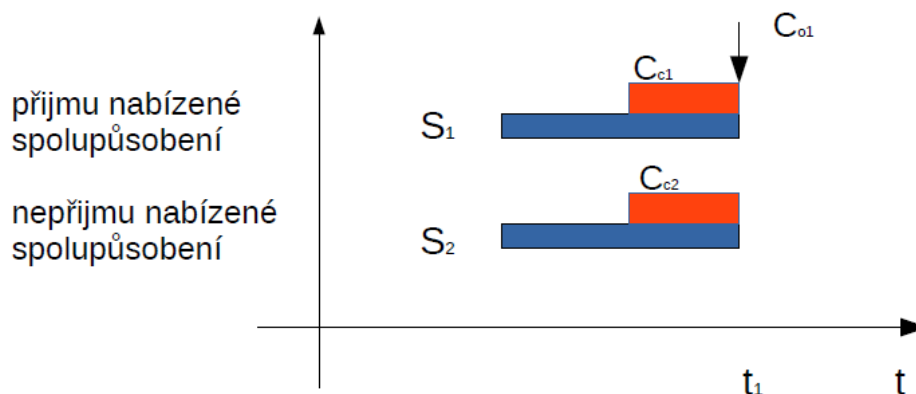


Schéma č. 7: Molinistické představení Božího spolupůsobení. Zdroj: Autor

V první situaci je svobodné rozhodování S_1 , ke kterému přistoupí nabízené spolupůsobení (*concursum collatum*) C_{c1} , v okamžiku rozhodnutí toto nabízené spolupůsobení vyústit ve vykonání daného rozhodnutí, ve kterém je simultánně součinné jako spolupůsobení přijaté (*concursum oblatum*) C_{o1} . Ve druhé situaci při rozhodování S_2 rovněž přistupuje nabízené spolupůsobení, ale vůle jej nepřijme, a tak k rozhodnutí podle zaměření C_{c2} nedojde a ani toto spolupůsobení nevyústit v simultánní konkurs jakožto spolupůsobení přijaté.

Pospíšil zřejmě viděl působení fyzické premoce jakožto ztrátu svobody v tom, že s jistotou nastane takové rozhodnutí, k jakému fyzická premoce směřuje, k čemuž u nabídnutého spolupůsobení nedochází, vůle není při tomto spolupůsobení determinována k jednomu. Věnujme proto nyní pozornost této determinaci v následující kapitole.

2.3.2 Determinatio ad unum

Problematika *determinatio ad unum* se nám jeví u Pospíšila jako neuralgický bod přijetí a nepřijetí názoru o fyzické premoci. K tomuto bodu dle našeho názoru směřuje většina dalších Pospíšilových argumentů, ale omezíme se zde na ty dle našeho názoru nejzásadnější, které se s odkazem na dílo Tomáše Akvinského nacházejí v *Kosmologii* na s. 909–910:

1) Pospíšil cituje: „*Ipsa potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.*“²⁸⁰ Z této citace ukazuje Pospíšil, že vůle je tím determinujícím a nikoliv něco jiného, a proto dle něj nemůže být fyzická premoce determinující k jednomu. Vzhledem k širšímu kontextu musíme však pátrat, co hlavně chtěl v tomto textu Tomáš říci: Pojednává se zde o tom, zda je hřích přičitatelný

²⁸⁰ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 909; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In II Sent.* dist. 39, q. 1, a. 1, co.

lidské vůli. Proto rozlišuje indiferentní vůli potence (*voluntas potentiae*) mohoucí to či ono, která je od Boha, a vůli aktu (*voluntas actus*), která je již určena k rozhodnutí, a tedy také nositelem odpovědnosti za dobrý či zlý skutek. Že je skutek determinován vůlí, je patrné, odkud však přichází vůle k sebeurčení, není zde řečeno.

2) Dále se odkazuje Pospíšil na text: „*Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem ad unum.*“²⁸¹ Nejprve upozorněme, že tento text u Tomáše (*ibid.*) pokračuje: „*et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis.*“ Z tohoto dodatku je potom méně jasné, zda se determinace k jednomu připisuje Bohu (a fyzické přemoci) a spíše se nabízí, že je v tomto kontextu míněna determinace ze strany vnějších činitelů. Že potom vliv Boha jakožto *causa superior* nemá být popírán, je řečeno explicitně. Nezdá se tedy, že panství vůle (*dominium voluntatis*) nad svými skutky spočívající ve schopnosti chtít a nechtít je omezováno Bohem ve smyslu fyzické přemoci, ale spíše vnějšími příčinami, které by nutily k určitému způsobu jednání.

3) „*Voluntas non potest in oppositum ejus, ad quod ex divina impressione determinatur, sc. in oppositum finis ultimi. Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.*“²⁸² Pospíšil uznává, že s ohledem na poslední cíl nemá vůle žádné svobody, protože touha po posledním cíli je jí vložena, ale ukazuje, že tato determinace je jedině k poslednímu cíli, k dílčím cílům však pochází tato determinace od vůle samotné. Ovšem ani tento argument bychom nepovažovali za popírající determinaci k jednomu, protože v otázce posledního cíle a dílčích cílů je rozdíl zvláště v tom, že determinace k poslednímu cíli je vůli Bohem vtištěna, determinace k dílčím cílům však může přicházet prostřednictvím Božího spolupůsobení ke každému aktu ve formě fyzické přemoci.

4) „*Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis.*“²⁸³ Již výše jsme uvažovali o tomto úryvku a ukázali na častou chybu v gramatické struktuře. Jiný význam totiž má vyvozovat z této věty závěr: „*non ad unum determinet*“ nebo „*non ex necessitate ad unum determinet*“. V prvním je totiž popřena determinace k jednomu, ve druhém je negována modalita nutnosti u této determinace, avšak samotná determinace je afirmována.²⁸⁴ Že molinisté podporují první výklad a tomisté ten druhý, je zřejmé.

Nyní ještě dodejme odkaz na jedno místo, které by mohlo celou situaci alespoň s ohledem na Tomášovu filosofii projasnit:

„(...) 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

²⁸¹ J. POSPÍŠIL, *ibid.*; TOMÁŠ AKVINSKÝ *CG I*, 68, 8.

²⁸² J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 909–910; TOMÁŠ AKVINSKÝ *In IV Sent.* dist. 49, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 1.

²⁸³ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 910; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, q. 3, a. 7, ad 13.

²⁸⁴ K citovanému místu praví H. GUILLERMIN, „S. Thomas et le prédéterminisme“, s. 560–561: „Donc, concluent nos adversaires, d'après le saint Docteur la cause première par son action ne détermine pas *ad unum*, elle ne détermine *ad unum* que les causes naturelles; quant à l'homme, la détermination de son acte est laissé au pouvoir de sa raison et de sa volonté. – Nous répondons: le sens logique de la phrase, non seulement permet, mais exige que la négation porte sur *de necessitate*, et non pas sur *determinet*. La comparaison entre la volonté et les causes naturelles n'est pas établie relativement à l'existence de la détermination, mais sur le mode de déterminer.“

moveatur.²⁸⁵

Pohybuje-li Bůh nějakým způsobem lidskou vůlí, bylo by neslučitelné, aby tento pohyb byl neúčinný,²⁸⁶ zároveň Bůh neničí přirozenost věcí a zde máme na mysli zvláště lidskou přirozenost jakožto svobodnou, která by odejmutím své aktivní indifferencie vůle byla nutně (*ex necessitate*) determinována a tím tedy popřena jedna její zvláště charakteristická vlastnost, nezbyvá, než aby tento pohyb byl zároveň svobodný a zároveň zcela účinný. Tak také odpovídá Tomáš v korpusu citovaného artikulu:

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.²⁸⁷

V tomistické tradici potom kontingentní a ne-nutný a zároveň zcela účinný pohyb vůle bývá označován, jak jsme výše uváděli, jako neodchylný (*infallibilis*). Identifikací svobody s nahodilostí by vlastně bylo také naprosto razantním popřením svobody Boha, který však má být z hlediska participativní metafyziky svobodný par excellence:

L'acte ne cesse pas d'être libre, parce qu'il est déterminé; autrement aucun des actes de la volonté divine ne serait plus libre, puisqu'ils sont tous déterminés *ab aeterno* et immutables. L'indifférence potentielle n'est pas de l'essence de la liberté divine, où il n'y a que l'indifférence actuelle de l'Acte pur à l'égard de tout bien fini; elle ne se trouve pas non plus dans nos actes les plus libres, qui restent encore libres après leur détermination.²⁸⁸

Souhrnem je možné říci, že Pospíšil v otázce *determinatio ad unum* opět neuvažuje o svobodě lidské vůle tak, že by se týkala pouze její aktivní indifferencie, jak tomu učí tomisté. Proto dochází k tomu, že determinace vůle k jednomu je pro něj totéž jako nucení, které odporuje svobodě vůle. Pro neuvádění modality neodchylnosti dochází k tomuto závěru sice formálně logicky důsledně, ale z hlediska nejasnosti dělení pojmu indifferencie lidské vůle na aktivní a pasivní se dle našeho názoru dopouští nedůslednosti, které by se však mohl vyvarovat, kdyby v tomto ohledu čerpal v tak subtilní tomistické otázce i z děl jiných tomistů než molinisticky orientovaného Michele De Maria, jak bude vyloženo v následujícím textu.

2.3.3 Fyzická premoce a Tomáš Akvinský

V Pospíšilově *Kosmologii* (s. 902–913) se nalézá kapitola zvaná: *Nauka o praemoci fyzické neprávne se připisuje Učíteli Andělskému*. V *Katolické věrouce* při pojednávání fyzické premoce již Pospíšil tuto kapitolu vynechává. Je možné pochybovat, zda tuto kapitolu vynechává čistě z důvodu úspory místa v již tak dost rozsáhlém díle či proto, že by v dané otázce dospěl k jinému názoru, což se ovšem zdá nepravděpodobné. Závěrem této kapitoly se také snaží rekonstruovat názor Tomáše Akvinského na poměr vlivu Božského na činnost bytostí svobodných.

V díle Tomáše Akvinského se slovní spojení fyzická premoce (*praemotio physica*) nevyskytuje. Pospíšil proto považuje za důležité konfrontovat nauku tomistů s jejich mistrem²⁸⁹ a ukázat, že nikoliv tomisté, ale molinisté v tomto ohledu uvažují správněji. Ovšem o molinismu se v *Kosmologii* i

²⁸⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh*, I–II, q. 10, a. 4 ad 3.

²⁸⁶ Srov. *ibid.*, 3.

²⁸⁷ Srov. *ibid.*, co.

²⁸⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 42.

²⁸⁹ „Thomisté odvolávají se na některé výroky sv. Tomáše, ze kterých prý praemotio fyzická ku všem skutkům bytostí stvořených, nejen nutným, nýbrž i svobodným, s úplnou evidencí následuje.“ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 903.

v příslušné pasáži *Katolické věrouky III* hovoří pouze implicitně. Explicitní příklon k molinismu je možné spatřovat v *Katolické věrouce I* v kapitole *Prostředek, ve kterém Bůh předvídá budoucí svobodné skutky lidské*.²⁹⁰ Podobně o molinismu svědčí také uznání *scientia media* o několik stránek dříve.²⁹¹

Porovnání Pospíšilova názoru a názoru tomistů na jednotlivé citáty z Tomášova díla, zda se vztahují k fyzické premoci, ponechejme stranou, protože by se jednalo o pouhou deskripci. Zmiňme ovšem autoritu, na kterou se Pospíšil odkazuje a jejíž názory přebírá:²⁹²

Michele de Maria se zmiňuje, že označení Boží součinnosti s činnostmi druhotných příčin „*numquam a S. Doctore dicta fuit praemotio*“.²⁹³ Tento autor posléze vyvrací fyzickou premoci a přitom uvádí citace na Tomášova díla, které se nápadně shodují s těmi, jaké vypočítává Pospíšil. Tyto citace jsou uvedeny na obhajobu propozice: *In liberis creaturarum operationibus admitti nequit ex parte Dei motio aliqua ad unum determinans, quae vulgo dici solet praedeterminatio physica, quaeque immerito attribuitur Doctori Angelico*.²⁹⁴ Že tento nadpis je obsahově stejný s Pospíšilovým není třeba snad ani dokazovat. Následující tabulka uvádí seznam citací Tomášových děl v dané kapitole u obou autorů:

citace díla Tomáše Akvinského	číslo argumentu	
	M. de Maria, <i>Philosophia peripatetico scholastica...</i> , s. 372–373.	J. Pospíšil, <i>Kosmologie se zřetelem k moderním vědám přírodním</i> , s. 909–912.
<i>In II Sent.</i> dist. 39, q. 1, a. 1	1.	1.
<i>In II Sent.</i> dist. 25, q. 1, a. 1	2.	6.
<i>In IV Sent.</i> dist. 49, q. 1, a. 3, solut. 2 ad 1	3.	3.
<i>QDP</i> , q. 3, a. 7, ad 13	4.	4.
<i>QDV</i> , q. 22, a. 3	5.	5.
<i>CG I</i> , 68	6.	2.
<i>STh</i> , I–II, q. 10, a. 4, co	7.	²⁹⁵

Tabulka č. 8: Srovnání děl J. Pospíšila a M. De Maria v ohledu popírání fyzické premoce. Zdroj: Autor

Je pozoruhodné, že na základě uvádění citací z Tomášova díla zase na druhou stranu tomisté nauku o fyzické premoci u něj spatřují. Tak ostatně píše např. Reginald Garrigou-Lagrange v díle *Predestination*, když na mnoha stranách s odkazem na dílo Tomáše Akvinského fyzickou premoci

²⁹⁰ Srov. J. POSPÍŠIL, *KVI*, s. 312n. Na citovaném místě je tematizována právě molinismu vlastní *scientia media*.

²⁹¹ Srov. *ibid.*, s. 298–299.

²⁹² J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 903, pozn. 1: „Viz k celé této stati Mich. de Maria S. J.: *Philos. peripat. schol.* Vol. III. pag. 366–398“. Odkaz je na samém konci kapitoly *Způsob, jakým Bůh s činnosmi fysickými vůbec a svobodnými zvlášť působí*. V následující kapitole však na tohoto autora odkaz chybí, ač je z něj nepochybně tiše citováno, jak bude ukázáno.

²⁹³ M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica*, vol. III, s. 337.

²⁹⁴ *Ibid.*, s. 370.

²⁹⁵ Pospíšil tuto citaci uvádí výše v *Kosmologii* na s. 908.

popsal: „*All the holy Doctor's texts just quoted in explanation of what this motion is and what it is not, sufficiently prove that this doctrine which we have just set forth is truly his own.*“²⁹⁶

Rovněž na jiném místě je možné u Pospíšila spatřovat přímé přebírání argumentů z díla Michele De Maria, a to takových, jakými prý tomisté prosazují svůj názor o fyzické přemoci. Důvodem tohoto výčtu je zřejmě předložení fyzické přemoci jako neslučitelné s lidskou svobodou a nezakotvené v díle Tomáše Akvinského. Obsahově shrňme tyto argumenty takto (v prvním odstavci uveden zkráceně argument, v druhém vysvětlení De Maria a Pospíšila a ve třetím dodáváme, jaký nedostatek by v tomto argumentu shledávali klasičtí tomisté):²⁹⁷

1) Determinace lidské vůle je jakýmsi jsoucnem. Každé jsoucno pochází od Boha. Tedy determinace pochází od Boha.

De Maria i Pospíšil odpovídají, že jsoucno může od Boha pocházet bezprostředně či prostředně. Zde odkazují, že pochází prostřednictvím stvořených bytostí. Pospíšil dále vysvětluje: „*A proto zcela něčeho znamenají věty: ‚Bůh působí ve všech činnostech bytostí stvořených‘ a ‚Bůh působí neprostředně každý účín bytostí stvořených.‘*“²⁹⁸

Je zde patrná obava obou autorů, že by fyzickou přemocí byla vůle determinována k jednomu a tím rušena lidská svoboda. V pozadí tohoto názoru spatřujeme absenci distinkce mezi aktivní a pasivní indiferencí.

2) Bůh uvádí do činnosti. Neuváděl by do činnosti, kdyby nedeterminoval k jednomu. Tedy determinuje k jednomu.

Dle autorů Bůh uvádí do činnosti jako všeobecná a prvotní příčina. Činnosti jsou však u nerozumných jsoucnů nutné, u rozumných svobodné. Proto náleží svobodným bytostem také determinovat se k činnosti svou vůlí a všeobecná a prvotní kausalita i svoboda vůlí obdařených činitelů tím zůstává nedotčena.

Tomisté by zde odpověděli, že predeterminace v modalitě neodchylnosti se nikterak nepřiči zachování svobody vůlí obdařených činitelů.

3) Vůle je sama potencií indeterminovanou (více k jednomu než k druhému). Každá potencia může být uvedena do činnosti jen jí vnějším činitelem. Tedy je vůle determinována Bohem.

Autoři argumentují, že vůle musí nejprve rozum předložit nějaký žádoucí termín, aby začala být činna. Dle Pospíšila je po této trpnosti činna sama. Ač zdůrazňuje v této věci všeobecný konkurs, tvrdí, že vůle sama sebe pak uvádí do činnosti. Determinaci zvnějšku potom vidí opět jako zásah do svobody vůle.

Proti tomu by tomisté namítli, že se často zaměňuje působení ve smyslu vnějšího činitele s vnitřním hnutím, kterým je právě fyzická přemoci.²⁹⁹

4) Vůle je pouhou potencií. Potence však může být uvedena v činnost jen bytostí již jsoucí v aktu. Tedy Bůh musí vůli převést z potence do aktu.

Oba autoři druhou premisu uznávají, první však nepřijímají, protože vůle dle nich není pouhou potencií, ale je již vždy v činnosti univerzálním apetitem po všeobecném dobru, a proto

²⁹⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Predestination*, s. 283.

²⁹⁷ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 891–895; M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica*, s. 376–379.

²⁹⁸ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 891.

²⁹⁹ Srov. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémotion physique*, col. 36–38.

je již vždy v tomto ohledu činná. Protože ostatní menší dobra jsou pouze částí dobra všeobecného, jsou rovněž prostředky k dosažení všeobecného dobra, k jehož dosahování však je již vůle aktivována.

Tomisté by odpověděli, že pro každé jednotlivé chtění vůle musí být nejprve vůle k tomuto aktu uschopněna tím, že dostane panství nad vznikem svého chtění právě fyzickou pomocí.³⁰⁰

Z uvedeného srovnání argumentace je možné vyčíst, že alespoň pro písemnou podobu svého díla Josef Pospíšil z Michele De Maria značně vychází a v této pasáži se také na něj odkazuje, čímž ovšem přebírá i názory na fyzickou premoci, které by klasičtí tomisté jednoznačně nepřijímali, neboť Pospíšilovo pochopení fyzické premoce se s tomistickým ve výše uvedených aspektech míjí.

2.3.4 Pospíšilova syntéza Tomášovy nauky

Závěrem kapitoly věnované vztahu nauky o fyzické premoci k vlastnímu učení Tomáše Akvinského se snaží Pospíšil vytvořit čtyřbodovou syntézu tomistické nauky o Božím spolupůsobení se svobodnými lidskými činnostmi:

- 1) Vůle je indiferentní k oběma kontradiktorickým a specifičním rozhodnutím.
- 2) Bůh působí na potence podle jejich přirozenosti, tedy na lidskou vůli působí tak, že zůstává svobodná.
- 3) Bytosti svobodné se rozhodují svobodně. Bytosti rozumem a svobodnou vůlí neobdařené se rozhodují nutně na základě determinace vycházející z vlastní přirozenosti a vnějších příčin.
- 4) Bytosti, které jsou přirozeností nebo vnějšími příčinami determinovány k jednomu nemají žádné svobody.³⁰¹

K uvedeným bodům je třeba dodat komentář:

ad 1) Pospíšil zde nerozlišuje aktivní a pasivní indiferenci.

ad 2) S touto proposicí by tomisté souhlasili, nikoliv však s tím, co Pospíšil níže dodává, že totiž Bůh nemůže působit na bytosti svobodné fyzickou premocí, protože by je tak determinoval k jednomu. Zde je opět patrné, že pro něj je determinace k jednomu neslučitelná se svobodou. Opět zde vidíme absenci modalit neodchylnosti (*infallibilitas*), která se snaží ukázat determinaci k jednomu jakožto svobodnou.

ad 3) Pospíšil se snaží ukázat, s čímž by tomisté také souhlasili, že rozdíl mezi člověkem obdařeným rozumem a svobodnou vůlí a mezi infrahumánními bytostmi spočívá také v tom, že první se rozhoduje svobodně, sám si volí konkrétní účely, ke kterým směřuje, zatímco druhé se rozhodují na základě nutnosti dané působením vnějších příčin a povahou vlastní přirozenosti. Proti této úvaze nemáme námitky.

ad 4) Zde Pospíšil vyvozuje, že kdyby člověk byl fyzickou premocí determinován k jednomu, nebyl by svobodný a byl by podroben fyzické nutnosti podobně jako bytosti nerozumné. Opět zde spatřujeme ztotožnění determinace k jednomu a nutnosti. Pospíšil takto dochází k závěru: „*Poněvadž však tohoto sousledku z praemoce fyzické ani thomisté nepřipouštějí, nemůže ani princip jeho – praemoce fysická – býti správný.*“³⁰² Než závěr tento by jistě tomisté nepřijali, protože by nepřijali jeho premisu – ono již vícekrát zmiňované ztotožnění determinace k jednomu a nutnosti. Pozoruhodný je však také zdroj, na který se zde Pospíšil odkazuje, totiž

³⁰⁰ Srov. J. GREDT, *Základy*, §773, s. 419.

³⁰¹ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 912–913.

³⁰² *Ibid.*, s. 913.

článek „*S. Thomas et le prédéterminisme*“ v časopise *Revue Thomiste*.³⁰³ Vzhledem k tomu, že tento článek je dosti obšírnou apologií fyzické premoce a pozici podobnou Pospíšilově (totiž zastávání tomismu s určitými výjimkami jakožto například odmítání fyzické premoce) označuje poněkud hanlivě jako *thomisme hybride*,³⁰⁴ se nezdá tento pramen jako vhodný k podložení nauky odporující fyzické premoci. Také lze pochybovat, zda Pospíšil tento zdroj skutečně užíval či jej pouze uvedl jako citaci, poněvadž tento časopis není v žádném svém čísle ani ročníku v alumnátní knihovně vypátratelný.³⁰⁵

2.4 Vlastní pokus o syntézu v otázce fyzické premoce a lidské svobody

V otázce Božího spolupůsobení a lidské svobody je třeba mít neustále na zřeteli, že veškeré vypovídání o Božích vlastnostech je pro člověka obtížné a vždy je pouze analogické. K mnoha nedůslednostem se tak dojde, když se směřuje pohled z Boží strany a pohled ze strany lidské. Z hlediska filosofické teologie (theodiceje, filosofie Boha) se není možné opírat o empirické důkazy, ale spíše o rozumovou úvahu o vlastnostech vyplývajících z Boží eminentní esence. Opírání se o empirická fakta a o události z Božího zjevení by potom bylo spíše třeba označovat za teologii ve vlastním slova smyslu. Naproti tomu při vypovídání o lidském životě, o lidském rozumu a vůli je potřeba mít v patrnosti právě to, aby naše výpovědi nebyly proti obecné lidské zkušenosti, protože takto bychom sice uvažovat mohli, ale bez jakéhokoliv reálného základu bychom stavěli jakousi soustavu, která by nebyla ničím jiným než vzdušným zámkem. Proto budeme při následující úvaze vycházet ve vypovídání o Bohu z analýzy jeho esenciálních atributů, ve vypovídání o lidské svobodě potom z běžné lidské zkušenosti.

2.4.1 Predeterminace ze strany Boží

Je-li Bůh eminentním jsoucnem, které všechno ve všech ohledech převyšuje, je mu třeba přičítat všechny dokonalosti. Ty ovšem v jeho esenci jsou obsaženy jako dokonalá jednota (neboť tato jednota je také jedním z jeho atributů). Lidský rozum však dokáže tyto dokonalosti postihovat pouze rozlišeně, že jaksi z této dokonalé jednoty vystihuje vždy pouze určitý aspekt. Tak je možné Bohu přičítat také dokonale rozum a vůli. Dokonalost rozumu je provázena vševědčností, která je nutným důsledkem této dokonalosti – Bůh již nemůže nic více poznávat, nepoznává jako člověk diskursivně, ale již vše a vždy ví. V této vševědčnosti není tedy žádný posun a žádná změna. Musí tedy Bůh vědět i vše, co se na světě děje, děje a dít bude. To dle tomistů poznává *ab aeterno* ze své esence. Tak jsou předmětem Božího poznání také lidské skutky.

Jak je to ovšem s determinací lidských skutků? Pokud by lidská vůle determinovala průběh světových dějin a určovala jejich průběh, znamenalo by to, že Bůh by byl závislý na této lidské vůli, která by rozhodovala tak či onak, přičemž by to rozhodnutí vycházelo od ní, a tedy by zapříčiňovalo, že by Bůh poznával takové či onaké skutky jako ty, které mají být v budoucnosti uskutečněné. To by ovšem byl Bůh lidskou vůlí determinován, což je nepřijatelné, protože by to v něm dopouštělo změnu, nebyl by tedy dokonalý, ale musel by se měnit, zdokonalovat v poznání. I kdyby toto zdokonalování bylo

³⁰³ Henri GUILLERMIN, „*S. Thomas et le prédéterminisme*“ in: *Revue thomiste* 1885 (3), č. 2, s. 162–187; č. 4, s. 436–477; č. 5, s. 549–577. Pospíšil v *Kosmologii* (s. 913) k tomuto časopisu neuvádí autora článku. Tento článek je velmi kritickou recenzí profesora dogmatiky z Toulouse Henri Guillermina O. P. na stejnojmennou publikaci odmítající fyzickou premoci napsanou Hyppolitem Gayraudem (*Saint Thomas et le prédéterminisme*, Paris, P. Letiellieux 1895, 137 s.).

³⁰⁴ H. GUILLERMIN, „*S. Thomas et le prédéterminisme*“ in: *Revue thomiste*, s. 576.

³⁰⁵ Odkazujeme se zde na vlastní zkušenost, že knihy, které Pospíšil používal, se z velké části vyskytovaly právě v knihovně Brněnského alumnátu, která dnes spadá jako fond „Alumnát“ pod Knihovnu Biskupství brněnského. Součástí tohoto fondu se také stala literatura z Pospíšilovy pozůstalosti.

předvídáno a Bůh by poznával všechna futurabilia i rozhodnutí lidí *ab aeterno*, stále by byl tvory determinován. Proto jsme toho názoru, že toto řešení, které by bylo blízké molinismu, je třeba z **Boží strany** razantně odmítnout jako odporující pochopení Boha coby eminentního jsoučna.

Spíše se tedy z **Boží strany** zdá pravděpodobnější tomistické řešení, kdy Bůh jakožto dokonalé jsoučno vše ví a vše svou dokonalou mocí řídí. Pokud se rozhodl stvořit člověka jakožto svobodného, bylo by nemožné, aby tato lidská svoboda Boha determinovala, spíše naopak je Bůh jakožto eminentně svobodný a eminentně mocný čili všemohoucí řídit lidskou svobodu tak, aby uskutečňovala Boží rozhodnutí (*decreta*), které jsou Bohem *ab aeterno* určena (determinována). Kdyby uskutečňování těchto dekretů nebylo neodchýlné, znamenalo by to, že Bůh by nebyl všemohoucí.

Ještě je třeba uvažovat, jakým způsobem Bůh tyto své dekryty proměňuje v jednání jednotlivých lidí v rozhodnutí a skutky, které mají být neodchýlně vykonány. Bůh jistě může (a to zejména s ohledem na zjevenou teologii) zasahovat do světových dějin prostřednictvím zjevení, které může přinést lidem obecné normy chování, které však často mohou vyplývat i přímo z lidské přirozenosti. Ovšem naplňování těchto norem (např. Dekalogu) není nikterak zajištěno jako neodchýlné, poněvadž se jedná pouze o premoci jaksi mravní ve smyslu příkazů a zákazů. Takovým vlivem by Bůh nemohl neodchýlně řídit svět.

Ve smyslu fyzické premoce by Boží řízení světa bylo zajištěno. Zvláště dobře fyzická premoce zdůrazňuje nutnost Boží spolupráce pro každý skutek a každé rozhodnutí, neboť se jedná také v jakémsi ohledu o jsoučna a každé jsoučno má (s ohledem na participativní metafyziku) vždy původ v Bohu. Působí-li Bůh fyzickou premocí na pasivní indiferenci lidské vůle, která je díky tomu neodchýlně determinována k jednomu, aniž by byla aktivní indiference nucena, je Bůh skutečně pánem světa a všemohoucí. Lidská svoboda potom zůstává z hlediska své aktivní indiference zcela zachována, vždyť aktivní indiference je oním celým prostorem lidské svobody. Ze strany Boží tedy jednoznačně zastáváme tomistický názor o fyzické premoci a predeterminaci.

2.4.2 Lidská svoboda

Nyní je třeba se podívat, co nám říká zkušenost lidí se svou svobodou. Snad každý člověk se považuje tehdy za svobodného, když jej nic nenutí jednat či nejednat tak či onak. Výše bylo řečeno, že toto nutkání může pocházet z vnějších příčin a ze strany lidské přirozenosti. Svobodu prožívá člověk tím, že má rozhodování o skutečích ve svých rukou (*dominium sui actus*) a také tím, že má možnost se rozhodnout pro dvě protikladná řešení (*libertas contradictionis*) nebo vybrat z vícera řešení (*libertas specificationis*). Pozoruhodné je, že ačkoliv je možností více, uskutečnění proběhne vždy pouze jedním způsobem – člověk se rozhodne pro to či ono řešení, pro tu či onu specifikaci své činnosti nebo od činnosti upustí rozhodnutím zdržet se v dané věci pozitivního rozhodnutí. Zkoumat, jak by to bylo, kdybychom se bývali rozhodli jinak, sice může vést k analýze různých paralelních rozhodnutí, stromů rozhodnutí a celých paralelních světů, ale přesahuje to schopnosti lidského poznání, když je potřeba zohlednit nesčíslné množství podmínek, které by určité hypotetické rozhodnutí učinily skutečným. O dokonalé znalosti těchto podmínek a o znalosti každého zákoutí lidského srdce jsme uvažovali při řeči o augustinském *delectatio victrix*, kdy právě jedině Bůh by měl tuto znalost a znal by dokonale, jaké musejí být vyplněny podmínky, aby se určité rozhodnutí uskutečnilo a ne jeho opak. Vzhledem k tomu, že člověk právě tak detailně všechny podmínky nezná, stane se často, že při stejně nastavených aktuálně v analýze sledovaných podmínkách se jeden jedinec rozhodne tak a druhý opačně. Je to ovšem pouze vysoce pravděpodobné a ne stringentním důkazem potvrzené, že lidská vůle není těmto sledovaným podmínkám neodchýlně podřízena. V této věci deterministé dodají, že různost rozhodnutí neukazuje na nepodřízenost podmínkám, ale pouze na naši neznalost detailnějších

podmínek, protože statisticky lze opět prokázat s jistou mírou pravděpodobnosti, že se lidé přeci jenom podle určitých podmínek (vnějších i vnitřních) ve svém rozhodování řídí. Libertariáni by ovšem podtrhovali to, že právě i při nejpřísnějším sledování podmínek zůstává rozhodnutí lidské vůle tajemstvím, protože právě svoboda umožňuje se rozhodnout i navzdory podmínkám a navzdory statistickým předpokladům.

Člověk postavený před rozhodnutí se rozhoduje vždy pro jedno řešení (příčemž i zdržení se rozhodnutí je jakýmsi rozhodnutím). Je však otázkou, zda tato determinace vůle člověka k jednomu je kauzálně zapříčiněna vnějšími podmínkami či přirozeností a vnitřními podmínkami, kde hraje svou roli zkušenost, vášně, moudrost a také temperament. Lidé, kteří si uvědomují mravní nedostatky vlastního jednání, právě pozoruhodně často na různé determinující podmínky odkazují, že to ony a ne oni mohou za určitý zlý skutek. Člověk nechce, aby mu byla přičítána vina za skutek, který spáchal, a uvědomuje si jej jako mravně zlý. Tím by nepřímo řekl, že nesměruje k dobru, když jedná proti své přirozenosti, která totiž k dobru je nasměrována. Jedině pokora umožňuje potom uznat svou chybu, vyznat, že člověk v daném rozhodnutí jednal zle a že svádění viny na zdánlivě determinující podmínky bylo laciným sebeklamem.

Člověk je si vědom odpovědnosti za své skutky, což právě dokazuje rafinovaná snaha své zlé skutky skrývat, svěst na jinou osobu či determinujícího činitele. Mravní odpovědnost odkazuje na svobodu rozhodnutí, kterou člověk má. Obecné přesvědčení člověka, že se může svobodně rozhodovat je příliš evidentním argumentem proti determinovanosti lidského svobodného rozhodnutí vnějšími a vnitřními podmínkami. Pokud Pospíšil chápal fyzickou premoci jako právě omezující toto svobodné rozhodnutí, je správným závěrem, že takový způsob determinace lidské vůle odmítal. (Že ovšem jeho pochopení fyzické premoce nebylo v souladu s tomistickým chápáním, které fyzickou premoci definovalo poněkud subtilněji, bylo výše ukázáno.)

Z pohledu člověka odporuje všeobecné zkušenosti, aby se svoboda ukazovala jako zdánlivá a lidské jednání jako determinované vnějšími a vnitřními podmínkami. Přesto však zůstává tajemstvím, podle čeho se tedy člověk ve svém svobodném rozhodnutí řídí. K tomu uveďme jako podpůrný (a nikoli úplný) důkaz to, že mnohdy se ve svém jednání i zkušený člověk „proti své vůli“ dopustí podprůměrného výkonu nebo nezkušený mimořádně vynikajícího „aniž by to chtěl“. Částečně to může být ovlivněno dispozicí a indispozicí, ovšem toto vysvětlení nepovažujeme za dostatečné. Říká se, že i mistr tesař se někdy utne. Chtěl se onen mistr tesař utnout? Určitě ne. Vůlí a svým rozhodnutím mistr tesař směřoval ke správnému výkonu, namísto toho i přes všechny podmínky nastal výkon špatný. Podobně zkušený útočník ve fotbale jsa již v malém vápně, když kope míč na prázdnou bránu, je takřka jisté, že dá gól, ale může se stát, že i zde se navzdory své vůli, snaze, zkušenosti a dispozici do branky netrefí. Taková smůla nebo náhoda je těžko prokazatelná deterministicky a ještě hůře libertariánsky. Determinista by ukazoval na jisté drobné podmínky, které nebyly zohledněny, libertarián by krčil rameny, že vůle nebyla schopna dojít uskutečnění svého úradku. Tomista zastávající fyzickou premoci by zde spokojeně odkázal na svou nauku a řekl, že přestože byl daný mistr tesař i útočník úplně svobodný, záleželo na tom, zda k uskutečnění daného výkonu byla dána správná fyzická premoce. Že fotbalista chtěl kopnout na bránu, nebude nikdo vyvracet. Že se brány netrefil také ne. Ale přesto je to **on**, kdo svobodně kopnul mimo bránu. Po nepovedené střele je to opět **on**, kdo svírá svou tvář v dlaních a dívá se, jak **on** promarnil jasnou šanci. Udělal fotbalista, co nechtěl? Ale když to svobodně ničím nenucen udělal, tak to přeci chtěl. Chtěl udělat a věděl jak udělat, ale dopadlo to jinak. Tento příklad s fotbalistou a mistrem tesařem může být pro někoho podpůrným argumentem pro fyzickou premoci, není to však rozhodně důkaz v přísném slova smyslu. Ostatně důkaz pro fyzickou premoci ze strany lidské zkušenosti podle našeho názoru nelze dát právě pro nemožnost dokonalé analýzy veškerých podmínek, ve kterých lidské rozhodování probíhá. Přesto je

však možné tvrdit, že lidské rozhodování je svobodné, protože člověk bere jako sobě přičitatelný skutek takový, který on sám vykoná na základě rozhodnutí, kterého se sám považuje být pánem.

2.4.3 Gnoseologická bariéra

Položme ještě otázku, zda by Bůh člověka neklamal, když by lidské jednání bylo predeterminováno fyzickou pomocí, zatímco člověk by považoval své jednání za svobodné. Toto klamání by nastalo, kdyby se pole fyzické přemoce překrývalo s polem svobodného rozhodování. Avšak dle tomistického názoru je polem fyzické přemoce pasivní indifferencie lidské vůle a polem svobodného rozhodování její aktivní indifferencie. Tak by alespoň dle tomistů k žádnému klamání nedocházelo. (Pokud někdo směšuje pole aktivní a pasivní indifferencie, je zřejmé, že zde klamání vidí podobně jako Pospíšil). Ovšem zmiňme ještě jednu bariéru, která leží mezi fyzickou pomocí a svobodným rozhodováním. Člověk totiž není přirozeně schopen poznat fyzickou pomocí, není schopen poznat, co v budoucnu vykoná, jak se v budoucnu rozhodne. Fyzická přemoce o daném skutku či rozhodnutí nevstupuje do lidského rozumu a tím ani není pobídkou pro lidskou vůli v jejím svobodném rozhodování. Nevědění o kvalitě fyzické přemoce, která je u Boha poznávána *ab aeterno*, je **gnoseologickou bariérou** stojící na cestě od lidského vědění k božskému. **A právě tato gnoseologická bariéra vlastně garantem svobodného rozhodování.** Kdyby člověk věděl, že se svobodně rozhodne určitým způsobem, ať by se mu to v daný dřívější okamžik, kdy by to poznal, líbilo či nelíbilo, mělo by to na jeho budoucí prožívání života zásadní vliv, což ilustrují dramata dotýkající se tématu osudu a budoucnosti jako například Sofoklova tragédie Král Oidipus, kdy se člověk dozví, že něco se v budoucnosti s jistotou stane.

Považujeme tedy gnoseologickou bariéru za důležitý bod při uznávání plausibility názoru o fyzické přemoce v souvislosti se zachováním lidské svobody rozhodování. Rovněž je třeba dodat, že pokud je kvalita fyzické přemoce o jednotlivých lidských rozhodnutí člověku neznámá, může o lidské svobodě filosof uznávající fyzickou přemoce bez obtíží hovořit s filosofem, který žádnou nadsvětovou bytost nebo princip neuznává, protože pro oba zůstává lidská svoboda ze strany člověka stejně tajemnou otázkou. Také může tomista zastávající fyzickou přemoce snad lépe pochopit molinistu, protože tomistický přístup je jakoby v tomto ohledu více ze strany Boží vševědouce a všemohoucnosti, zatímco molinistický přístup je právě vycházející ze všeobecné zkušenosti lidské svobody, ovšem tuto lidskou svobodu tomisté nepopírají a ani nevyplývá z fyzické přemoce, že by musela být popírána, jak jsme uváděli výše. Nepovažujeme tedy Pospíšilův názor, že by fyzická přemoce popírala lidskou svobodu za správný po materiálně-logické stránce, protože Pospíšil nebyl dostatečně seznámen s širší obsahem pojmu fyzické přemoce, jak je tomisty zastáván, a tak o fyzické přemoce usuzoval jako o pojmu s jiným obsahem.

3 Argumentace proti věčnému stvoření u Josefa Pospíšila

Josef Pospíšil se ve svém díle *Kosmologie se zřetelem k moderním vědám přírodním* (1897) vyjadřuje k otázce možnosti věčného stvoření (*creatio ab aevo*, stvoření od věků). Zatímco Aristotelés otázku stvoření nenastoluje a svět považuje za věčný, tak Tomáš Akvinský z čistě filosofického hlediska možnost věčného stvoření či spíše věčného světa připouští jako logicky nerozpornou, ovšem hned s uvážením argumentů z Božího zjevení reálnost věčného světa popírá a klade stvoření jako počátek existence světa do času. Tento závěr je jedním z mála, ve kterých Josef Pospíšil s Tomášem nesouhlasí a uvádí argumenty, kdy představuje věčné stvoření nejen jako nereálné (na základě informací z Božího zjevení), ale jako logicky zhmotně. ³⁰⁶

Nejprve budou v této kapitole vyjasněny základní pojmy, se kterými budeme operovat, následně bude popsána problematika možnosti věčného světa v díle Tomáše Akvinského a potom bude představena Pospíšilova pozice i s jejím argumentačním aparátem. Závěrem této kapitoly bude uvedeno zhodnocení a zdůvodnění Pospíšilova názoru.

3.1 Základní pojmy

Význam pojmu *věčné stvoření* je třeba upřesnit s ohledem na jeho aplikaci v následujících kapitolách. Rovněž tak i pojmy, ze kterých se skládá, totiž *stvoření* a *věčnost* nejsou samy o sobě zcela evidentní. Protože terminologická nekázeň často znemožňuje další hlubší práci, budeme se nyní významu těchto pojmů a také pojmu *svět* věnovat.

3.1.1 Svět a vesmír

Svět je u Pospíšila souhrnem všech jsoucn, která existují, kromě eminentního jsoucn, kterým je Bůh a který uspořádal svět a nastolil v něm harmonii mezi jednotlivými jeho „říšemi“ – duchovou, hmotnou a lidskou. Tuto harmonii všeho nazývá „všimmírem“ (vesmírem). ³⁰⁷

Avšak v kapitole o stvoření ³⁰⁸ se Pospíšil hned jímá dokazovat vlastnosti pouze hmotné části světa. Lidské říši, která by zasahovala do hmotné i duchové se věnoval dostatečně v předchozí kapitole věnované kritice darwinismu. ³⁰⁹ Samostatně pouze duchovými jsoucn (tj. angelologií) se nikde výslovně širě nezabývá. Je tedy nejasné, zda při popisu stvoření světa uvažuje Pospíšil pouze o hmotných substancích nebo i o duchovních. ³¹⁰ Obecně však lze říci, že v kapitole o stvoření se myslí svět jako souhrn všech materiálních jsoucn.

³⁰⁶ Jádrem těchto argumentů je dle našeho názoru Pospíšilovo pochopení nekonečnosti, které cokoliv stvořeného považuje jako konečné ve všech aspektech a nepřipouští nekonečnost stvoření v žádném ohledu, tedy ani ve vztahu k časovému trvání od věků. V pozadí tohoto názoru stojí rovněž přísné oddělení Boha jakožto eminentně nekonečného a stvoření jako v každém ohledu konečné v kontrastu s pantheismem, který právě Boží atributy včetně nekonečnosti v různých podobách přičítá stvoření.

³⁰⁷ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 722–723. Slovo „vesmír“ skloňuje Pospíšil následovně: gen. všehomíra, dat. všemumíru, lok. všemmíru, instr. všimmírem.

³⁰⁸ Srov. *Ibid.* s. 603n.

³⁰⁹ Srov. *Ibid.*, s. 336–592.

³¹⁰ Nejvhodnějším vyjasněním se nám zdá vidět jeho argumentaci jako snahu postavit se materialismu v jeho základech, protože materialista nebude zřejmě příliš uvažovat o duchovních substancích a o člověku jakožto majícímu duchovou duši, ale duchovní substance bude negovat přímo jako nedokazatelné a bohatost duchovního života člověka redukuje na interakce hmotných částic. Dokáže-li Pospíšil, že ani samotná hmota nemůže být věčná, ale vyžaduje stvoření, zlomí tu nejobtížnější část argumentu – nač dokazovat existenci nadsvětové příčiny ještě z lidské a číře duchovní říše, když by byla dokazatelná již ze světa hmotného.

3.1.2 Hmota a věčnost

Hmota je výraz pro označení materiálních jsoucn. Zatímco svět označuje tato jsoucna v jejich celku, hmota je pojem vyjadřující rozprostraněnost, dělitelnost a trvání takových jsoucn. S tím úzce souvisí, zda taková jsoucna (filosoficky vzato) mohou být věčná. Důkazy, že hmota není věčná, rozlišuje Pospíšil na metafyzické a fyzikální. Metafyzické důkazy uvádí poznámkou, že věčnost ve smyslu Boethiově („*Interminata vitae tota simul et perfecta possessio.*“³¹¹) není to samé jako věčné trvání. Zatímco věčnost je držení celého svého bytí neukončeně a zároveň, jak náleží pouze Bohu, tak věčné trvání je podrobena neustálé změně od minulého přes přítomné k budoucímu.³¹² **Mluví-li se o hmotě a její věčnosti, je myšleno tedy ono věčné trvání bez počátku.** To je ale vždy ohraničené současným okamžikem, ačkoliv je v každém dalším okamžiku prodlužováno. Jedním z argumentů proti věčnosti hmoty je, že kdyby byla hmota věčná, uplynulo by od počátku do kteréhokoliv okamžiku nekonečně dní, a tak by nebylo možné měřit čas.³¹³ Tento argument se však snadno vyvrátí tak, že se nebude čas měřit absolutně od počátku, ale relativně od nějakého referenčního časového okamžiku. Také je třeba říci, že se zde neprávem času, který by měl být v této úvaze nekonečný, přidává počátek, jakýsi první okamžik.³¹⁴

Dalším argumentem proti věčnosti hmoty je její složenost, která se vylučuje s nepodmíněností. Představit si celek hmoty jako nezávislý na něčem jiném není možné, protože jednotlivé části tohoto celku čili jednotlivé částice hmoty (např. atomy) jsou vzájemně podmíněné – každý působí na ty ostatní různými silami (Pospíšil uvádí jako příklad Newtonův zákon gravitační). Proto se navzájem jednotlivé částice podmiňují. Z podmíněných částí však nelze vytvořit nepodmíněný celek, ale vždy jenom celek podmíněný.³¹⁵ Z uvedeného je patrné, že takové chápání hmoty již samo o sobě vylučuje možnost jejího věčného trvání.

3.1.3 Stvoření jako akt a jako výtvor

Je třeba přiznat, že v uvažování o hmotě jakožto věčné se upozaduje potřeba postulovat nějakého původce této hmoty, což je jasný výpad proti teismu. Pospíšil se proto proti materialismu staví, když uvažuje o původu světa.³¹⁶ Podle materialistické koncepce by svět nebyl zapříčiněn žádným nadsvětovým jsoucnem, a proto by bylo nesmyslné uvažovat o stvoření světa. Oproti materialismu jde pantheismus dále, když celek světa považuje za cosi božského, vkládá mu vlastní životní běh, a tak může snáze popisovat vývoj světa nikoliv jako bezduchého, ale jakožto živoucího celku.³¹⁷ Avšak materialismus i pantheismus jsou neslučitelné se stvořením a s existencí příčiny, která by celek světa způsobila, resp. stvořila. Nanejvýš lze uvažovat u materialismu, že nějaký činitel ve světě by pořádal již preexistující hmotu a vytvářel z ní uspořádanější celky tak, jako včela sbírá z květů med. U

³¹¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, STh, I,10,1. BOETHIUS, *De consolazione philosophiae*, l. 5, prosa 6: „Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio.“ Tuto známou Boethiovu definici cituje Pospíšil v *Katolické věrouce*, I, s. 188 a následně ji rozebírá s ohledem na věčnost náležející Bohu.

³¹² Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 604.

³¹³ Srov. *Ibid.*, s. 604–605.

³¹⁴ Právě časovost a bezpočátkovost považuje Pospíšil za pojmy vzájemně neslučitelné, jak bude ukázáno níže.

³¹⁵ Srov. *Ibid.*, s. 606–607.

³¹⁶ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 603. Vycházení z teze: „Bude-li věčné trvání hmoty popíráno, bude tím popírán i materialismus.“ není zcela zaručeným prostředkem proti materialismu. Takto však se zdá, že Pospíšil postupuje a je možné takový postup argumentace vidět i v dílech A. Stöckla, jak upozorňuje T. ESSER („Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Welterschöpfung“ in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Bd. V, 1891. S. 400–401, pozn. 1).

³¹⁷ O pantheismu v různých podobách srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 285–335.

pantheismu je možné uvažovat o tom, že z nějakého principu by byl svět vyveden podobně, jako pavouk ze sebe souká pavučinu, svět by byl v jistém slova smyslu jeho součástí.³¹⁸

Pod pojmem stvoření míní Pospíšil vznik světa bez preexistující materie tvůrčím aktem mimo svět existující příčiny, jak také v *Kosmologii* popisuje. Ale i zde rozlišuje stvoření jakožto činné (*creatio activa*), totiž samotný akt stvoření připisovaný Bohu, a stvoření pasivní (*creatio passiva*), totiž to, co je stvořeno – svět.³¹⁹

Zde je třeba zdůraznit, že pokud se stvořením myslí *creatio passiva* jakožto produkt Boží stvořitelské činnosti (ať již se uvažuje o času stvoření či nikoliv), splývá tento pojem s pojmem svět a pojem věčnosti světa s pojmem věčnosti stvoření. Uvažuje-li Tomáš Akvinský o věčnosti světa (*de aeternitate mundi*), řeší se tím zároveň otázka věčnosti stvořeného světa, protože svět nezávislý na Bohu jakožto univerzální příčině je pro Tomáše a teistickou tradici nemyslitelný.

3.1.4 Věčné stvoření

Užijeme-li pojem *creatio passiva* pro to, co bylo stvořeno, mluvíme v této kapitole zároveň o věčném světě. A uvažujeme-li o světě ve smyslu materiálního světa, mluvíme zároveň o věčnosti hmoty. Tím je otázka již znatelně dále posunuta a z toho, co bylo řečeno o věčnosti hmoty u Pospíšila, již předem uzavřena.

Avšak je třeba rozlišit, jak k věčnému stvoření přistupovat či jak jej uchopit z hlediska *creatio activa*. První možností by bylo jej vidět jako stvoření ve smyslu stvořitelské činnosti, která je stále přítomná a stále znova v každém okamžiku tvoří. Tímto významem se ovšem Pospíšil nezabývá.

Další možností je spatřovat věčné stvoření jako jako logicky předchůdnou činnost Stvořitele jakožto příčinu stvořeného světa. Takto si lze představovat Aristotelova prvního hybatele jakožto příčinu finální, za kterou vše a vždy směřuje.³²⁰

Uvažuje-li se však Stvořitel i jako příčina účinná a formální (jakožto nastolitel řádu), jak ukazuje Tomáš Akvinský ve svých pěti cestách (*quinque viae*) poznání Boží existence,³²¹ působí to mnohé obtíže. Pokud Stvořitel učinil svět, hned vyvstává otázka, kdy tak učinil, protože nějaký akt bez svého umístění v čase je těžko představitelný. V tom smyslu je právě otázka věčného stvoření, že svět už vždy byl, přeměněna v otázku po čase stvoření. Byl-li svět stvořen a od tohoto stvoření uplynul **určitý** čas, mluvíme o **stvoření v čase**. Má-li svět sice Boha jakožto Původce, ale svět zde již vždy je, mluvíme o **věčném stvoření**. V tom případě by od počátku světa uplynul **nekonečný** čas. Bůh by tedy nebyl v uvozovkách „časově“ dříve než svět, ale pouze kauzálně dříve. Podobně například v aristotelské metafyzice látka a forma kauzálně předcházejí existenci substance, ale nikoliv časově, protože obě jsou jedině díky existenci v určité substancii aktualizovány.

3.2 O možnosti věčného světa u Tomáše Akvinského

V otázce věčného stvoření zde zkoumáme otázku, na kterou je sice již předem známá odpověď, když přihlídneme k danostem vyplývajícím z Božího Zjevení, ovšem ani tyto danosti nebyly pro některé filozofy zcela určující, protože právě někteří středověcí arabští i latinští averroisté se v této otázce

³¹⁸ Tak např. praví hylozoismus, srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 293.

³¹⁹ Srov. *ibid.* s. 640–642. Srov. M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica*, III, s. 304–305.

³²⁰ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 7, 1072b 2. Srov. O. HÖFFE, *Aristoteles*, s. 155–156.

³²¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, STh I,2.

klonili k teorii dvojí pravdy, kdy jedna by byla náboženská, druhá filosofická.³²² U Tomáše Akvinského tomu tak není, neboť veškerá pravda má společný princip, kterým je Bůh sám, ten si tedy nemůže protirečit, takže je třeba v případě dvou vzájemně neslučitelných řešení otázky vždy pokračovat v pátrání dále, než se najde řešení, které by alespoň ty základní kontradiktorní body odstranilo. Tomáš se vyjadřuje velmi opatrně.

3.2.1 Význam otázky

Proč se vůbec pokládá otázka o věčném stvoření, když je na ni již dána z hlediska víry odpověď? Odpovědí na důvod této otázky je jednak argumentace proti výše zmíněné averroistické pozici, ale také Tomášovo jemné rozlišování, díky kterému se neodvažuje z hlediska filosofie vyřknout takový závěr, ke kterému nemá dostatečný důvod. Dokazuje totiž ve svém spisu *De aeternitate mundi*, že obě řešení (tj. věčný svět a v čase stvořený svět) neobsahují vnitřní rozpor a pouze vírou se přikláníme k jednomu z nich. Výslovně potom uvádí v *Summē theologické* I, 46, 2co., že k tomuto zřeknutí se závěru se kloní proto, aby se protivníci víry neposmívali, že pro tak nedostatečné důvody se považuje stvoření za nastalé v čase s jistotou: „*Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.*“³²³ V následujících kapitolách budou představeny pasáže, ve kterých se Tomáš touto otázkou hlouběji zabývá.³²⁴

3.2.2 Spis *De aeternitate mundi*

Že Tomáš ke stanovisku nedat z hlediska filosofie odpověď na otázku o věčnosti světa dospěl po zralé úvaze, ukazuje právě subtilnost argumentace ve spise *De aeternitate mundi*, který není nic jiného než publikace jedné disputace, kterou vedl s Janem Pechamem na pařížské univerzitě asi r. 1271 a jehož argumenty v této polemice uvádí.³²⁵

V uvedeném spise se snaží Tomáš ukázat, že jednoznačný závěr, že by Bůh nemohl stvořit věčný svět, není možné dát, protože by to implikovalo nepřijatelné konsekvence. Buď by 1) nemohl být svět věčný z hlediska své vlastní konstituce, nebo by 2) nemohl být věčný z hlediska nedostatku moci, která by takový svět stvořila.

První možnost shrnuje Tomáš velmi výstižně: „*In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnant ad invicem, vel non.*“³²⁶ Jedná se tedy o dvě obsahové známky jsoucna. První je afirmace stvořenosti tohoto jsoucna cele Bohem, druhá je negace počátku trvání tohoto jsoucna. Hledá se potom odpověď, zda je možné takové známky nějakému jsoucnu vůbec zároveň bezrozporně predikovat. Argumentace potom obsahuje na různých místech právě popírání toho, že by nebylo možné tyto dva predikáty současně o nějakém jsoucnu vyslovit. Zástupně za všechny uveďme příklad, kdy by v prachu byla od věčnosti noha, byla by také od věčnosti stopa této nohy v prachu. Obecně předpokládáme, že ten, kdo stopu zapříčinil, byl dříve než stopa. Nemohl by však být dříve, protože stopa by byla již vždy v písku.³²⁷

³²² Srov. V. WOLF, *Úvodem k islámskému myšlení*, s. 45–51. Zde se zejména uvádí názory Averroa a jeho komentátorů a také postoj Sigera z Brabantu, který teorii dvojí pravdy zastával zřejmě jednoznačně. Srov. J. KRATOCHVIL, *Meditace věků*, IV, s. 217–219.

³²³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh*, I, 46, 2co.; srov. *CG* II, c. 38, n. 8.

³²⁴ Seznam těchto míst není úplný. Historicky první by sem rovněž náleželo *In II: Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5.

³²⁵ Jean-Pierre TORELL, *Svatý Tomáš Akvinský. Osoba a dílo*, s. 136–137.

³²⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De aeternitate mundi*.

³²⁷ „(...)si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret“ *Ibid.* Srov. *STh* I, 46,2, ad1, kde se Tomáš odkazuje na Augustina (*De Civ. Dei*, X).

Přesto však, jak Tomáš potvrzuje, je možné uvažovat, že tato stopa má účinnou příčinu. Kdyby totiž nebyla noha v prachu, nebyla by ani stopa. I když by nebylo možné vystopovat čas, kdy daná stopa vznikla, přesto není bez příčiny a mohla být zapříčiněna od věčnosti. Nezdá se tedy, že by nebylo možné ve vztahu k věcem stvořeným uvažovat o jejich věčném trvání. Co tedy není možné vysvětlit účinnou kauzalitou ve smyslu časovém, že účinek nastává po činiteli, vysvětluje Tomáš alespoň účinnou kauzalitou ve smyslu logické předchůdnosti, kdy účinek je i při simultánním vzniku s činitelem na něm i tak závislý.

Druhá možnost se týká Boží stvořitelské činnosti, zda totiž Bůh má moc stvořit něco věčně trvajících. Zde je třeba zmínit důležité rozlišení, které se právě k tomuto bodu váže. Pokud predikujeme věčnost světu a Bohu, činíme tak v jiném smyslu.³²⁸ Věčnost totiž podle výše uvedené Boethiovy definice objímá celý čas zároveň a v takovém smyslu se o věčném trvání u věcí stvořených nehovoří, ale takové prožívání věčnosti je vlastní jedině Bohu. Věčnost stvořených věcí je roztržena na minulé okamžiky, přítomnost a potenciálně i budoucnost. Uvažuje-li se tedy o věčnosti světa, je tím myšlen takový způsob věčnosti, který je světu vůbec predikovatelný. Pokud je představitelný svět v jeho věčném trvání, zřejmě již touto možností si jej představit to není rozporný pojem a nic by nemělo bránit všemohoucímu Bohu, aby nemohl takový svět stvořit: „*Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit.*“³²⁹

3.2.3 Věčné stvoření v *Summē theologicke*

Věčné stvoření je tematizováno v *Summē theologicke*, p. I, q. 46. Tato otázka se skládá ze tří článků. První shrnuje argumenty ohledně věčného stvoření. Druhá uvádí, že počátek stvoření v čase je předmětem víry a nelze rozumově dokázat. Třetí článek se zabývá, zda byl svět stvořen na počátku času.

V prvním článku se vyskytují zejména argumenty vztahující se k aristotelskému chápání kosmologie jako poukaz na věčnou existenci nebeských těles a s tím související otázku věčnosti pohybu, otázku věčnosti materie.³³⁰ Rovněž se v článku vyskytují argumenty týkající se Boží stvořitelské činnosti, kterou prý musí vyvíjet takovou, jaká je, vždy, aby v něm nebylo změny.³³¹

Článek druhý se snaží podat důkazy podobně jako spis *De aeternitate mundi*, že by bylo možné usuzovat na počátek světa v čase již jen rozumovým zdůvodněním a nikoliv pouze na základě dogmatu víry. Zvláště se zde odkazuje k nekonečnému regresu při uvažování o věčnosti světa konkrétně s ohledem na nekonečnost dní od počátku světa a nekonečný počet duší lidí, kteří na světě žili.³³² In corpore articuli Tomáš vysvětluje, že abstrakcí z věcí tohoto světa odstraňujeme i „*hic et nunc*“, a tak nám nic nebrání uvažovat o věčnosti světa, když ohlížíme od konkrétního místa a času. Rovněž je neprobádatelná svobodná vůle Boží, zda chtěl svět stvořit věčný nebo ne. Co však není, nemůže člověk dosáhnout rozumovým uvažováním, může mu však být nadpřirozeně zjeveno a tak je

³²⁸ „Aliud enim est per interminabilem vitam duci, quod mundo Plato tribuit; aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis esse proprium manifestum est.“ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh*, I, 46,1,2.3.5.

³³¹ Srov. *Ibid.*, 6.9.10.

³³² Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh*, I, 46,2,6–8.

tomu dle Tomáše i s otázkou stvoření světa v čase. Rovněž zde přirovnává tajuplnost této otázky svou nezbadatelností k tajemství Nejsvětější Trojice.³³³

Třetí článek potom dává do souvislosti stvoření světa a čas. Nabízí se totiž úvaha o trvání času před stvořením, což Tomáš jasně odmítá. Vyplývá z toho, že jakákoliv kauzální posloupnost před stvořením je možná pouze v logickém slova smyslu, nikoliv jako posloupnost časová. Tomáš rovněž vyjmenovává, co bylo na počátku stvořeno zároveň: „*Quattuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum Empyreum, materia corporalis (quae nomine terrae intelligitur), tempus, et natura angelica.*“³³⁴ Tímto výčtem staví do jednoho časového okamžiku počátek existence světa a času a vylučuje názor, že by čas mohl nějak předcházet stvoření světa – čas je jakousi mírou světa: „*tempus sit creationis mensura*“³³⁵ – a zároveň také vylučuje názor o věčnosti nebeských těles i o věčnosti jiných nehmotných substancí jako andělů.

3.2.4 Věčné stvoření v *Quaestiones disputatae de potentia*

Dalším textem, kde se Tomáš počátkem světa v čase nebo od věků zabývá, jsou *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 17. V tomto článku je uvedeno celkem třicet argumentů a rovněž rozsáhlejší korpus s více rozvedeným zdůvodněním dané pozice. Proč je Tomáš přesvědčen, že není možné dát důkaz o věčnosti světa z hlediska kosmologie, vykládá s ohledem na způsob bádání: Pokud se zabýváme dokazováním, že určitý druh věcí je nebo není takový, vztahujeme se k jiným druhům věcí jakožto k částem téhož celku či souboru věcí. To ovšem z hlediska uvažování o světě jako takovém nelze uplatnit, protože svět je takový, jaký je, a nedá se dokazovat, že jiný být nemůže, protože právě uvedené srovnání s jiným existujícím světem není možné. Rovněž se mezi argumenty vyskytuje odkaz na nekonečnou Boží dobrotu, která superabundantně rozdává, a proto by měla stvořit spíše svět věčný než v čase, aby se více projevila. Stvořit svět věčný by tedy dle tohoto argumentu bylo snad i vznešenější, ovšem důvodem, proč je svět, jaký je, je pouze svoboda Boží, která rozhodla stvořit takový svět, jaký je, aniž by se jakkoliv vylučovala a na základě rozumu vylučovat musela možnost stvoření světa věčného.³³⁶

3.2.5 Věčné stvoření v *Summē proti pohanům*

Přehledně jsou Tomášovy argumenty ohledně možnosti věčného stvoření shrnuty v *Summē proti pohanům*, lib. II, c. 31–38. Vzhledem k tomu, že texty Summy proti pohanům jsou často zaměřené proti averroistům na pařížské univerzitě, kteří se klonili k věčnosti světa, je i Tomášův text více zacílen na vyvrácení argumentů o nutnosti věčného světa, aniž by ovšem opomněl zvažovat důvody možnosti věčného světa.³³⁷

V hlavě 31 se zabývá Tomáš nejradikálnějším názorem o věčnosti světa, že totiž musel být od věčnosti stvořen s odkazem na předchozí hlavu (c. 30), kde se předkládá, co je v řádu věcí v modalitě nutnosti.

³³³ *Ibid.*, co.

³³⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I, 46,3,co.

³³⁵ Srov. *Ibid.*, ad 1.

³³⁶ „Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis ut si quaeratur quare quantitas caeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, 3,17,co.

³³⁷ Srov. J.-P. TORRELL, *Svatý Tomáš Akvinský*, s. 80–81.87–88.

Šest následujících hlav (c. 32–37) se skládá ze dvou trojic, kdy nejprve jsou předloženy argumenty pro věčnost světa (c. 32–34) a následně jsou vyvráceny (c. 35–37). Důvody jsou brány nejprve ze strany Boha jakožto nekonečné a neměnné podstaty, dále ze stvořených věcí (*creatio passiva*) a zatřetí z díla stvoření (*creatio activa*).³³⁸ Závěrem je uvedeno, že po vyvrácení těchto argumentů nic nebrání neuznávat, že svět vždy byl.³³⁹

Ovšem v hlavě 38 Tomáš otáčí své argumentační zaměření na druhou stranu, když se snaží uvést a vyvrátit argumenty, že svět musel začít být v čase (že byl stvořen před určitou konečnou dobou). Oprávněnost a pravděpodobnost těchto argumentů se sice uznává, ale nikoliv jejich naprostá a nutná průkaznost.³⁴⁰

3.3 Věčné stvoření u Josefa Pospíšila

V kapitole „O možnosti věčného stvoření“³⁴¹ nejprve Pospíšil popisuje pozici Tomáše Akvinského, který odhlížeje od pravd víry se z čistě rozumového hlediska zdráhá s jistotou tvrdit, že by svět musel být stvořen v čase, ale s ohledem na některé středověké aristoteliky jako Moyses Maimonides, Avicenna a Averroes uvažuje, že není logicky rozporné, aby svět byl od věčnosti.³⁴² Pospíšil to popisuje následovně: „rozum sám sebou nemůže prý rozřešit otázku, zda-li Bůh tento svět stvořil od věčnosti nebo v čase. Že Bůh ho nestvořil od věčnosti, nýbrž v čase, jest sice jisto, ale jen ze Zjevení, nikoliv však z rozumu.“³⁴³

Josef Pospíšil často interpretuje Tomášovy texty nikoliv na základě jich samých, ale na základě jejich interpretů, což dává vyvstat dvojí obtíži: První je, zda a nakolik skutečně vychází z Tomáše, druhou potom je, ze kterých jiných zdrojů při ne zcela průhledné citační praxi vychází nejvíce. Z hlediska argumentů některé pasáže Pospíšil takřka přebírá z díla Michele De Maria.³⁴⁴ Názorově se však spíše přiklání k pozici Alberta Stöckla,³⁴⁵ jak bude níže uvedeno. Pospíšil rozčleňuje téma na tři oblasti, kterým se v následujících kapitolkách budeme postupně věnovat v této části práce:

- 1) Nejprve uvádí Tomášovu argumentaci o tom, že věčné stvoření je prý možné, kde se snaží uvést Tomášovu pozici.
- 2) Potom předkládá důvody, že není ani logicky možné, když tvrdí, že pojem „věčné stvoření“ je pojem vnitřně rozporný na základě vzájemně neslučitelných známek.
- 3) A na závěr dokazuje, že věčné stvoření už vůbec není nutné, přičemž přebírá různé argumenty, které budou níže rozvedeny a blíže určeny.

³³⁸ Podrobné rozpracování argumentů srov. B. DAVIES, *Summa contra gentiles*, s. 152–158.

³³⁹ „Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG II*, 37, 6.

³⁴⁰ „Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant (...)“ *Ibid.*, 38, 8.

³⁴¹ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 687–693.

³⁴² Srov. M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica*, III, s. 321. Dále Pospíšil uvádí (ač jen jménem) i starověké autory jako Origenes, Proklus a další novoplatonici, z novověku potom Robinetus, Saissetus a zejm. Mikuláš Kusánský. Otázkou historického vysvětlení Tomášovy pozice se zabýval také Albert Stöckl, který ve svém článku „Die thomistische Lehre vom Weltempfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange“ (in: *Der Katholik*, 1883, 3. Heft, s. 225–241; 4. Heft, s. 337–361) ukazuje Tomášovy názory jako převzaté z díla Moysese Maimonida. Tento článek byl Pospíšilovi zřejmě rovněž předlohou.

³⁴³ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 687.

³⁴⁴ Srov. M. DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica*, III, s. 320–341.

³⁴⁵ Srov. A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 147–150.

3.3.1 Věčné stvoření je prý možné

V první části Pospíšilovy úvahy³⁴⁶ se vyskytují argumenty ze spisu *De aeternitate mundi* a paralelních míst, kde právě Tomáš dokládá logickou nerozpornost možnosti věčného stvoření. Zde je věrohodně reinterpretoována pozice Tomášova. To je vcelku silnou vlastností Pospíšilovou, že umí nastudovat a interpretovat názory různých autorů. V takových částech textu se často jedine díky slovíčku „prý“ pozná, že sám Pospíšil s tímto textem není zcela ztotožněn. Ovšem je třeba přiznat, že zde Pospíšil vychází ze Stöcklova díla *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*,³⁴⁷ které se dané otázce také věnuje, ale zvláště je velký prostor popisu Tomášovy nauky věnován ve Stöcklově článku, na který Pospíšil rovněž odkazuje: „Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik“.³⁴⁸

Nejprve zdůrazňuje Pospíšil, že Tomášova argumentace pro možnost věčného stvoření stojí v protikladu k dosavadní tradici, kdy odkazuje na jeho učitele Alberta Velikého.³⁴⁹ Pospíšil uvádí, že nemožnost věčného světa by musela dle Tomáše „*míti svůj důvod buď a) v Bohu, nebo b) ve tvůrčí činnosti, nebo konečně c) ve tvorstvu samém.*“³⁵⁰ Vzhledem k Boží všemohoucnosti nelze uvažovat o tom, že by nebylo v Boží moci stvořit svět věčný. S ohledem na tvůrčí činnost by nemožnost byla jedine tehdy, kdyby muselo být stvořené co do času později než příčina, avšak některé činnosti vyvíjejí účinek hned (*subito*), a tak i stvořené může být stejně nekonečně pradávné jako Bůh a jeho činnost. Pokud Bůh může stvořit věčné stvoření, nemůže být ani rozpor v tomto stvoření samotném, že by mohlo věčně existovat.³⁵¹

Argumenty proti věčnému stvoření, které Pospíšil z Tomášova díla vybírá, jsou uvedeny celkem čtyři a je k nim dodáno Tomášovo řešení těchto argumentů. V této pasáži končí argumentace vždy na straně Tomášově a Pospíšil zatím nezmiňuje, co by dané protiargumentaci vytýkal dále sám:

- 1) *Inter finitum et infinitum non est transitus.*³⁵² Uplynulo-li od počátku světa nekonečně mnoho dní, je porušena tato zásada a muselo by se projít nekonečně mnoho dní, než by se dostalo k dnešku. Avšak Tomáš uchopuje tuto řadu dní za její meze (extrémy), a tak má svět svůj počáteční den i dnešek, ač mezi nimi je nekonečně mnoho středních členů, vyhýbá se tedy procházení nekonečného počtu. Navíc každý z uplynulých dní již není aktuální, takže celek dní od stvoření světa již proběhl, aktuální je pouze tento den,³⁵³ tedy to neporušuje zásadu o nemožnosti aktuálně nekonečného množství, jak se přebírá ze III. knihy Aristotelovy *Fyziky*.³⁵⁴
- 2) *In causis efficientibus non est procedendum in infinitum.*³⁵⁵ Každá kauzální řada účinkujících příčin by musela být nekonečná. Tím by bylo třeba nekonečně bytostí a jsoucen, které by se na ní podílely. Zde už Tomáš rozlišuje na příčiny současně působící a nesoučasně. Tak je pohyb

³⁴⁶ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 689–691.

³⁴⁷ Srov. A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, s. 549–562.

³⁴⁸ Srov. A. STÖCKL, „Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik“ in: *Der Katholik*, 1861, 1. Teil, Heft 5, s. 544–567; Heft 6, s. 641–644; 2. Teil, Heft 2, s. 129–152. Dále jen: *Die Frage*. Autor tohoto článku není v časopise *Der Katholik* uveden, avšak je jím právě A. Stöckl, jak sám píše v *Lehrbuch*, II, s. 150, pozn. 1, když se na svůj článek odkazuje.

³⁴⁹ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 688.

³⁵⁰ *Ibid.*, s. 689.

³⁵¹ Srov. *Ibid.*

³⁵² J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 691; srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sth*, I, 46, 2, 6.ad 6; *CG* II, 38, 4.11.

³⁵³ Samozřejmě lze uvažovat i o jiném časovém údobí – hodině, minutě nebo jednoduše okamžiku.

³⁵⁴ Srov. kapitola 1.1.3.

³⁵⁵ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 691–692 (chybí přesnější odkaz na Tomáše); srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sth*, I, 46, 2, 7.ad7; *CG* II, 38, 6.13.

ruky, která hýbe holí a hůl pohybující nějakým dalším předmětem současně působící příčinou a vyžaduje aktuální existenci všech článků. Jinak je tomu u příčin, které působí postupně. Má-li kdo syna, má tento syn dalšího syna a ten dalšího, avšak pro narození vnuka již není potřeba, aby u toho byl naživu i dědeček, ačkoliv i on je jeho účinnou příčinou v kauzálním retězci.

- 3) *Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione.*³⁵⁶ „Ale kdybychom snad i mohli v řadě kausální pokračovati do nekonečna, přece věčnosti světa připustiti nelze, poněvadž by pak svět byl Bohu úplně na roveň postaven.“³⁵⁷ Proti tomuto je uváděno, že i kdyby svět byl věčný, je jiná věčnost Boží a jiná věčnost světa. Bůh uchopuje věčnost jako jediné teď, zatímco z hlediska světa je tato věčnost složená z minulosti, přítomnosti a budoucnosti a podrobena tak posloupnosti a změně.
- 4) *Sequetur quod sint infinita: scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales.*³⁵⁸ Je-li lidská duše nesmrtelná, zůstává po smrti tělesné, tím by tedy bylo ve věčném světě nekonečně mnoho duší aktuálně jsoících. Zde Tomáš odkazuje na to, že v otázce nesmrtelnosti duše nejsou všichni filosofové zajedno, někteří ji zcela odmítají, někteří uvažují o tom, že po smrti zůstává pouze intelekt či duše, která je ve všech táz, takže nedochází k nekonečnému znásobení. Jiní, jak praví Tomáš s odkazem na Augustina, uznávají převtělování (Pospíšil zde užívá termínů metempsychosa a palingeneze). Pospíšil ještě dodává, co Tomáš pouze naznačuje,³⁵⁹ že člověk nemusel být stvořen na počátku, ale až později, aby se tak zajistil konečný počet dní od počátku existence lidského druhu.³⁶⁰

3.3.2 Věčné stvoření je vnitřně rozporný pojem

Na stranách 694–700 se v *Kosmologii* ukazuje vlastní Pospíšilova filosofická pozice v otázce věčného stvoření, kdy se na základě rozvíjení úvahy i s odkazem na autority snaží dokázat, že svět je již z hlediska obsahu svého pojmu³⁶¹ nutně spojen s určitým časovým určením a tím také s určitým časem svého počátku čili s určitým časem, kdy stvoření nastalo.

Zajímavá je úvodní věta kapitoly „O čase stvoření“ s podnadpisem „Věčné stvoření není ani možno ani nutno“, kdy Pospíšil ostýchavě vyjadřuje svůj nesouhlas s Tomášem:

Při vší posvátné úctě, kterou k Andělskému Učíteli chováme, máme zato, že názoru jeho o *možnosti* věčného stvoření nelze připustiti. V tomto svém přesvědčení opíráme se jak o vnitřní důvody, které proti možnosti věčného stvoření svědčí, tak i o autoritu filosofů na slovo vzatých, kteří nejen v nynější době, nýbrž i v samém středověku názor sv. Tomáše popírali.³⁶²

Z filosofických autorit je zde Pospíšilem uveden Albert Veliký, Jindřich z Gentu, Bonaventura, Toletus, Sylvester Maurus, a také novější autoři 19. století jako Tongiorgi, Palmieri, Pesch, Stöckl,³⁶³ Stentrup a Egger.³⁶⁴

³⁵⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sth*, I, 46, 2, 5; srov. *Ibid.* ad 5, srov. *CG*, II, 38,6.

³⁵⁷ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 692.

³⁵⁸ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *CG*, 38, 7; srov. *Ibid* 14; srov. *Sth* I, 46, 2 8.ad8; J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 693.

³⁵⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sth* I, 46, 2, ad 8.

³⁶⁰ S otázkou nekonečného počtu duší souvisí také otázka z hlediska soteriologie a nauky o milosti, v jakém smyslu by náleželo přičítat potom nekonečnost zásluhám výkupné oběti Ježíše Krista z hlediska její aplikace na spásu těchto duší. Srov. kapitoly 1.2.5 a 1.2.6.

³⁶¹ Obsah pojmu jakožto souhrn známek predikovaných nebo predikovatelných danému pojmu nesmí v sobě mít některé známky vzájemně nesdružené a sobě si odporující. Srov. J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 56.

³⁶² J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 694.

³⁶³ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, 147–155; Srov. A. STÖCKL, „Die thomistische Lehre vom Weltempfange“.

V textu dané kapitoly potom rozvádí Pospíšil argumentaci, která se snaží ukázat vzájemnou logickou neslučitelnosti ontologických známek, které by měl věčný svět mít: „*Jest sice pravda, že Bůh má tvůrčí moc od věčnosti. Avšak z věčnosti této moci ještě nenásleduje, že Bůh mohl také od věčnosti tento svět stvořit.*“³⁶⁵ Bůh totiž může učinit jenom to, co v sobě neobsahuje logický rozpor a tím právě pro Pospíšila věčné stvoření je,

poněvadž pomysl věčného světa zahrnuje v sobě znaky neshodné a nesdružené. Neboť co jest věčno, co jest bez počátku, nemůže býti učiněno, způsobeno, stvořeno. Poněvadž však o stvoření (jakožto samotném skutku) nemůže býti nejmenší pochybnosti, nemůže býti také nejmenší pochybnosti o jeho časovém vzniku. Svět jakožto bytost' z ničeho učiněná, stvořená, musil jednou vzniknouti, musil míti počátek. Vznik a počátek jest proto již v samém pojmu bytosti stvořené obsažen. Co však vzniká, co má počátek, musí vzniknouti, musí míti počátek v čase. Mysleti věc stvořením vzniklou jakožto věčně existující, zahrnuje v sobě kontradiktorický spor. Kdyby stvořený svět přese své stvoření byl od věčnosti, pak se mu zároveň a v témže vzhledě připisují vlastnosti, které se naprosto vylučují. Svět jakožto věčný nemá počátku, a jakožto bytost' z ničeho stvořená musí míti počátek. Ergo má počátek a nemá počátek zároveň a v témže vzhledě, což jest nemožno. Kdybychom tento počátek sebe více nazpět posuovali, přece ho nikdy nemůžeme od světa jakožto bytosti stvořené odmyslíti.³⁶⁶

Pospíšil se zde snaží postavit do protikladu termíny „stvoření“ a „věčnost“ podobně jak je to popisováno u Alberta Velikého ve Stöcklově článku, který Pospíšil uváděl jako jeden ze zdrojů: „*Das Hauptmoment, auf welches er sich hier stützt, ist die Zeitlichkeit der Creatur im Gegensatze zur Ewigkeit.*“³⁶⁷ Pospíšilův text se však nápadně podobá i jinému, který uvádí Albert Stöckl:

Das Geschaffene ist als solches etwas Hervorbrachtes, außer die göttliche Substanz Gesetztes. Es muß also in dem Augenblicke zu sein beginnen, in welchem es außer die göttliche Substanz gesetzt wird. Es ist unmöglich, diesen Anfang von dem Geschaffenen hinweg zu denken. So weit wir auch den Anfang zurücksetzen mögen, wegdenken können wir denselben von dem Geschaffenen nicht, ohne daß uns dasselbe aufhört, ein Geschaffenes, außer die göttliche Substanz Gesetztes zu sein. Die Anfangslosigkeit widerstreitet dem Begriff des Geschöpflichen.³⁶⁸

Proti Pospíšilovu textu lze vznést námitku, že totiž je potřeba přesněji rozlišovat svět jakožto věčný ve smyslu nestvořený a svět jakožto již vždy jsoucí, který se však s pojmem stvoření nevylučuje, protože den stvoření je vždy ten první, ač k dnešku je to dní nekonečně mnoho jakožto prostředních členů, nevylučuje se tím samotný počátek. Záleží tedy na tom, zda se uzná „bezpočátkovost“ jakožto atribut věčnosti. Ovšem pojem svět, jak bylo výše uvedeno, jakožto „*bytost' z ničeho stvořená*“ v sobě obsahuje dle Pospíšila i známku stvořenosti, totiž že má počátek.³⁶⁹ I kdyby se neuvažovalo o tomto počátku jako o prvním dnu, ale jen o tom, že svět má své bytí nikoliv prvotně od sebe (*a se*), ale z příčiny mimo sebe (*ab alio*), stále je svět principiatum, totiž to, co odněkud vychází či počíná své

³⁶⁴ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 694.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*, s. 694–695; kurzíva: autor.

³⁶⁷ A. STÖCKL, *Die Frage*, s. 556.

³⁶⁸ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 149.

³⁶⁹ Zde Pospíšil věrně následuje uvažování A. STÖCKLA: „Das Geschaffene ist ja Etwas, das nach seinem vollen Wesensbestande von Gott außer seine Substanz gesetzt ist. Ist es aber dieses, dann muß es in dem Augenblicke zu sein beginnen, in welchem es durch Gottes schöpferische That außer die göttliche Substanz gesetzt wird. Es ist uns ganz unmöglich, diesen Anfang von dem Geschaffenen hinwegzudenken. So weit wir auch den Anfang der Welt zurücksetzen mögen, wegdenken können wir ihn uns von dem Geschaffenen nie, ohne daß es uns aufhört ein Geschaffenes, außer die göttliche Substanz Gesetztes zu sein. Die Anfangslosigkeit widerstreitet nach unserer Anschauung dem Begriffe des Geschöpflichen als solchem“ *Die thomistische Lehre vom Weltempfange*, s. 355.

bytí. Počalo-li však něco být, muselo předtím (ve smyslu alespoň kauzální předchůdnosti) nebytí. Proto mít počátek je esenciální vlastností světa.³⁷⁰ Neříká se však, že tento počátek musí být časového rázu, jak je tomu při uvažování o věčnosti jakožto nekonečném časovém trvání. Proto se domníváme, že svět sice počátek v nějakém smyslu mít musí, uvažujeme-li jej jakožto jsoouco z ničeho stvořené, ale neznamená to nutně, že by to byl počátek v určitém čase, jak myslí Pospíšil. Tedy to, že se připisuje i odpírá světu počátek, není užito nutně „v témže vzhledě“ (in eodem respectu).

Tomáš podobný protiargument, jaký Pospíšil uvádí, však také zná: „*de ratione aeterni est non habere principium, de ratione vero creaturae est habere principium. Ergo nulla creatura potest esse aeterna.*“³⁷¹ Rozlišuje však v odpovědi *principium originis*, bez kterého stvoření být nemůže ve smyslu své účinné kauzality, a *principium durationis*, totiž časový počátek daného stvoření.³⁷²

Zde se zdá, že Pospíšil jakoby hned navazuje na na právě zmíněnou Tomášovu distinkci, protože specifikuje čas jakožto něco, co má nutně míru a co si nelze představit *sine principio durationis*. Proto nemůže být skutečný čas bez míry, tedy nemůže být čas bez omezení ani z jedné strany – z minulosti ani z budoucnosti.³⁷³ Jinými slovy: je-li ve světě čas, nemůže být bez míry a počátku trvání, protože pokud by svět byl bez počátku, byl by podobně jako Bůh bez počátku.³⁷⁴ Avšak tím by svět jakožto jsoouco konečné měl vlastnost nekonečného jsoouca, čímž by vznikl vnitřní rozpor,³⁷⁵ protože podle Pospíšila jsou všechny vlastnosti konečného jsoouca konečné a nekonečného nekonečné. Opět zde vidíme odkaz na radikální dělení nekonečnosti a konečnosti jako u Stöckla.³⁷⁶ Čas musí mít dle Stöckla nutně počátek, protože jinak by stál v rozporu sám se sebou jakožto něčím, co počátek a míru má.³⁷⁷

Na okraj je ještě třeba se vypořádat s otázkou nejen odvěčnosti, ale také dověčnosti (*aevum a parte ante et a parte post*).³⁷⁸ Zda totiž svět je od věků a zda může být do věků. Dle Pospíšila je to zcela jasné, že od věků být nemůže právě pro výše uvedené argumenty, které vyžadují aktuální nekonečnost

³⁷⁰ Na tomto místě je třeba uvést, že lze také uvažovat o světě, který je kauzálně zapříčiněn Bohem, ale přesto vždy již existující. Ukazuje se zde, že tento Pospíšilův argument neslučitelnosti bezpočátkovosti a světa platí pouze pro svět, který někdy počal existovat. Je-li však věčný a svůj počátek má v Bohu pouze kauzálně, není tento argument zcela průkazný. Vychází se zde totiž, že stvoření ve smyslu *creatio activa* je nějakým konkrétním činem v jednorázovém smyslu, kdy po tomto činu vzal svět svůj počátek. Uvažuje-li se *creatio activa* ve smyslu trvalé činnosti nebo finální příčinnosti, ztrácí tento argument svou sílu. Srov. T. ESSER, „Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Welterschöpfung“ in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, s. 403n.

³⁷¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, 3, 14, s. c. 8.

³⁷² Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, 3,14 ad s. c. 8.

³⁷³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 696.

³⁷⁴ „A jako vůbec není míry, kterou by se společně mohla měřiti bytost „a se“ a bytost „ab alio“, neměnitelná a měnitelná atd., tak není také měřítka společného, jímž by se trvání bytosti věčné, věčnost, a trvání bytostí časových, čas, mohl měřiti. Bytost buď jest věčná, aneb jest časová, a proto jest vyloučena a nemožna každá bytost, která by byla zároveň věčná a časová.“ J. POSPÍŠIL, *KV*, I, s. 190.

³⁷⁵ Srov. *ibid.*

³⁷⁶ Srov. kapitola 1.1.10.

³⁷⁷ „Wäre ferner die Welt anfangslos, ewig, so müßte die bis jetzt verfllossene Zeit eine der Wirklichkeit nach unendliche sein. Eine actu unendliche Zeit ist aber für's Erste ebenso undenkbar, wie eine actu unendliche Quantität überhaupt. Und für's Zweite wäre diese unendliche Zeit immer zu gleicher Zeit unendlich und nicht unendlich. Unendlich (der Wirklichkeit nach) wäre sie, weil sie ewig ist; nicht unendlich (der Wirklichkeit nach) dagegen wäre sie, weil sie ja immer vermehrbar ist und auch immer vermehrt wird durch folgenden Zeitmomente. Durch die Annahme der Ewigkeit der Welt verwickelt man sich daher auch in unlösbare Widersprüche mit dem Begriff der Zeit. Das Zeitliche kann nimmermehr ewig sein; es muß als Zeitliches einen Anfang haben.“ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 150.

³⁷⁸ *Ibid.*, s. 696.

v nějakém ohledu, v tomto případě aktuálně nekonečně dlouhé časové trvání. Ze strany dalšího trvání světa donekonečna však nic nenamítá proti tomu, že by to možné bylo, protože v každém aktuálním okamžiku je existence světa uzavřena přesně daným počátkem a aktuálním okamžikem. Mezi počátkem a současností by vždy uplynul určitý konečný čas, tedy ať se prodlužuje trvání světa sebedál, vždy je to trvání, které je aktuálně konečné, protože je ukončené současností, ač stále potenciálně postupující vpřed.

Trvání vyžaduje přechod z minulosti do přítomnosti a z přítomnosti do budoucnosti. Věčný čas by toto dle Pospíšila vylučoval.³⁷⁹ Věčností času by se totiž ztratila míra a čas by přestal být sám sebou, protože odstraněním tohoto přechodu by se připodobňoval spíše věčnosti.³⁸⁰

Ilustrujme to příkladem, když by se k dnešnímu dni připočetlo tisíc let, bylo by to více od počátku věčného světa? Zdá se, že ano, ale právě v tom, že k počátku světa nemůžeme žádnou mírou dosáhnout, tak se to vlastně zdá být stejně nekonečně daleko, čímž se tyto okamžiky dnes a za tisíc let v určitém ohledu rovnají: $\infty+1000=\infty$. Při srovnání různých letopočtů se vždy vychází od nějakého počátku. Některé se snaží zasáhnout počátek světa jako rok 0 a jsou vlastně absolutní, jiné letopočty se vztahují k určitému dějinnému bodu, a jsou tedy relativní (ve smyslu: vztažené) jako například letopočet křesťanský či muslimský. Ale vždy je tam snaha zachytit právě ten počátek. Je tedy i jakousi lidskou intuicí hledat počátek času v určitém zachytitelném a letopočtem udatelném počtu let.

Dále se Pospíšil zmiňuje, že svět, počal-li existovat, musel někdy přejít z potence do konu. Strukturálně je tento důkaz podobný předchozímu, protože odkazuje právě na nějaký bod počátku existence světa, kdy „předtím“ v uvozovkách svět nebyl. Musel „nejprve“ nebýt, aby potom mohl teprve být stvořen, uveden z možnosti do uskutečnění. Pokud by svět byl věčný, byl by věčným konem, čímž by byl Bohu postaven na roveň. A přechod do uskutečnění označuje Pospíšil jako přechod do času či časovosti.³⁸¹

Další důvod pro nemožnost věčného stvoření vztahuje Pospíšil k Boží transcenci. Právě časovostí se stvoření od Boha liší. Bůh přesahuje – transcenduje svět také právě tím, že jej celý pojímá v jediném věčném okamžiku, do kterého jsou zahrnuty sebedelší i sebekratší okamžiky časové. Zde se zvláště ukazuje Pospíšilovo chápání nekonečnosti, které přebírá zejména od Alberta Stöckla, že cokoliv je v jakémkoliv ohledu nekonečné, je nekonečné ve všech ohledech a takovým jsoucnem je pouze Bůh – *Unendlich der Wirklichkeit nach – infinitum in actu*. A cokoliv je konečného bytí jen v jediném ohledu, musí být konečné ve všech ohledech, a to je právě jakékoliv stvořené bytí. Ve stvoření je vše ukončeno. I když zůstává něco dělitelné či prodloužitelné do nekonečna, je to vždy jen nekonečno potenciální – *infinitum in potentia – Unendlich der Möglichkeit nach*.³⁸² Podle Tomáše Akvinského však je přípustitelná i aktuální nekonečnost v určitém ohledu, jako například nekonečnost časového trvání či nekonečnost projevující se v určité vlastnosti zejména při kontaktu lidského a božského jako například nekonečná velikost zásluh Krista Pána či důstojnost Panny Marie – Matky Boží, která nekonečně převyšuje důstojnost všech andělů a svatých. I pro uznání tohoto nekonečna aktuálního v určitém (*infinitum secundum quid*) ohledu Tomáš nemá obtíž s hypotetickým uznáním věčného stvoření, ale pro Pospíšila to činí překážku nepřekonatelnou: „*Bůh jest bytostí nekonečná, svět*

³⁷⁹ Srov. J. POSPÍŠIL, *KV*, I, s. 186–187.

³⁸⁰ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 695.

³⁸¹ *Ibid.* s. 695. Je zde uveden také odkaz na Bonaventuru: „In II. lib. Dist. 1 qu. 2“. Stejně místo cituje také článek *Die Frage*, s. 131 v pozn. 2. Nezdá se však, že by Pospíšil z Bonaventury nějak výrazně a přímo vycházel, ale že spíše pouze zmínil odkaz na něj.

³⁸² Srov. kapitola 1.1.10.

však bytosť konečná. Co jest však nekonečno, nemůže býti konečno, a co jest konečno, nemůže býti nekonečno. Kdyby však nejen Bůh, nýbrž i svět byl bez počátku, pak by bytosť nekonečná a konečná měla vlastnost bezpočátečnosti společnou. A „infinitum“ a „finitum“ bylo by úplně ztotožněno, což jak zákonu „kontradikce“, tak i zákonu „vyloučeného třetího“ odporuje.“³⁸³ Poté Pospíšil jako již vícekrát upozorňuje, že mezi Bohem a světem je podobnost jediné ve smyslu analogickém. Tak také věčnost ve smyslu věčného časového trvání je stejně jenom analogií k věčnosti Boží. Také ukazuje Pospíšil na rozdíl mezi činností imanentní a ekonomické Trojice, kdy vnitřní život Božský (život Nejsvětější Trojice) probíhá ve věčnosti, zatímco Boží působení navenek probíhá vždy v čase a bez času ani není možné. Existuje-li totiž se stvořením (*creatio passiva*) zároveň čas, je tento čas nutně doprovázející známkou veškeré Boží činnosti navenek. Ačkoliv je vnitřní i vnější Boží činnost entitativně vždy v Bohu samém, terminativně se vnější činnost vztahuje ke stvoření a dalšímu Božímu působení v něm vždy se známkou časovosti, která je od počátku stvoření vlastní. Naproti tomu terminativně vnitřní Boží činnost (tj. vzájemné vycházení Osob Nejsvětější Trojice) je věčnou činností nedělitelnou a časově nedeterminovanou.³⁸⁴

Dvojici pojmů entitativně a terminativně užívá i A. Stöckl, když mluví o stvoření jako vždy již jsoucím Božím úradku uskutečněnému však ve své existenci až v čase: „*Entitativ ist die Schöpfung ewig, terminativ ist sie zeitlich.*“³⁸⁵

Činí nám značné problémy uvažovat o nějakém „předtím“, když tehdy nebyl čas, který je se světem spojen. Pospíšil užívá rozlišení času *skutečného*, který je spojen s časovým trváním a času *imaginárního*, když právě popisujeme logickou předchůdnost mimo čas nebo když užíváme výrazy jako „před stvořením světa“.³⁸⁶

Posledním argumentem totiž, který proti možnosti věčného stvoření Pospíšil uvádí, je, že když hledáme okamžik stvoření světa a položíme-li jej do jakéhokoliv okamžiku, vždy již nastal předtím, tedy se nám posouvá donekonečna a vůbec nemůžeme říci, že by někdy byl svět stvořen, protože již vždy byl. Tak by vlastně padala jakákoliv nauka o stvoření a zbyla by pouze nauka o zachovávání světa (*de conservatione mundi*) do určité míry podobná Aristotelově názoru o Prvním hybateli,³⁸⁷ a takový stav Pospíšil popisuje následovně:

Kdyby svět byl od počátku, nebyl by mohl nikdy stvořením vzniknouti. Poměr Boha ke světu záležel by toliko v jeho zachovávání. Neboť tím právě liší se stvoření světa od jeho zachovávání, že ono jestotu světa klade či působí, toto však již svět jakožto existující předpokládá a toliko ji v existenci udržuje. Kdyby svět byl od počátku, nebyl by Bůh jeho Tvůrcem, nýbrž toliko Zachovavatelem. V tomto případě nedal by se mysliti žádný okamžik, v němž by Bůh tvůrčí moc mohl jeviti.³⁸⁸

Velmi podobně se vyjadřuje opět také A. Stöckl:

Denn die Schöpfung unterscheidet sich dadurch von der Erhaltung, daß sie durch die Schöpfung das sein gesetzt wird, während die Erhaltung das Sein voraussetzt. Wäre also die Welt ewig, so wäre ihr Sein nie gesetzt; es wäre ja ewig da. Die ganze Wirksamkeit Gottes auf die Welt würde sich somit auf

³⁸³ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 696.

³⁸⁴ Srov. *Ibid.*, s. 696–697.

³⁸⁵ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 155.

³⁸⁶ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 697.

³⁸⁷ Srov. *Ibid.*, s. 698.

³⁸⁸ *Ibid.*

die Erhaltung allein beschränken; eine schöpferische Tätigkeit im eigentlichen Sinne dieses Wortes gäbe es nicht mehr.³⁸⁹

Pokud bychom stvoření uvažovali jako akt položený v určitém čase či jako činnost jevící se určitou dobu, bylo by zřejmě nutné uvažovat o čase stvoření jako o čase určitém, že totiž od tohoto času uběhl určitý konečný počet dní a uvažovalo by se tak o *principium durationis*. Pokud ovšem by bylo možné v zachovávaní světa spatřovat aspekt *principium originis*, bylo by možné i toto pouhé zachovávaní považovat i za stvoření v tom slova smyslu, že se jedná o kauzální počátek světa. Je však třeba přiznat, že v tomto ohledu je obtížné spatřovat Boha jako kauzální příčinu světa a mnohem snáze by se vysvětloval Bůh jako příčina světa ve smyslu finálním podobně jak je tomu u Aristotelova Prvního hybatele.

3.3.3 Věčné stvoření není nutné

Na stranách 700–707 v *Kosmologii* uvádí Pospíšil argumenty proti nutnosti věčného stvoření.³⁹⁰ Souhrn devíti argumentů je složen z argumentů takřka doslovně tiše převzatých z jiných publikací, jak jsme mohli při srovnání s uvedenými prameny postupně objevovat. Nejvíce argumentů Pospíšil přebírá z díla Michele De Maria *Philosophia peripatetico-scholastica*, a to 5 ze 14 argumentů. Dva argumenty přebírá zřejmě ze Stöcklovy knihy *Lehrbuch der Philosophie* a dva z jeho článku *Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik* v periodiku *Der Katholik*.³⁹¹ V následující tabulce jsou uvedeny argumenty souhrnně s odkazy na příslušné prameny.

Argument (dle Pospíšilovy <i>Kosmologie</i>)	Obsah argumentu a jeho vyvrácení	Pramen argumentu; odkaz na Tomáše Akvinského ³⁹²
1, s. 700	Bůh je od věčnosti Tvůrcem. To by nemohl být, kdyby svět stvořil v čase. Avšak je třeba rozlišovat mezi věčnou tvůrčí mocí a termínem této moci, který však v čase být může.	De Maria, arg. 1, s. 324
2a, s. 700–701	Tvůrčí moc je věčná, nemůže proto být bez věčného účinku. Avšak to platí jedině, je-li to činnost nutná, stvoření je však činnost svobodná.	De Maria, arg. 2, s. 325 (CG, II, 35, 3)
2b, s. 701–702	Účinek musí mít svou dostatečnou příčinu. Protože tvůrčí moc je dostatečnou příčinou stvoření, musí být stvoření od věčnosti nezbytné. Avšak i zde toto platí jedině o činiteli nutném, nikoliv svobodném.	De Maria, arg. 3, s. 326 CG, II, 35, 4; QDP, q. 3, a. 17, ad 4
3, s. 702	Účinkující příčina začínajíc působit přechází z potence do konu. To však u Boha není možné, proto musí být	De Maria, arg. 5, s.

³⁸⁹ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 149–150.

³⁹⁰ Je pozoruhodné, že v tomto sledu pokračuje argumentace též u A. STÖCKLA: „Wir müssen nun noch einige andere Gegen Gründe aufführen, welche von solchen vorgebracht werden, die zwar die Schöpfung der Welt zugeben, aber der Ansicht sind, die geschaffene Welt müsse nothwendig ewig sein.“ *Lehrbuch*, II, s. 154–155.

³⁹¹ Srov. A. STÖCKL, *Die Frage*.

³⁹² Je-li odkaz v závorce, vyskytuje se pouze u pramene, Pospíšil jej necituje. Není-li odkaz v závorce, vyskytuje se v obou textech.

	stvoření odvěčné. Avšak součástí stvořitelského díla je i svobodné rozhodnutí o době stvoření, proto tvůrčí kon je v Bohu od věčnosti, termín tohoto konu však až v daný čas.	327 ³⁹³ <i>QDP</i> , q. 3, a. 17, ad 12
4, s. 702–703	Bůh je nezměnitelný, proto stvoření v čase by v něm učinilo změnu, tedy musí být věčné. Avšak je třeba rozlišovat vztah ke stvoření logický a věčný (reálný). Zatímco svět zcela závisí na Bohu ve své skutečnosti (realitě), Bůh se vztahuje ke světu jakožto k dílu v daný čas učiněnému, bez tohoto by rovněž byla nemyslitelná další Boží činnost ve světě. Bůh stvořením vstoupil ve vztah ke světu, sám se však vnitřně ontologicky nezměnil.	Stöckl, <i>Lehrbuch</i> , II, s. 155, argument b)
5, s. 703	Moudrost Boží velí činit to nejlepší a nejdokonalejší. Protože věčný svět je dokonalejší, musil být takto stvořen. Avšak tato námitka vede k výše odmítnutému optimismu. ³⁹⁴	Stöckl, <i>Lehrbuch</i> , II, s. 155, argument c) ³⁹⁵
6, s. 703–704	Kdyby Bůh stvořil svět až v čase, byla by jeho dobrota bez účinku, neboť by ji neměl komu projevovat. Avšak Bůh je sám sobě dostatečným termínem své dobroty, nepotřebuje nutně stvoření, aby měl komu prokazovat dobro.	De Maria, arg. 10, s. 329–330 <i>De coelo et mundo</i> , lib. 1, lect. 6 + Augustin, <i>De Genesi contra Manichaeos</i> , lib. I, c. 2, n. 3.
7, s. 705	Kdyby měl čas počátek, bylo by jeho nebytí dříve než jeho bytí a kdyby měl konec, bylo by jeho nebytí později než jeho bytí. Protože dříve a později se nedá myslet bez času, musel čas již být i když nebyl. Aby se tomuto vyhnulo, musí být čas věčný. Avšak ono dříve v čase a dříve „před“ časem není řečeno <i>univoce</i> , a proto je možné ono dříve „před“ časem uvažovat ve smyslu logické posloupnosti času imaginárního.	Stöckl, <i>Die Frage</i> , arg. 2, s. 564–565 (<i>CG</i> , II, 36, 7)
8, 705–706	Co vzniká, muselo být dříve v potenci (možnosti). Aby však svět mohl vzniknout, musela být nějaká jeho materie. Ta však nemůže být sama bez formy. Proto svět nemohl mít počátek v čase, ale musí být věčný. Tento argument obsahuje v sobě klam ekvivokace,	Stöckl, <i>Die Frage</i> , arg. 3, s. 565–566 <i>CG</i> , II, 34, 4; <i>STh</i> , I, 46,

³⁹³ Pospíšil částečně zasahuje také myšlenky z De Mariova 11. argumentu, s. 330–331.

³⁹⁴ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 678–687.

³⁹⁵ Zde sice Stöckl odkazuje na Boží dobrotu, ale nikoliv v tom smyslu jako Pospíšilův 6. argument, že by tvorstvo bylo termínem této dobroty, ale ve smyslu 5. argumentu, že totiž věčný svět je dokonalejší než časný. Pospíšil však tento argument rozvádí jen na pár řádcích.

	neboť potence, která spočívá v materii je potence pasivní, zatímco potence, ve které byl svět „před“ svým stvořením je aktivní potence Boží stvořitelské činnosti.	1.
--	--	----

Tabulka č. 9: Pospíšilovy argumenty proti věčnému stvoření. Zdroj: Autor.

Souhrn výše uvedených argumentů se zdá být spíše určitým prostředím či pozadím, do kterého byla zasazena předchozí pasáž věnovaná logické rozpornosti pojmu věčného stvoření. Poněvadž je však z oné pasáže zřejmý Pospíšilův postoj k tématu, je tato série argumentů pro věčné stvoření uváděna jen jakoby z povinnosti, o čemž snad může svědčit i jejich prosté přebrání z jiných publikací.

3.4 Zhodnocení Pospíšilova rozboru pojmu věčného stvoření

V otázce možnosti věčného stvoření se Josef Pospíšil odklání od stanoviska Tomáše Akvinského nikoliv pro malou přesvědčivost jeho důvodů, ale podle našeho názoru pro jiné chápání nekonečnosti, které je s věčným časovým trváním spojeno. Pospíšil se snaží na rovině esenciálních vlastností pojmu stvoření ukázat, že tento pojem je s věčným trváním (myšleno *aevum ex parte ante*) zcela neslučitelný. Poněvadž se nejedná o závěr, ke kterému dochází na základě víry, ale má za to, že je to závěr učiněný na základě logického rozboru pojmů, je pro něj popírání věčného stvoření možné provést i stringentním důkazem, jak uvádí i mnoho autorit: „[...] stvoření světa v čase jest nejen článkem víry, nýbrž i výsledkem vědeckého poznání [...]“³⁹⁶ Jedna z Pospíšilem uvedených autorit – Albert Stöckl – se vyjadřuje velmi obdobně: „*Der Anfang der Welt ist nun folglich nicht ein reiner Glaubensartikel, sondern er ist auch ein wissenschaftliches Resultat, das als solches durch streng apodictische Beweise erzielt ist.*“³⁹⁷

Téma času a téma nemožnosti aktuální nekonečnosti stvoření jsou důležitým bodem při hodnocení Pospíšilova rozboru pojmu věčného stvoření. Třetím tématem jsou potom důsledky navazující na Boží transcenci vůči světu. Tato tři témata budou níže jednotlivě pojednána.

3.4.1 Čas není bez počátku a míry

Časovost stvoření se projevuje mírou či určitostí časových okamžiků, které v interakci stvořených subjektů figurují. Bez časového plynutí, které provází jednotlivá stvořená jsoucna od jejich počátku do konce, není možné tato jsoucna uvažovat. Uvažovat je v bezčasovém horizontu jako abstrahované od času je to samé jako uvažovat je v jejich obecnosti, čímž však ztrácejí svou aktuální a konkrétní existenci. Existovat tedy nejen pro Pospíšila ale pro celou aristotelsko-tomistickou hylemorfistickou tradici znamená aktuálně být a zároveň být v určitém čase. Pospíšil však pro to, aby daná věc mohla existovat, také vyžaduje určitý moment či proces jejího vzniku. Nevznikla-li nikdy věc v čase, potom neexistuje, protože věčnost jakéhokoliv stvořeného jsoucna odporuje axiomu o nemožnosti nekonečného časového trvání, které souvisí s Pospíšilovým chápáním aktuální nekonečnosti, která je připisovatelná pouze Bohu jakožto jsoucnu ve všech ohledech dokonalému a nekonečnému v kontrastu ke všem jednotlivým věcem, které jsou vždy a ve všech ohledech aktuálně konečné.

³⁹⁶ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 694. Za „vědecké“ poznání je zde pokládáno nikoliv přírodovědecké poznání, které je schopné uvádět pouze aposteriorní argumenty ohledně časovosti světa, čímž nemůže samotnou jeho časovost přesáhnout a obsáhnout, ale spíše rozumové uvažování vlastní filosofickému dokazování, které právě od časovosti může abstrahovat.

³⁹⁷ A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II s. 149.

Čas bez počátku není pro Pospíšila možný, protože mu chybí míra. Nespokojí se s tím, že by se nekonečný časový úsek uchopil za svůj počátek a současný konec, protože tak nedostává uchopený časový úsek žádnou měřitelnost, což se zejména projeví tím, že každý přidaný okamžik k tomuto úseku se v dané nekonečnosti utápí, čímž se určité měřitelné úseky času v onom nekonečném neměřitelném ztrácejí a znehodnocují, jako by vlastně ani nebyly.³⁹⁸ Nezdá se nám, že by šlo komukoliv o zachraňování toho či onoho našeho okamžiku, aby nezapadl do oceánu nekonečné věčnosti, ale o esenciální vlastnost času, že totiž čas je spíše navíjení okamžiků než průběh či plynutí, které by přicházelo a odcházelo. **Čas přichází a odchází jinak. Přichází jako budoucnost k přítomnosti potenciálně otevřená, odchází jako minulost v přítomnosti determinovaná.** Dívat se na budoucnost a minulost stejně by znamenalo popírat plynutí, přestože kdybychom jej všemožně tvrdili a dokazovali, neboť mezi tím, co již uplynulo a ještě neuplynulo, by nebyl rozdíl. Zatímco budoucnost ještě nepřišla, neznamená to, že minulost odešla. Minulost zůstává v jakési paměti. Ať již je to paměť vztažená k rozumu rozumných tvorů či smyslová paměť živočichů či určitá dynamika fyzikálního světa popisovaná energetickými stavy těles či nejdrobnějších částic.³⁹⁹ Tato „paměť“ tvoří jakési referenční body při popisu světa v daných okamžicích, že totiž je tyto body za co uchopit, že máme určitou míru, podle které měříme minulý uplynulý čas. Kdyby byl čas věčný, nebylo by možné se vztahovat ke všem okamžikům s určitou mírou, protože by byly nekonečně daleko, což zejména platí o okamžiku či době stvoření samotného (*creatio activa*). Pokud by se stvoření považovalo za nastalé v určitém okamžiku a nikoliv jako trvalé tvůrčí Boží působení na svět ve smyslu *conservatio mundi* nebo za pouze logicky předchůdné věčnému světu, byl by Pospíšilův názor o nemožnosti věčného stvoření v tomto ohledu podle našeho soudu správný.

Avšak je zde důležité zmínit, že toto uvažování o čase je vždy jaksi až aposteriorní, a tak se nezdá být zcela vyčerpávající a apodiktickou odpovědí na hlavní otázku, zda je věčné stvoření možné samo o sobě, poněvadž při všech úvahách vycházíme z času jako z něčeho, co je ve světě již přítomno jako jeho součást a uvažovat o věčnosti celku světa na základě stvořených jsovcen jakožto toliko částí celku už byla odmítnuta i u Tomáše.⁴⁰⁰ Pokud uvažujeme o čase jakožto součásti světa, vždy je ve vztahu ke jsovcům ve světě a nestojí tak mimo svět jako takový. Všechny úvahy o čase tak nepostihují svět v jeho celistvosti, protože i čas je pouze součástí světa. Ale na druhou stranu zvažme, v jakém smyslu by byl čas částí světa, protože není částí světa tak, jako například jednotlivá tělesa. Čas je totiž přítomen ve světě všude, a proto se nedá o něm uvažovat jako o jednotlivé substanci jako části světa. Pokud je něčím aktuálně jsovcím a není substancí, nabízí se, že by byl akcidentem, jak to odpovídá aristotelským kategoriím. Zároveň však není takovým akcidentem, který by věc nemusela mít. Zatímco některé akcidenty věc mít může a nemusí, časové určení musí mít vždycky. Časové určení může být nahodile (akcidentálně) takové či onaké, ale že vůbec musí vždy být, to se nám jeví být jakýmsi *proprium* všeho stvořeného jsovcem. Pokud by nějaké jsovcem toto *proprium* času postrádalo, nemohlo by reálně existovat. Čas tedy doprovází každé reálně existující jsovcem ve stvořeném světě, a tak se o čase nedá hovořit jako o pouhé části světa, a i z tohoto důvodu bychom Pospíšilovo

³⁹⁸ „[...] má každý čas určitý počátek. Neb není možno si mysliti nekonečného postupu z minulosti do přítomnosti a z přítomnosti do budoucnosti bez počátku. Kdyby neměl čas počátku, pak by bylo v řadě tohoto postupu zahrnuto nekonečné číslo okamžiků přítomných, jež navždy zapadly do minulosti, což jest však nemožno. [...] Trvání věcí nahodilých není tedy možno mysliti si od věčnosti. Každý čas musí tedy míti počátek.“ J. POSPÍŠIL, *KV*, I, s. 187.

³⁹⁹ Různé ve fyzice uvažované energie dávají poznat, že v minulosti byla tato energie nějak nabyta, že současnému stavu něco předcházelo. Potenciální energie v mechanice či elektrický potenciál ukazují, že byl nějaký stav, kdy byla tato energie nabyta. Podobně kinetická energie se projevuje v setrvačnosti, která vypovídá, že probíhá nějaký pohyb.

⁴⁰⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QDP*, 3, 17, co.

uvažování o nemožnosti věčného stvoření považovali za správné, neboť úvahy o čase se proto vztahují na jakékoliv stvořené jsoucno.

3.4.2 Všestranná aktuální ukončenost stvořeného světa

Že Pospíšil nepřipouští věčné stvoření, vysvítá také z jeho chápání nekonečnosti, které ostře po vzoru Alberta Stöckla rozlišuje jsoucno esenciálně konečné a nekonečné. Je-li Bůh Stvořitelem všeho, co mimo něj je, je také Stvořitelem času. Je-li čas něčím stvořeným, je nutně aktuálně konečný, ač se tím neříká, že není potenciálně otevřen k nekonečně mnoha dalším zítřkům.

Jinou obtížnou otázkou, která by spadala spíše do theologie, je to, jak může Bůh být stvořitelem času, když by sám v čase nebyl. Alespoň nastiňme řešení, které by z hlediska trinitologie připadalo v úvahu, že vycházení Božských Osob (Syna z Otce a Ducha Svatého z Otce a Syna) je vlastně také provázeno jakousi logickou postupností, která by se snad mohla považovat za základ pro časovou posloupnost ve stvořeném světě.⁴⁰¹

Rovněž je třeba se zmínit o různých aspektech nekonečnosti, které se ukazují vzhledem ke stvoření a k času a které jsou analogicky stopami (*vestigia*) Boha jakožto jsoucna nekonečného. Uvažujeme-li o čase, který je pro nás těžko uchopitelný a nemá příliš jasné referenční okamžiky, může se nám zdát jako nekonečný. To se týká pradávnych dob, které jsou pro nás právě pro jejich těžkou uchopitelnost a popsateľnosť jakoby nekonečně daleko. Ovšem podobně těžko uchopitelné a nekonečně dlouhé jsou pro nás okamžiky, kdy se „nic neděje“, kdy prožíváme nudu, která je jakousi absencí referenčních okamžiků, kdy bychom zaznamenali nějakou změnu, případně můžeme uvažovat také o jakési opět zdánlivé nekonečnosti trvání stereotypů v životě. Vzhledem k budoucnosti se upíná k věčnosti naděje, že budoucí doba bude mít v určité žádoucí podobě nekonečné trvání, přičemž může jít o politickou naději, že jednou trvale „bude líp“ nebo že budeme „se Sovětským svazem na věčné časy“, ale může se také jednat o eschatologickou náboženskou představu věčného blaženého života, kdy kýžený rajský stav provází nekonečné trvání určitých radostí a absence strastí. Nekonečnost vzhledem k času je ovšem nejen z hlediska nekonečného trvání, ale také z hlediska nekonečné dělitelnosti, kdy určité údobí může být děleno na stále menší a menší jeho části. Je však třeba říci, že všechny tyto aspekty nekonečnosti vzhledem k času jsou v souvislosti nikoliv s nekonečností aktuální, ale potenciální, jak ostatně odpovídá Pospíšilovu rozčlenění nekonečnosti.⁴⁰²

S ohledem na Pospíšilův na přemnoha místech přítomný akcent zaměřený proti pantheismu a materialismu také zmiňme to, že stvořený svět je ve všech ohledech konečný v kontrastu k Bohu, který je ve všech ohledech nekonečný. V materialismu ukazuje, že nedostatečně vysvětluje, proč je svět zrovna takový, jaký je, a proč je v pohybu a ne spíše v klidu, odkud se bere a zda-li někam směřuje pohyb ve světě, který by ve své podstatě byl nekonečný a věčný.⁴⁰³ Rovněž také složenost a podmíněnost materie je dle Pospíšila s věčností a nekonečností, kterou jí materialismus přikládá, neslučitelná.⁴⁰⁴ Proti pantheismu potom zdůrazňuje, že pokud se hmotnému světu připisují určité aspekty božství a tím také nekonečnosti, dospívá do stejných aporií, jaké ukazuje v případě

⁴⁰¹ „Čas je proto určitým způsobem v Bohu. Jeho základem je jednota v rozličnosti identit trojičních osob. Náš čas má tudíž svůj poslední kořen ve vnitrobožských meziosobních a osobotvorných vztazích. Ono tomu ani nemůže být jinak, protože hovořit o osobě bez určité příběhovosti je protimluv. Jistá forma transcendentní časovosti a příběhovosti v Nejsvětější Trojici je nutná také proto, abychom vůbec mohli smysluplně hovořit o božských osobách.“ C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*, s. 55.

⁴⁰² Srov. kapitola 1.2.4.

⁴⁰³ Srov. J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 129–131.

⁴⁰⁴ Srov. *Ibid.*, s. 607.

materialismu, zvláště však je pro něj nepřijatelné u hmoty, která je esenciálně konečná vůbec nějaké božské a tedy nutně nekonečné vlastnosti připustit, poněvadž aktuálně nekonečné stvořené jsou považuje za logicky vnitřně rozporný pojem.⁴⁰⁵

3.4.3 Transcendence Boha vůči stvoření

Pospíšil vyvozuje časovost stvoření také z toho, že Boží činnost je jiná ve smyslu imanentním a jiná ve smyslu transcendentním:

Kdykoliv Bůh mimo sebe na venek působí, klade účín, jenž se liší věcně, bytně a transcendentálně od Boha samého. A proto i mezi trváním Božským a trváním stvořeného světa musí býti transcendentální rozdíl.⁴⁰⁶

Boží účinek na venek se od Boha samého liší, jak bylo uvedeno, „věcně, bytně a transcendentálně“. Věcně (reálně) se liší od Boha, že tento účinek není Bohem samotným, ale jeho činností ve světě. Působí tak něco, co sice se od Boha liší, ale zároveň je to s ním kauzálně spjata. Tak například nauka o milosti hovoří o Bohu samém jakožto milosti nestvořené, o Božím působení ve světě jakožto o milosti stvořené. Působí-li něco, co sice působí z mandátu Božího, ale samo Bohem není, jde rovněž o něco, co se od Boha bytně (esenciálně) liší.⁴⁰⁷ Toto něco stvořené ovšem musí mít vlastnosti stvořeného, čímž se od Boha samého liší transcendentně zejména právě tím, že není aktuálně nekonečné ve všech ohledech jako Bůh, ale je již nějak specifikované, omezené, konečné. Je-li vše, co Bůh navenek působí konečné, je konečný i čas, který veškeré toto působení doprovází a kumulace sebevíc konečných působení ještě nedává vzniknout aktuální nekonečnosti ve smyslu věčnosti tohoto působení vzatého jako celku.⁴⁰⁸

Co má tedy činnost Boží vnitřní a vnější vůbec stejného? Jedna činnost má vlastně dvojí bytí: první jakožto věčný Boží úradek, jsoucno inherující na Božím intelektu, druhé bytí je potom v účinku samotném jakožto stvořené účinné příčině. Účinek ve stvoření může být jedině rázu konečného, a proto účinkující příčina musí být také rázu stvořeného a konečného, neboť nekonečná příčina by měla nekonečný účinek. Příčina je tedy v Bohu ve svém základu vždy obsažena *entitativně*, v účinku je přítomna *terminativně* v čase svého působení jakožto v předmětu, na kterém vykonává svou činnost. Tak vnější Boží činnost jako úradek v Boží mysli je věčná, v účinku ve stvořeném světě je vždy spjata s určitým časem.⁴⁰⁹ Toto rozlišení se může pravděpodobně opírat o texty Alberta Stöckla uvedené výše.⁴¹⁰

Zmíněný rozdíl se projevuje ve vztahu Boha jakožto ve všech ohledech dokonalého jsoucna a světa, který je vždy již nějak určen a omezen, je jiný než vztah mezi jednotlivými jsoucnými navzájem. Tato

⁴⁰⁵ O pantheismu: „Bůh má takto vlastnosti nekonečnosti a konečnosti, nezbytnosti a nahodilosti, absolutnosti a podmíněnosti atd., což zákonu kontradikce z konců se protíví.“ *Ibid.*, s. 291, srov. s. 285–290.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, s. 696. Slovo „transcendentálně“ užívá Pospíšil ve smyslu „transcendentně“. O Boží věčnosti: „Božská věčnost jsouc jen čistou přítomností jest celá ve veškerém svém rozsahu i sebe menším a kratším okamžiku přítomném úplně soustředěna.“ *Ibid.*, s. 696–697.

⁴⁰⁷ Srov. V. WOLF, *Syntéza víry*, s. 119.

⁴⁰⁸ Aby Bůh „[...]“ působil nějaký účín mimo sebe od věčnosti, jest zcela nemožno“ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 697.

⁴⁰⁹ „V tom právě záleží podstatný rozdíl vnitřních činností Božských, v nichž život Božský (život nejsvětější Trojice) záleží, a činností zevnitřních, jimiž Bůh mimo sebe na venek působí, že ony náležející k samé podstatě Božské jak entitativně – svou bytností, tak i terminativně – svým předmětem, k němuž směřují, – jsou v Bohu od věčnosti, kdežto tyto (činnosti vnější), ačkoliv jsou entitativně rovněž s podstatou Božskou tožny a proto také věčny, svým termínem či účinem se od podstaty Božské liší a proto také do času spadají.“ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 697–698.

⁴¹⁰ Srov. A. STÖCKL, *Lehrbuch*, II, s. 155, srov. kapitola 3.3.2.

nerovnost vztahu je důvodem pro to, aby se mohlo tvrdit, že jsoucna stvořená jsou ve vztahu k Bohu nutně, zatímco Bůh je ve vztahu k nim svobodně, avšak není ve vztahu k nim svobodně od určité doby, ale je ve vztahu k nim ve své věčnosti neměnně vždy. Změna, kterou tato jsoucna ve světě procházejí, je v tomto věčném vztahu již vždy obsažena s referencí na to, kdy ve světě změna ve jsoucnu proběhne.

Proč ovšem musí být Bůh transcendentním jsoucnem, které není srovnatelné s jinými jsoucnými ve stvořeném světě? Jedná se právě o naprostou jinakost Boha, který přestože je ve světě svými účinky všude a vždy přítomen, přesto není světem pohlcen, protože redukce Boha na celek světa by byla redukcí nelegitimní, která by jej zbavovala jeho nutných vlastností nekonečnosti, dokonalosti a nepodmíněnosti, které mu jakožto prvnímu jsoucnu nutně náležejí.⁴¹¹ Kdyby Bůh zmíněné vlastnosti neměl, nebyl by Bohem a tvorstvo by nemohlo být tvorstvem. Zároveň by vyvstávaly otázky, se kterými je konfrontován pantheismus a materialismus, jak bylo uvedeno v předchozí kapitole. K dvojicím protikladů nahodilost x nutnost, podmíněnost x absolutno, konečno x nekonečno, tak můžeme přidat také transcendence x imanence.⁴¹² Ale protože stvořený svět se jako celek nalézá v časovosti, je Bůh transcendentní i k této časovosti jako takové svou věčností, kterou veškerý čas přesahuje:

A proto se vlastnost' Božské věčnosti rovná každému času, jak nejdelšímu tak i nejkratšímu, spolubytující s ním od počátku do konce. Co se však času týká a jeho poměru k věčnosti, spolubytuje čas s celou věčností, ale nespolubytuje s ní od věčnosti.⁴¹³

Čas je tedy jednou z charakteristik, která je vlastní (*proprium*) stvořenému jsoucnu a kterou se liší od Boha, jenž svou věčností sice jakýkoliv čas jednotlivě i v celku přesahuje, avšak naopak tomu tak není, že by čas i sebedelší mohl v sobě obsáhnout Boží věčnost, která je aktuálně nekonečná.

Jsme toho názoru, že v tématu neslučitelnosti konečných a nekonečných vlastností v jednom jsoucnu se Josef Pospíšil věrně držel svého pojetí konečného a nekonečného jsoucna, a proto transcendenci Boha vůči stvoření a Boží věčnosti vůči jakémukoliv času považoval za logický důsledek.

⁴¹¹ Srov. k tématu transcendence: R. CARDAL, *Teodicejní aggiornamento. Moderní reinterpretace tomistického pojetí Boha*, s. 43–50.

⁴¹² Srov. J. POSPÍŠIL, *KV*, I, s. 190.

⁴¹³ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 697.

Závěr

Napříč dílem Josefa Pospíšila jsme se zaměřili na rozbor těch témat, která se nám po důkladném prostudování jevila nejvíce jako jeho vlastní přínos. Ostatní témata, ve kterých se nikterak nelišil od soudobého novotomismu, jsou sice také přínosem tím, že je prezentoval v češtině, ale námi vybraná témata nesou v sobě zřetelnější stopu jeho vlastního zásahu. Vybrali jsme tedy téma *nekonečno, svobodná vůle a časovost stvoření*, jak to odpovídá třem hlavním kapitolám této práce. V těchto tématech nalézáme u Josefa Pospíšila jiné řešení, než odpovídá klasické tomistické tradici zejména v jejím dominikánském provedení.

V první části jsme se zabývali otázkou nekonečna. Vzhledem k tomu, že touto otázkou se zabývala filosofie od svých počátků, bylo vhodné zmínit alespoň některé myslitele, kteří se nekonečnem zabývali. Tak jsme uvažovali o Anaximandroví, jehož *ἄπειρον* vyjadřuje důležitou vlastnost nekonečna či neomezena, totiž absenci limitů. Dále jsme zmínili Zenónovy aporie, které ukazují problematiku nekonečné dělitelnosti. Ta je uchopitelná dle Aristotela pouze za své termíny, přičemž vždy je třeba mít na paměti, že se jedná o nekonečnost toliko uskutečnitelnou, možnou, potenciální. Vlastní Aristotelovo uvažování o nekonečnosti směřuje k nekonečnosti času, veličin a čísel (počtu a kvantity) a k absenci limitů. Vlastnostmi nekonečna je, že není možné postupně jej projít ani proniknout nebo je možné jej donekonečna zvětšovat či dělit. Aristotelés odpovídá negativně na otázku, zda může existovat nějaká aktualizovaná složená podstata. Tím dává odpověď na to, že není možné, aby bylo aktuálně nekonečné hmotné jsooucnem, neboť jeho rozměry by jej určovaly všude a zároveň nikde. Přesto však na nekonečno aktuální nerezignuje a uznává, že při odstranění složenosti může něco být aktuálně nekonečného. Aktuální nekonečno je přiznáno prvnímu hybateli jakožto nekonečné příčině pohybu ve světě, jehož trvání je však považováno také za nekonečné. Kromě aktuálního nekonečna Aristotelés tvrdí, že nekonečnost lze složeným jsooucnům přiznávat ve smyslu potenciálním, že mohou být donekonečna zvětšována a dělena.

Tomáš Akvinský přebírá Aristotelovo pojetí nekonečna aktuálního a potenciálního. Dodává však i jiný pohled na dělení typů nekonečnosti. Tak *infinitum modo privative* (nekonečno privativní) je to, čemu sice vlastní je mít limity, ale jsou mu vzaty či posunuty stále dále. Tato nekonečnost se týká kvantity. Naproti tomu *infinitum modo negative* (nekonečno negativní) vůbec žádné limity nemá a mít nemůže. Tato negativní nekonečnost je predikovatelná jedině Boží podstatě. Vystala ovšem otázka, zda nemůže být negativní nekonečnost přisuzována v aktuálním smyslu i nějaké vlastnosti stvořených jsooucnem, v nějakém ohledu (*infinitum secundum quid*). Bohu totiž náleží aktuální negativní nekonečnost přímo z jeho podstaty (*infinitum simpliciter*).

Zkoumali jsme také pojetí nekonečnosti u bezprostředních předchůdců Josefa Pospíšila. Franz Egger dělí nekonečnost na stejné typy, jako jsme shledali u Tomáše Akvinského. Nekonečno negativní však také označuje jako kategorematické, jeho poddruhy *infinitum simpliciter* jako nekonečno *per essentiam* a *infinitum secundum quid* smysluplně označuje jako *infinitum in certo ordine*. Nekonečno privativní potenciální nazývá rovněž synkategorematické nebo jako *indefinitum* (neskončenost). Albert Stöckl dělí nekonečno ze dvou hledisek. První dělení je na nekonečno potenciální (*Unendlich der Möglichkeit nach*) a aktuální (*Unendlich der Wirklichkeit nach*). Aktuální nekonečno vnímá rovněž v privativním smyslu. Druhé dělení určuje nekonečno ve smyslu matematickém (*im mathematischen Sinne*), které se týká kvantity a které je pouze myšleným jsooucnem (*ens rationis*). Naproti tomu nekonečno v metafyzickém smyslu (*im metaphysischen Sinne*) je takové jsooucnem, které ze své metafyzické konstituce přímo vylučuje jakoukoliv mez a nedokonalost. Důležitý je ovšem ještě

Stöcklův dodatek, že nekonečno potenciální je vždy jen v matematickém smyslu a nekonečno aktuální vždy jen v metafyzickém smyslu a že každé jsoucno metafyzicky konečné má všechny vlastnosti aktuálně konečné a jsoucno metafyzicky nekonečné naopak všechny nekonečné, čímž u Stöckla nezbyvá žádný prostor pro nekonečno v určitém ohledu (*infinitum secundum quid*).

Josef Pospíšil se zabývá nekonečností ve své metafyzice. Vyjadřuje se však k tomuto tématu velmi často v *Kosmologii*, jak jsme popisovali v exkursu k tomuto tématu, a nepřehlídí jej ani v teologických spisech. Pospíšilův popis nekonečna jakožto afirmace jsoucna a negace jeho hranic připomíná velmi popis Stöcklův. Ale navíc se objevuje označení nekonečna jako u Eggera, kdy se zavádí termíny *nekonečno kategorematické* a *synkategorematické*. Problém ovšem nastává, že spojil *infinitum secundum quid* a *indefinitum* jako *nekonečno synkategorematické* proti *infinitum simpliciter*, které jediné uznává jako *nekonečno kategorematické*. Pospíšil nekonečnost v matematickém smyslu stejně jako Stöckl považuje za *ens rationis* (jestotu pomyslnou), označuje jej také jako *neskončenost* či *nekonečnost kolikosti*. Je to jediný druh nekonečnosti, který mimo aktuální *nekonečnosti jestoty* uznává. V pojmu *synkategorematické* nekonečnosti zahrnuje *nekonečnost v matematickém smyslu* (*neskončenost, indefinitum, nekonečnost v potenci*) a také *infinitum secundum quid*, které však proto uznává vždy pouze jako potenciální, což považujeme za nelegitimní ztotožnění pojmů. Pospíšil však přebírá Stöcklovu zásadu, že nekonečné jsoucno musí mít všechny vlastnosti aktuálně nekonečné a konečné jsoucno aktuálně konečné, že „*nekonečná vlastnost předpokládá nezbytně nekonečnou bytnost*“.⁴¹⁴ Proto jakákoliv nekonečná vlastnost je u jsoucna s konečnou esencí (bytností) pouze ve smyslu potenciálním. Tím však toto jsoucno aktuálně nedostává tuto vlastnost a ani ji mít nemůže, protože by k jejímu přijetí potřebovalo negativně nekonečnou esenci.

Z hlediska theologických otázek je aktuálnost *infinitum secundum quid* u Josefa Pospíšila nejasně řešena. Popírá aktuální nekonečnost jakéhokoliv obdarování, které by mohl člověk dostat. Míjíme zde zvláště problematiku milosti a zásluh Kristových. Chalcedonská christologická dogmatická definice o pravosti lidství i božství Ježíše Krista dává vyvstávat otázce, jak je možné, že nekonečný Bůh se spojil s člověkem, jehož způsob existence je mnohostranně omezený. Zejména kauzativně-efektivní pochopení nekonečnosti Kristovy milosti jakožto člověka a jeho zásluh na vykoupení lidstva říká, že tyto zásluhy jsou nekonečné, stačí pro jakýkoliv počet vykoupených lidí, přestože oběť Kristova byla přinesena jednou provždy. Podle Pospíšila stejně jako podle scholastické tradice jsou však tato milost a zásluhy *esenciálně* konečné, neboť náležejí Kristu jakožto člověku a člověk je jsoucnem konečným, limitovaným. Z hlediska vlastností této milosti a zásluh však Pospíšil nekonečnost popírá rovněž, poněvadž nemůže „*bytnost konečná míti vlastnosti nekonečné*“⁴¹⁵ Z toho je ovšem nejasné, že dále prostřednictvím vykoupením získané participace člověka na Bohu mluví o takto získané důstojnosti nekonečné. Považujeme zde za nedostatek, že Pospíšil neuvažoval v tomto ohledu o *infinitum secundum quid* v aktuálním smyslu, čímž by výklad nekonečnosti Kristovy milosti i samu základní otázku participace člověka jakožto bytnosti konečné na Bohu coby bytnosti nekonečné znatelně projasnil. Pospíšil dále vysvětluje, že poklad Kristových milostí je nekonečný ve smyslu potenciálním, že je možné z něj vždy dále čerpat, aniž by byl vyčerpán, aktuálně však je vždy tento poklad konečný. Podobně o intenzitě milosti Krista-člověka uvažuje ve smyslu subjektivního přijetí daru, že totiž tato milost může být v plnosti té míry, jaká je člověku jakožto subjektu této milosti nejvýše možná. Také tuto milost uvažuje nekonečnou z hlediska její nejvyšší míry, že totiž Kristus stojí mezi lidmi milostí na prvním místě, ne že by tato milost byla bez mezí. Tím však výklad nekonečné milosti Kristovy stáčí poněkud jiným směrem.

⁴¹⁴ J. POSPÍŠIL, *Filosofie*, s. 616.

⁴¹⁵ J. POSPÍŠIL, *KV*, IV.A, s. 114.

Ve výkladu Kristova zadostiučinění za hříchy rozlišuje Pospíšil podle theologické tradice na zadostiučinění *in actu primo*, které spočívá v oběti na kříži a zadostiučinění *in actu secundo*, které spočívá v aplikaci milosti ospravedlnění vyplývající z tohoto zadostiučinění na jednotlivé kající hříšníky. Je pozoruhodné, že zadostiučinění *in actu primo*, které vykonala Božská osoba Kristova, považuje za nekonečné *simpliciter et absolute*, přestože jej vykonala prostřednictvím konečné lidské přirozenosti. Obáváme se, že v tomto ohledu Pospíšil příliš ve vleku theologie své doby aplikuje nekonečnost vlastní pouze Bohu i na skutečnosti, kde jednoznačně vystupuje a vystupovat musí i lidská omezení, která Kristus na sebe dobrovolně a záměrně přijal. To se ukazuje také v otázce Kristova nekonečného lidského vědění, které pro svou neomezenost se zdá být překážkou věrohodnosti a pro mnohé důvodem, že „takového Krista“ nelze reálně následovat, protože by se u „takového Krista“ nejevilo přijetí lidské přirozenosti jako skutečné, ale pouze jako zdánlivé. Zmíněné připisování nekonečnosti může být z hlediska šíření víry problematické. Pospíšil však ukazuje jiný aspekt nekonečnosti, který by měl člověka k uznání Boha vést a tím je takřka nekonečná rozmanitost tvorstva, která přestože ukazuje omezenost stvořeného, ukazuje také nekonečnou moudrost a všemohoucnost Tvůrce. Stvořené *indefinitum* má tak ukazovat na božské *indefinitum simpliciter*.

V kapitole o „bytosti všeobecné“ jsme se zamýšleli nad tím, co si Pospíšil pod tímto pojmem představuje. Shledali jsme, že toto téma ukazuje ne zcela úspěšnou snahu našeho autora napasovat terminologii z díla A. Stöckla na Tomášův pojem *ens universale*. Samotná „bytost všeobecná“ je však pro Pospíšila zcela potenciálním nekonečnem podobně jako aristotelská první látka. Tak tvoří bytost všeobecná tím, že je čirá potence, jakýsi protipól Boží podstatě, která je čirým konem, plnou aktualitou.

Celkové posouzení pojetí nekonečnosti u Josefa Pospíšila nám dává uzavřít, že se velmi blíží Aristotelovi, který rozlišuje nekonečno na potenciální vlastní všem jsoucnum kromě prvního hybatele, jemuž náleží nekonečno aktuální. Nese to s sebou jisté nejasnosti, protože u Pospíšila se ve vztahu k Bohu musí mluvit u stvořených jsoucenců vždy o nekonečno pouze potenciálním, protože dle jeho názoru převzatého od Stöckla jsoucna s konečnou esencí nemohou mít aktuálně vlastnosti nekonečné.

Ve druhé části naší práce jsme se věnovali otázce Božího spolupůsobení a lidské svobody. Otázka, zda vůbec lidská svoboda je skutečná nebo je pouhou fikcí, je stálým tématem filosofie. V našem pojednání jsme vycházeli z aristotelské tradice. Aristotelés uvažuje člověka jako svobodného, když je pánem svých činů. Člověk buď jedná podle vášně a následuje tak jakési zdánlivé dobro, nebo podle rozumu a následuje dobro skutečné. Rozumné rozhodnutí si vyžaduje správné poznání cíle, které dává vůli po tomto cíli zatoužit. Dle Aristotela se svobodou také souvisí odpovědnost za vykonané skutky. Právě přičitatelnost skutků člověku je základem filosofie práva. Ani vášeň, ani hněv, ani zaviněná nevědomost neomlouvá od této odpovědnosti.

Je vcelku obtížné vysledovat původní názor Tomáše Akvinského ve zkoumané otázce, neboť se na něj odkazují zastánci fyzické premoce z dominikánské školy i zastánci molinismu. Lze však říci, že u něj je možné nalézt jednoznačné potvrzení odpovědnosti člověka za jeho činy a pečlivější rozvedení aristotelských čtyř druhů příčin, kde zvláště příčina finální je opět představena jako cíl a dobro, ke kterému vůle směřuje. Záleží ovšem na poznání, zda je to dobro skutečné (*bonum verum*) nebo dobro toliko zdánlivé (*bonum apparens*). Nedokonalé poznání dobra má pak za důsledek nedokonalost lidského rozhodování a skutků a obecně řečeno otázku zla. Přestože Bůh je všeobecnou příčinou a svým bytím i svou činností na něm všechna jsoucna participují, zlo na něm participuje pouze z hlediska své existence, ne však v tom nedostatku (*privaci*), který právě je důvodem zla samotného. Tak nedostatky lidského chování spočívají na lidské vůli a jsou člověku přičitatelné.

Augustinovi přičítané řešení lidské svobody jakožto následující určitou mravní pohnutku, která dává člověku se rozhodnout tak, jak to pro něj Bůh znající „všechny záhyby srdce“ připravil, není uspokojivě dostatečnou odpovědí na Boží řízení světa, protože mravní pohnutka nepůsobí vnitřně vzato nutně, ale pouze člověka vnějšími příkazy, zákazy či doporučeními k určitému způsobu rozhodnutí či jednání nabádá.

Dále bylo nutné rozvést, co je fyzická premoce v jejím nejautentičtějším tomistickém popisu, aby bylo možné tento koncept vystavit smysluplné kritice a konfrontaci s Pospíšilovým výkladem. Při tomto popisu jsme čerpali zejména z děl J. Gredta a R. Garrigou-Lagrange. Svoboda je absencí vnějšího nucení a vnitřního nucení ze strany vlastní přirozenosti. Není-li vůle rozhodnuta tak či onak, je indiferentní k oběma kontradiktorním rozhodnutím či otevřená ke všem specifikačním rozhodnutím. Indiference vůle je ovšem buď aktivní, která je vlastním polem pro akt rozhodnutí a pasivní, že totiž vůle může být k danému rozhodnutí disponována, aby s ním souhlasila. Fyzická premoce je Boží činností, která hýbe pasivní indifferenci vůle v okamžiku samotného rozhodnutí. Rozhodnutí zůstává i nadále svobodné, protože aktivní indiference vůle zůstala nedotčena. Předpona „prae-“ v tomto smyslu neznamena časovou předchůdnost, ale kauzální. Jestliže Bůh dává fyzickou premocí uskutečnění každému rozhodnutí, podtrhuje se tím jeho role jako všeobecné příčiny. S tím souvisí otázka odpovědnosti za zlo, kde tomisté říkají, že sice Bůh je původcem zlého skutku ve smyslu jeho existence, ale nikoliv co do jeho formy, která právě z něj dělá to zlé.

Důsledky přijetí konceptu fyzické premoce je jednodušší vysvětlení událostí z dějin spásy, kdy Bůh působil na určité osoby, které jednaly zcela proti tomu, jak by se předpokládalo, jako např. u obrácení apoštola Pavla nebo lotra po pravici. Molinisté v těchto případech velmi obtížně dané situace vysvětlují, aniž by přijali nějaký způsob premoce. Také vysvětlení dobrých skutků a spásy je třeba vidět z jiné strany: Člověk není dobrý v důsledku konání dobrých skutků, ale protože je k dobrosti fyzickou premocí uschopněn, koná dobro. Podobně nekoná dobré skutky, a proto je spasen, ale je predeterminován ke spáse, a proto i předtím dostává fyzickou premocí k vykonání určitých záslužných dobrých skutků. Tak je představen Bůh jakožto zcela vše řídící (*fortiter suaviter disponens omnia*), ale lidská svoboda se potom jeví spíše jako druhé housle, pokud se nepřijme Boží naprostá svrchovanost.

Oproti fyzické premocí argumentují molinisté, že by rušila lidskou svobodu, když by v okamžiku rozhodnutí logicky nebo časově předchůdně již bylo rozhodnutí touto mocí jaksi vnuceno. Proto bylo třeba zpracovat, jak Bůh může spolupůsobit v každém skutku, aniž by ho fyzickou premocí predeterminoval, a přesto zůstal všeobecnou příčinou a věděl, jakým způsobem má působit, když sám by nebyl původcem samotného rozhodnutí. Bůh proto dle molinistů poznává budoucí nahodilé skutky (*futabilia*) prostřednictvím středního vědění (*scientia media*), které však není ani věděním prostého vhledu (*scientia simplicis intelligentiae*), ani to nevidí ve svých úradcích (*scientia visionis*). Tak Bůh k činnosti nabízí spolupůsobení (*concursum oblatum*), které však k žádné determinaci rozhodnutí či skutku nenutí, ale při rozhodnutí či skutku se stává poskytnutým spolupůsobením umožňujícím jeho realizaci (*concursum collatum*). Z theologického hlediska se potom molinismus ukazuje jako pragmaticky praktický v motivaci k dobrým skutkům, kdy Bohem daná milost předcházející (*gratia praeveniens*) se svobodným souhlasem s touto milostí stává milostí účinnou (*gratia efficax*) podobně jako *concursum oblatum* přechází v *concursum collatum*. Člověk také velmi často poznává, zda určitou milost jako „šanci“ využil či nevyužil a od toho se odvíjí také odpovědnost za vykonání, nevykonání či zanedbání určitého skutku. Dle tohoto popisu je koncept simultánního konkursu morálně více motivující než predeterminující schéma fyzické premoce. Avšak proti molinistům tomisté namítají, že

takto připisují Bohu pasivitu, že je ve svém jednání odkázán na tvory a že dokonce podle jejich rozhodnutí spolupůsobí či ne.

Josef Pospíšil ve svém díle se kloní k odmítání fyzické premoce s odkazem na to, že i mnozí významní myslitelé středověku i doby pozdější tento koncept rovněž nepřijímali. Zároveň si je vědom, že otázka vztahu Boží všemohoucnosti a lidské svobody je „*tajuplnou záhadou*“, kdy obě musí mít svou roli v lidském svobodném skutku, ale je třeba každé z nich zachovat takové místo, aby ani jedna z nich nebyla negována. Chápání člověka jako trpného nástroje by popíralo lidskou svobodu a vedlo k pantheismu, naopak negace Božího působení v každém jsoucnu a v každém skutku by popírala Boží všemohoucnost. Že se Pospíšil přiklání k molinistickému řešení, je patrné již z názvů kapitol v jeho dílech i z toho, že ve velké míře čerpá právě od molinismu nakloněného Michele de Maria S. J.

Pospíšil nejprve uvádí různé důvody, proč je třeba trvat na Božím spolupůsobení ve všech činnostech bytostí stvořených, přičemž se odkazuje na dílo Tomáše Akvinského. Znovu vyvstává otázka, jak může Bůh spolupůsobit i na zlu. Zde Pospíšil rozlišuje zlo fyzické a morální, kde fyzické je běžnou součástí přírody, kdy například smrt a zánik některých živočichů a rostlin vede k uchování a rozvoji života jiných. Morální zlo spočívá v nedostatečném poznání skutečného dobra a přiklonění se k dobru zdánlivému. Toto morální zlo Boží vůli odporuje, a proto jej Bůh nechce ani přímo, ani *per accidens*, ale dopouští jej jako důsledek nedokonalých rozhodnutí s tím, že nakonec i mravní zlo má přispívat k Bohem vytknutému cíli světa. Buď je potom důvodem spravedlivého trestu pro nespravedlivé, nebo spolupůsobí k mravnímu upevnění těch, kdo toto zlo snášejí. V každém ohledu však nakonec každý člověk bude v posmrtném životě Boha oslavovat věčnou radostí v jeho moudrosti a milosrdenství, když konal dobro, nebo bude trpět za spáchané zlo v důsledku Boží spravedlnosti. V obojím však dle Pospíšila člověk Boha jistým způsobem v jeho vlastnostech „oslavuje“.

V otázce Boží kauzality v činnostech stvořených svobodných bytostí je Pospíšilův popis nejasný, protože na jednu stranu trvá na Božím bezprostředním spolupůsobení v jakékoliv činnosti a tím chce poukazovat také na to, že není možné jako mezičlánek vkládat premoční působení, na druhou stranu se zdá, že toto Boží spolupůsobení spočívá jen v jakémsi nesení existence všech věcí, zatímco kvalita rozhodování je plně v rukou stvořených svobodných aktérů, čímž se právě ztrácí možnost Božího zasahování do běhu světa a tím se nepřímě popírá Boží všemohoucnost.

Pospíšil chápe nauku *de concursu divino* jakožto složenou ze dvou stupňů. Prvním je to, v čem se dle něj většina katolických filosofů a theologů shodne, že totiž v každé činnosti je patrné Boží spolupůsobení. Druhým stupněm je potom to, jakým způsobem aktéři přecházejí z potenciality do uskutečnění svých činností, zda pomocí fyzické premoce či jiným způsobem. Pro definici fyzické premoce je užít odkaz na dílo J. B. Goneta, přičemž tento odkaz nepovažujeme za správný, neboť citovanému dílu neodpovídá. Spíše vidíme ve způsobu citace podobnost s vyjadřováním F. Eggera a H. Hurtera, ze kterých Pospíšil také nemálo vycházel.

Podle našeho názoru je nejasné, zda Pospíšil chápal fyzickou premoci jako časově předcházející rozhodnutí či jako pouze logicky předcházející. Slovní význam *prae-motio* totiž umožňuje chápat premoci v obojím smyslu v kontrastu se *simultánním* konkursem, který ve svém slovním významu časovou předchůdnost vylučuje. Podle zastánců fyzické premoce je však velmi zdůrazňováno, že jde o logickou předchůdnost a nikoliv časovou. Pokud Pospíšil odmítal fyzickou premoci jakožto časově předcházející rozhodnutí, uvažoval stejně jako zastánci fyzické premoce. Ale zároveň pokud právě proto, že chápal fyzickou premoci jakožto časově předcházející rozhodnutí, odmítal fyzickou premoci

jako takovou, považujeme to za nedůslednost způsobenou nedokonalou obeznameností s výkladem pojmu fyzické přemoci stran jejich tomistických zastánců.

Jako další nedorozumění u Pospíšila považujeme, že není zřejmé, zda chápal fyzickou přemoci jakožto něco zvnějšku působícího nebo tak jako tomisté jakožto vnitřně disponující sílu. Kořen tohoto problému vidíme v tom, že u Pospíšila se nevyskytuje rozlišení indiference na aktivní a pasivní, a tak jakékoliv působení na indifferenci považuje za nucení omezující svobodu. Pokud ovšem uvažujeme přemoci jakožto vnitřní disponující sílu působící na pasivní indifferenci vůle, je možné ji chápat jakožto činnost svobodu (patřící aktivní indifferenci) neomezující a zároveň jakožto činnost vnitřní a ne jako nějaké člověku vnější nucení (*coactio*).

Dále v Pospíšilově díle vidíme ostré rozlišení mezi nutným a nahodilým. Dle tomistů však fyzická přemoci není ani nutná, ani nahodilá, ale je v modalitě neodchylnosti (*infallibilitas*), která na základě analogie entis spojuje ve fyzické přemoci jakožto Boží činnosti nahodilost a nutnost v eminentní formě. Z hlediska Božího vědění je fyzická přemoci jakoby nutná, neboť Bůh ví, jak bude působit, zatímco pro člověka jsou svobodná rozhodnutí nahodilá, neboť o jejich definitivní kvalitě do budoucna s jistotou neví. Pojem infalibility má, jak jsme uváděli, i oporu v díle Tomáše Akvinského. Pro Pospíšila, když neuvažuje o modalitě neodchylnosti, se jeví fyzická přemoci jako nutně působící, proto uzavírá na to, že odporuje lidské svobodě a odmítá ji. Toto činí zcela logicky správně, ale podle našeho názoru na základě nesprávné premisy o nutném působení fyzické přemoci.

V Pospíšilově argumentaci proti fyzické přemoci jsme se zaměřili na pojetí argumentu *sensus compositus et sensus divisus*, otázku determinace k jednomu a kritiku podložení fyzické přemoci dílem Tomáše Akvinského.

Odpůrci fyzické přemoci často mylně interpretují tomistický argument o smyslu složeném a rozděleném (*de sensu composito et diviso*). *In sensu composito* uvažují zastánci fyzické přemoci svobodné rozhodování, jež je završeno rozhodnutím pod vlivem určité fyzické přemoci. Zde není možné, aby došlo k jinému rozhodnutí než takovému, jaká je kvalita fyzické přemoci. *In sensu diviso* však svobodné rozhodování časově nekoinciduje s onou fyzickou přemocí, a proto jindy je možné, aby se uskutečnilo rozhodnutí odporující fyzické přemoci mající působit v jiném okamžiku. Odpůrci fyzické přemoci a mezi nimi i Pospíšil uvažují *in sensu composito* vůli s přemocí, zatímco *in sensu diviso* vůli zcela bez přemoci. To ovšem neodpovídá tomistickému pojetí, protože pro jiný čas, než byla dána jistá fyzická přemoci je zase dána jiná fyzická přemoci (ať již kvalitativně stejná nebo jiná než ta první), a proto i rozhodnutí v jednom čase může nabývat jiné kvality než rozhodnutí v jiném čase. Další obtíž je, jak jsme i graficky znázorňovali, že Pospíšil chápe působení fyzické přemoci jako časové působení nutící vůli k určitému rozhodnutí a dokud toto nucení trvá, není možné se rozhodnout jinak. Výše jsme však uváděli, že chápání fyzické přemoci jako časově předcházející rovněž neodpovídá tomistickému pojetí, neboť dle něj se jedná o působení předcházející toliko logicky. Máme za to, že Pospíšil svým argumentem *de sensu composito et diviso* popírá něco jiného než fyzickou přemoci. Zde jsme zdůraznili ještě dvě záležitosti, ke kterým jsme dospěli: 1) že uvažování o rozhodování jakožto v čase probíhajícím procesu je právě možné chápat jako prožívání svobody, kterou jsme nazvali prožíváním aktivní indiference lidské vůle před samotným aktem rozhodnutí v okamžiku rozhodnutí vyjádřenou dosud nedeterminovanou kvalitou rozhodnutí. 2) že Pospíšilovo časově průběhové chápání fyzické přemoci v argumentu *de sensu composito et diviso* ukazuje podobnost s chápáním průběhového působení s rozhodováním koincidujícího *concursum collatum* v rozhodnutí případně završeném *concursum oblatum*. Protože však završení v podobě *concursum oblatum* nenastává nutně, ale fyzickou přemocí determinované rozhodnutí vidí jako nutné

(a nikoliv tomisticky jako neodchylné), lze snadno spatřit spor, na jehož základě fyzickou premoci zamítá jako takovou proto, že by lidskou vůli predeterminovala.

V otázce determinace k jednomu se opět střetává Pospíšilovo nepřijetí či neobeznámenost s modalitou neodchylnosti (*infallibilitas*), která dovoluje i přes přijímání determinace k jednomu zastávat, že tato determinace nenastává nutně, ale je při ní zachována svoboda. Při popírání determinace k jednomu na základě díla Tomáše Akvinského jsme toho názoru, že Pospíšil neuvážil širší souvislost daných textů, z níž by tak jednoznačné popírání determinace k jednomu nebylo možné tak snadno obhajovat.

Při snaze dále podložit popírání fyzické premoce odkazy na Tomáše Akvinského čerpá Pospíšil velmi zřetelně z díla Michele De Maria a také přebírá bez větších úprav jeho argumentaci. V jednotlivých argumentech shledáváme opět nedostatky již výše zmíněné: nerozlišení aktivní a pasivní indiference, neuznání modalitty neodchylnosti, nerozlišení mezi vnějším působením vnějších příčin a vnitřním působením premoce a rozpor v připisování bezprostředního Božího působení v každém aktu a pouze zprostředkovaného Božího působení v rozhodnutích vůle samotné schopné přejít k uskutečnění rozhodnutí.

Pospíšil se rovněž snažil dospět k závěru, jak shrnout Tomášovu nauku o Božím spolupůsobení se svobodnými lidskými činnostmi a činí tak ve čtyřech bodech s důrazem na svobodu lidské vůle a oproštěnost od determinace k jednomu, neboť tu ztotožňuje s nutností. Pospíšil omezuje determinaci k jednomu jen na činnosti rozumem neobdařených činitelů, kteří jsou svou přirozeností a vnějšími podmínkami determinováni k určitému způsobu činnosti, což ovšem u člověka nespátřuje, neboť taková determinace by pro něj znamenala nutnost v jednání, a tak negaci svobody. Proto uzavírá, že je nauka o fyzické premoci s ohledem právě na determinaci k jednomu nepřijatelná. Nemůžeme zde tak snadno souhlasit s jeho závěrem, protože právě ve své úvaze vůbec nezohledňuje, že determinace k jednomu probíhá v modalitě neodchylnosti, která je eminentní formou a jakoby vyšším rodem nad nahodilostí i nutností.

Závěrem druhé kapitoly jsme se pokusili formulovat vlastní postoj k nauce o fyzické premoci s ohledem na zachování lidské svobody. Zdůraznili jsme, že k otázce musíme přistupovat ze dvou stran různým způsobem: Ze strany Boha, který je eminentním jsoucnem, musí být zachovány jeho vlastnosti, ke kterým patří všemohoucnost a vševědoucnost, zatímco ze strany člověka musí být zohledněna všeobecná lidská zkušenost, že člověk se považuje za svobodného, když je pánem svých činů. Aby platilo, že Bůh je skutečně pánem světa, musí být jeho rozhodnutí plněna neodchylně tak, jak je Bůh *ab aeterno* ve své esenci poznává, resp. vždy již zná, neboť v něm nesmí docházet k žádné změně ani zdokonalení, jinak by nebyl dokonalý. Aby člověk sám sebe považoval za svobodnou bytost, musí prožívat odpovědnost za své skutky. Je pozoruhodné, že právě když si člověk uvědomuje mravní nesprávnost svého jednání, hledá všemožné determinující podmínky okolo sebe, které jeho zlý skutek zapříčinily, čímž nepřímo ukazuje na to, že se snaží klamat, že není za své jednání odpovědný sám. Aby nebyl člověk Bohem klamán, že je svobodný, musí být jeho svoboda Bohem (a jeho činností, jakou je i fyzická premoce) neomezovaná. Proto považujeme za důležité rozlišení také aktivní a pasivní indiference ve vůli, protože pasivní indiference je prostorem pro fyzickou premoci, zatímco aktivní indiference je celým prostorem lidské svobody. Pokud někdo podobně jako Pospíšil nezná nebo neuznává rozlišení aktivní a pasivní indiference, je zřejmé, že nemůže přijímat tomistickou nauku o fyzické premoci. Rovněž zmiňme ještě, že pro prožívání lidské svobody má význam i to, co jsme nazvali jako gnoseologickou bariéru, že totiž lidské vědění nedosahuje přirozeně k poznání kvality fyzické premoce o budoucích lidských činech, kterou zná jen Bůh *ab aeterno*, neboť kdyby člověk s jistotou poznával, jak jednou bude jednat, stěží by se považoval za svobodného.

Ve třetí části naší práce jsme se zabývali Pospíšilovým zpracováním otázky, zda svět je nebo by mohl být věčný. Po úvodním popisu základního pojmového aparátu pro tuto pasáž jsme se věnovali možnosti věčného světa v díle Tomáše Akvinského. V otázce, zda svět by mohl být věčný, tvrdí, že ano. V otázce, zda svět musí být věčný, tvrdí, že ne. A v otázce, zda svět je věčný tvrdí, že bez ohledu na Boží zjevení můžeme tvrdit, že pravděpodobně ne. Tuto Tomášovu pozici Pospíšil jako jednu z mála zpochybňuje a snaží se ukázat nejen, že svět věčný není, ale že je logicky nekonsistentní tvrdit, že by věčný být mohl, natož, že by věčný být musel.

Pospíšil se snaží nejprve představit Tomášovu argumentaci pro možnost věčného světa. Aby nekonečný počet dní věčného světa nebyl neuchopitelný, je možné jej uchopovat za první a poslední člen bez ohledu na nekonečný počet středních členů. Z hlediska nekonečné řady účinných příčin je třeba říci, že ne všechny musejí působit zároveň, ale také mohou působit jedna po druhé. Aby věčné trvání světa nepředstavovalo zpodobnění s Boží věčností, je třeba rozlišovat, že Bohu i světu se věčnost predikuje v jiném významu. Bohu jako objímající všechny čas v jediném okamžiku, světu jako nekonečné množství časových okamžiků v nepřerušené posloupnosti. Také otázka, že by ve věčném světě byl nekonečný počet nesmrtelných lidských duší, není zcela dostatečným argumentem proti věčnému světu, protože by se muselo specifikovat, jakým způsobem vlastně tyto duše existují. Všechny tyto argumenty mají odkazovat k aristotelskému axiomu, že nemůže aktuálně existovat nekonečný počet určitých nikoliv nutných jsoucen.

Větší projev Pospíšilovy argumentační schopnosti nalézáme při dokazování toho, že věčné stvoření samo o sobě je vnitřně rozporným pojmem. Při bádání jsme stále více odhalovali, jak nápadně je Pospíšilova argumentace podobná té u Alberta Stöckla a jak se také u obou projevuje stejné pojetí nekonečnosti. Podle Pospíšila je stvoření (*creatio passiva*) jako takové nutně spojené s počátkem, zatímco věčnost právě spočívá v negaci tohoto počátku.

Pokud se stvoření vztahuje k času, je již samo o sobě neslučitelné s věčností. Proto pojem „věčné stvoření“ je pro Pospíšila vnitřně rozporný, neboť obsahuje kontradiktorní vlastnosti jakožto počátek mající a zároveň popírající. Avšak zde je třeba rozlišovat, jak činí i Tomáš Akvinský, v jakém ohledu se počátek (*principium*) uvažuje. Každému stvořenému jsoucnu je vlastní mít počátek ve smyslu *principium originis*, ale tím není ještě řečeno, že se jedná i o jeho počátek v čase, počátek trvání (*principium durationis*). Ale i kdyby tomu tak bylo, ještě to není pro Pospíšila přesvědčivé ve vztahu k možnosti věčnosti světa, protože svět je pro něj nedílně spojen s časovostí a čas právě potřebuje mít určitou míru, aby byl sám sebou.

Rovněž je podle Pospíšila nepřijatelné, aby svět vždy již byl, protože by byl věčným konem, a tak by v tomto ohledu byl stavěn Bohu na roveň. A věčným konem by byl, pokud by nikdy nenastal okamžik stvoření (*creatio activa*). Rovněž by v případě věčného světa – a tudíž pro Pospíšila nestvořeného – odpadala celá nauka o Bohu jakožto Stvořiteli a zbývala by pouze nauka o Bohu jakožto Zachovavateli světa (*de conservazione mundi*). I v tomto ohledu se vyjadřuje Pospíšil velmi podobně jako Stöckl.

Časovost je pro Pospíšila to, čím se svět od Boha a Bůh od světa odlišuje. Bůh přesahuje (transcenduje) časovost světa svou věčností. Svět je vždy časem omezen, zatímco Bůh nikoliv. Zde se opět ukazuje Stöcklovo chápání nekonečnosti, že ta jakožto aktuální může být připisována jedině Bohu, zatímco stvořený svět je vždy konečný a nekonečnost je v něm pouze v potenci.

V otázce o nutnosti věčného světa se spíše v Pospíšilově díle setkáváme s reprezentací argumentů, u kterých jsme pátrali po jejich zdroji, přičemž je zde patrná stopa děl Alberta Stöckla a Michele De Maria.

Při hodnocení Pospíšilova názoru o možnosti věčného světa jsme došli k závěru, že jeho názor vyplývá z jeho pojetí nekonečnosti, které podle toho, jak jej přejímá od Alberta Stöckla, je neslučitelný s aktuální existencí nekonečného počtu nahodilých jsooucn. Dále je pro Pospíšila nemožné mluvit o tom, že by čas byl věčný (*ex parte ante*), protože právě usazení do určitého času je pro každé stvořené jsooucn nutné, jinak by bylo dané jsooucn možné uvažovat jen v jeho obecnosti z hlediska jeho esence, nikoliv však uvažovat o jeho aktuální existenci.

Uvažovali jsme o čase, že z hlediska minulosti a budoucnosti je jeho struktura jiná. Zatímco budoucnost je potenciálně otevřená a definitivně daná až v přítomnosti, minulost je již vždy daná a zůstává v jakési paměti – další vývoj světa nese stopy toho, co se událo v minulosti. Tím dostává zcela menší váhu argument, že minulost už není aktuální, protože ona se jaksi podepisuje na aktuální přítomnosti. A protože aktuální existence nekonečného počtu nahodilých jsooucn odporuje zmiňovanému axiomu, zdají se nám v tomto ohledu Pospíšilovy úvahy o nemožnosti věčného času jako správné.

Pokud uvažujeme čas ve vztahu ke světu, nemůžeme říci, že by nějaké stvořené jsooucn bylo mimo čas nebo že by nebylo na čase závislé. Čas je tedy, jak jsme uváděli, jakýmsi *propriem* všech stvořených jsooucn, a tak není o něm možné uvažovat jenom jako o části světa podobně jako jsou částí světa jednotlivá jsooucna, ale jako o něčem, co se každého stvořeného jsooucna nutně týká. Věčný svět, který by popíral určitou časovou míru jsooucn, by v sobě proto, jak dáváme za pravdu Pospíšilovi, obsahoval logický rozpor.

Další část Pospíšilovy argumentace proti věčnému světu spočívá opět na jeho od Stöckla přebraném pojetí nekonečnosti, která je právě garantem rozdílu mezi Bohem a stvořením, kdy jedině Bůh je aktuálně nekonečný ve všech ohledech a stvořená jsooucna jsou ve všech ohledech aktuálně ukončena. Veškerou nekonečnost ve stvořeném světě odkazuje k nekonečnosti potenciální. Proto je také nekonečné trvání světa pro Pospíšila nepřijatelné, neboť by se stvořeným jsooucnům a zejména hmotě připisoval určitý aspekt nekonečnosti (nekonečnost časového trvání), čímž by se mazal rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením (*creatio passiva*). Pospíšil užívá tuto argumentaci často proti materialismu a pantheismu.

Jako důsledek ostrého rozdělení typů nekonečnosti je možné spatřovat způsob transcendence, kterou Pospíšil vidí mezi Bohem a stvořeným světem. Vše, co Bůh mimo sebe působí, působí v čase. Tím se jeho působení liší od něho samého, což právě umožňuje zároveň tvrdit nekonečnost Boží i konečnost tvorstva. Boží rozhodnutí je entitativně v Bohu přítomno od věčnosti, zatímco stvořený účinek je terminativně v určitém čase. Tak Bůh jakožto nekonečná příčina může vykonat konečný účinek, protože jiný účinek ve stvoření, které je vždy ve všech ohledech aktuálně konečné, není možný. V tomto ohledu spatřujeme Pospíšilovo uvažování jako logický důsledek jeho (a Stöcklovy) interpretace nekonečnosti.

Na úplný závěr se pokusme vyslovit i na základě zpracovaných témat, jaký byl Josef Pospíšil filosof a theolog a v čem spočíval jeho vlastní přínos. Od počátku jeho vědecké tvorby lze pozorovat velký příklon k novotomistickému hnutí, které ve 2. polovině 19. století začínalo získávat stále více příznivců a encyklikou *Aeterni Patris* papeže Lva XIII. byla tato tendence ještě více posílena. Co se týká aristotelské filosofie, nespatořovali jsme u Pospíšila zvláštní zájem a snahu do ní pronikat, spíše

setrvává u její interpretace z jiných zdrojů než přímo od Aristotela. Podobně je tomu ve vztahu k dílu Augustinovu. Ohledně díla Tomáše Akvinského nemůžeme upřít Pospíšilovi jeho znalost, ale často vychází a mnohé odkazy přebírá či přímo opisuje ze sekundární literatury. Mezi jeho nejcitovanější autory v naší výše zkoumaných případech patří v první řadě Albert Stöckl, potom také Franz Egger a případně Michele De Maria. Tím je podle našeho názoru v mnohém dána podoba Pospíšilovy filosofie a do určité míry i theologie na ni navazující. Specifický ráz Stöcklovy filosofie byl alespoň do jisté míry v naší práci představen. Díla F. Eggera a M. De Maria v sobě nesou stopu nikoliv klasického tomismu pěstovaného zejména u dominikánů, ale tomismu s vlivem molinismu. Rovněž se vzácně v Pospíšilových dílech objevují odkazy na R. Arriagu a F. Suáreze, ale bylo nad rámec této práce je do důsledků probádat, je to však výzva pro další možný směr bádání. Otázka nekonečnosti, kterou jsme se zabývali v první a do velké míry také ve třetí kapitole této práce, v sobě nese v Pospíšilově zpracování velkou stopu díla Stöcklova, ve druhé kapitole této práce zpracovávaná otázka lidské svobody v sobě zase nese zřetelný příklon k molinismu. Tím se ukazuje Pospíšilovo dílo jako v něčem originální, totiž ve spojení Stöcklova uvažování o nekonečnosti projevují se i v teologických traktátech a molinistického pojetí lidské svobody projevující se všude tam, kde je o této svobodě řeč. Nalezené slabiny této syntézy jsme v díle podrobili kritice. Kromě zmíněného zpracování pramenů, ze kterých Pospíšil čerpal, je však třeba přiznat, že jeho dílo bylo přínosem pro česky psanou novotomistickou filosofii jako jedno z prvních souborných děl tohoto směru a podobně pro česky psanou katolickou theologii, kde Pospíšilovo dílo nemálo rozšiřuje tehdy vydané české spisy věnované dogmatice, což byl i jeden z hlavních záměrů našeho autora, aby takto obohatil česky psanou odbornou literaturu.

*Ku konci prosím své ctěné čtenáře, aby omluvili všechny nedostatky práce mé, přihlížejíce při tom blahovolně k známému úsloví: „Si desunt vires, tamen laudanda est voluntas“. A ta, jak mohu směle tvrditi, byla dobrá.*⁴¹⁶

O. A. M. D. G.

⁴¹⁶ Srov. KV, II, s. 269.

Bibliografie

Díla Josefa Pospíšila

POSPÍŠIL, Josef. *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část' druhá Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám. Oddíl první*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, 1897, 592 s. bez ISBN.

POSPÍŠIL, Josef. *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část' druhá Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním vědám přírodním. Oddíl druhý*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, 1897, s. 594–1192, xxxvi s. bez ISBN.

POSPÍŠIL, Josef. *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Díl první*. (Formální a materiální logika, noetika a všeobecná metafysika či ontologie). Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, druhé rozmnožené vydání 1913, xvi, 729 [42] s., bez ISBN.

POSPÍŠIL, Josef. *Katolická věrouka. Díl I. O Bohu jednom podle přirozenosti. Traktát spekulativně dogmatický*. Velehrad: Cyrilo-methodějský tiskový spolek, 1923, 530 s., bez ISBN.

POSPÍŠIL, Josef. *Katolická věrouka. Díl IV. a, b. O Bohu vtěleném. Traktát spekulativně dogmatický*. Velehrad: Cyrilo-metodějský tiskový spolek, 1922, 778 s., bez ISBN.

POSPÍŠIL, Josef. *Katolická věrouka. Díl III. O Bohu Stvořiteli. Traktát spekulativně dogmatický*. Velehrad: Cyrilo-metodějský tiskový spolek, 1923, 725 s., bez ISBN.

POSPÍŠIL, Josef. *Katolická věrouka. Díl II. O Bohu trojjediném podle osobnosti (De Deo Trino Secundum Personas). Traktát spekulativně dogmatický*. Velehrad: Cyrilo-metodějský tiskový spolek, 1924, 282 s., bez ISBN.

POSPÍŠIL, Josef. *Co jest Církev?* Brno: Občanská tiskárna, 1925, 571+xxii s., bez ISBN.

Aristotelovy spisy

An. Post. – Druhé analytiky (ARISTOTELÉS, *Organon IV, Druhé analytiky*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1962, 190 s., bez ISBN).

De Anima – O duši (ARISTOTELÉS, *O duši*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Praha: Petr Rezek, 1996, 301 s., ISBN 80–901796–9–X).

Fyz. – Fyzika (ARISTOTELÉS, *Fyzika*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Praha: Petr Rezek, 2010, 365 s., ISBN 80–86027–31–7).

Met. – Metafyzika (ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Praha: Petr Rezek, 2008, 482 s., ISBN 80–86027–27–9).

EN – Etika Nikomachova (ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Praha: Petr Rezek, 2013⁴, 291 s., ISBN 978–80–86207–35–3.)

Spisy Tomáše Akvinského

Citováno podle internetového portálu: CORPUS THOMISTICUM: S. THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA. *Thomas de Aquino, Opera omnia* [online]. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2016 [cit. 2017-01-09]. Dostupné z: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Zaslouhuje náš veliký dík iniciátor a koordinátor tohoto projektu Prof. Enrique Alacrón.

In Sent. – *Scriptum super libros Sententiarum* (Komentář ke IV knihám Sentencí Petra Lombardského)

In Phys. – *Sententia super Physicam* (Komentář k Aristotelově Fyzice)

In Met. – *Sententia super Metaphysicam* (Komentář k Aristotelově Metafyzice)

STh. – *Summa theologica* (Theologická summa)

QDP – *De Pot.* – *Quaestiones disputatae de potentia*

QDV – *De veritate* – *Quaestiones disputatae de veritate*

De 108 articulis

CG – *Contra Gentes* – *Summa contra gentes* (Summa proti pohanům)

De aeterinitate mundi

Sekundární literatura

AICHELE, Alexander. „The Real Possibility of Freedom: Luis de Molina’s Theory of Absolute Willpower in Concordia I“ in: *A Companion to Luis de Molina*, eds. A. AICHELE, Mathias KAUFMAN, Brill: Leiden – Boston, 2014, 504 s., s. 3–54, ISBN 978–90–04–22823–8.

AUGUSTIN Z HIPPO, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. In: *Patrologiae Latinae cursus completus*. Parisii: J.-P. Migne, 1865, sv. 44, 992 cols., bez ISBN.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 22. (13. opravené) vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2016. 1387 stran. ISBN 978–80–7545–020–3.

BOËTHIUS, Anicius Manlius Torquatus Severinus. *De consolatione philosophiae libri quinque*. Londini: A. J. Valpy, 1823, bez ISBN.

BOLZANO, Bernard. *Paradoxien des Unendlichen*. Vyd. posthum. František Příhonský. Leipzig: C. H. Reclam, 1851, 132 s., bez ISBN.

CAIETANUS, Tommaso de Vio. *Commentaria in Summam Theologiam*, ed. H. Prosper, Lyrae: 1892, bez ISBN.

CARDAL, Roman. *Teodicejní aggiornamento. Moderní reinterpretace tomistického pojetí Boha*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2005, 238 s., ISBN 80–7266–215–5.

DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas's Summa contra gentiles: a guide and commentary*. New York: Oxford University Press, 2016, xviii+485 s., ISBN 9780190456542.

DE MARIA, Michele. *Philosophia peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et s. Thomae Aquinatis expressa et ad adolescentium institutionem accomodata*. Romae: ex Pontificia Officina Typographica Instituti a Pio IX nuncupati, 1913⁴, 3 sv.: xiii+618, 515, 450 s., bez ISBN.

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Překlad Petr Glombíček a Tomáš Marvan. Praha: OIKOYMENH, 2010². 127 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; 35. ISBN 978–80–7298–427–5.

EGGER, Franciscus. *Propaedeutica philosophico-theologica*. Brixen: Weger, 1912⁷, 717 s. (1. vyd. 1878), bez ISBN.

EGGER, Franz. *Enchiridion Theologiae Dogmaticae Specialis*. Brixen: Weger, 1887, viii+1091 s., bez ISBN.

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Freiburg in Br., Wien: Herder, 2010⁴³, xxxvii+1783 s., ISBN 9783451370007.

ESSER, Thomas. „Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Welterschöpfung“ in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1891, s. 176–205.393–410, bez ISSN.

FRAŇO, Peter. *(Bez)mocný osud: Ciceronova interpretácia problematiky osudu v spise De fato*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2013. 248 s. ISBN 978–80–89488–12–4.

FROEB, Kai. *Über die Unendlichkeit* [online]. 2005 [cit. 2018-06-05]. Dostupné z: <http://www.hegel-system.de/de/v11123froeb.htm>

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. „Le dilemme: ‘Dieu déterminant ou déterminé‘“ in: *Revue thomiste* 1928 (33), s. 193–210, bez ISSN.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. „Prémotion physique“, cols. 31–77. In: *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, ed. A. Vacant et al., Paris: Libraire Letouzey e Ane, 1936, sv. 13.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Predestination*. Překlad Bede Rose. Rockford: Illinois Tan Books and Publishers, 1998, xvi+382 s., ISBN 0–89555–634–0.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Syntéze tomismu*, 138 s., strojopis, dostupný např. v Dominikánské knihovně v Olomouci, bez ISBN.

GONET, Iohannes Baptista. *Clypeus theologiae thomisticae: contra novos ejus impugnatores*. Parisiis: L. Vivès, 1875–1876, 6 sv. 608, 725, 707, 771, 877, 991 s., bez ISBN.

GREDT, Joseph. *Základy aristotelsko-scholastické filosofie*. Přel. Karel Šprunk a kol., Praha: Krystal, 2009, 583 s., ISBN 978–80–87183–09–0.

GUILLERMIN, Henri. „Saint Thomas et le Prédeterminisme“, in: *Revue Thomiste* 1895 (3), č. 2, s. 162–187, č. 4, s. 436–477, č. 5, s. 549–577, bez ISBN.

HÖFFFE, Otfried. *Aristoteles*. München: C. H. Beck, 2006³, 329 s., ISBN 978–3–406–54125–4.

HURTER, Hugo. *Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae*, vol. III, Libraria accademica Wagneriana, Oeniponte 1891⁷, 717 s., bez ISBN.

JENKINS, Eric L. *Free to say no? Free Will in Augustine's Evolving Doctrines of Grace and Election*. Eugene, Wipf & Stock, 2012, ISBN 978-1-62032-225-3.

KADEŘÁVEK, Eugen. *Metafysika obecná*. Praha: Cyrillo-methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1898, 150 s., bez ISBN.

KADEŘÁVEK, Eugen. *O jsoucnosti a bytnosti Boží. II. O bytnosti Boží*. Praha: V. Kotrba, 1897, 213 s., bez ISBN.

KOČANDRLE, Radim. *Apeiron Anaximandra z Milétu*. Praha: Západočeská univerzita v Plzni a Nakladatelství Epoque, 2011, 128 s., ISBN 978-80-7425-096-5.

KRATOCHVIL, Josef. *Meditace věků I. Dějinný vývoj filosofického myšlení. Filosofie starověká*. Brno: Barvič a Novotný, 1927, 218 s. bez ISBN.

KRATOCHVIL, Josef. *Meditace věků IV. Dějinný vývoj filosofického myšlení. Filosofie nejnovější: od Kanta po dnešní dobu*. Brno: Barvič a Novotný, 1932. xvi+396 s.

LEINSLE, Ulrich G. *Introduction to Scholastic Theology*. The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2010, ISBN 978-0-8132-1792-5.

LIBERATORE, Matteo. *Institutiones philosophicae ad triennium accomodatae, volumen secundum Metaphysica specialis*. Barcinonae: Apud viduam et filios J. Subirana, 1867, 487 s., bez ISBN.

LOCKE, John. *Esej o lidském chápání*. Překlad Miloš Dokulil. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2012. 767 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 69. ISBN 978-80-7298-304-9.

MACHOVEC, Dušan. *Dějiny antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1968, 188 s., bez ISBN.

MOLINA, Luis de. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*. Olyssipone: apud Antonium Riberium, 1686, 512 s., bez ISBN.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. xxxv, 888 s. ISBN 978-80-7195-259-6.

NOVÁK, Lukáš a VOHÁNKA, Vlastimil. *Kapitoly z epistemologie a noetiky*. Praha: Krystal OP, 2015. 280 s. ISBN 978-80-87183-71-7.

PEROUTKA, David. *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP, 2012, 197 s., ISBN 978-80-87183-42-7.

PERSZYK, Ken (ed.), *Molinism, The Contemporary Debate*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2011, 320 s. ISBN 978-0-19-959062-9.

Petr DVOŘÁK, *Logika onticky neurčitých domén: Jsou logické pravdy nahodilé?* Praha: Togga, 2016,

262 s., ISBN 978–80–7476–114–0.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 134 s. Teologie. ISBN 978–80–7195–369–2.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP, 2010. 462 s. ISBN 978–80–87183–21–2.

RIST, John M. *Stoická filosofie*. Překlad Karel Thein. Praha: OIKOYMENH, 1998. 343 s. ISBN 80–86005–73–9.

ROSELLI, Salvatore Maria. *Compendium summae philosophicae, Pars tertia metaphysicam complectens*. Romae in collegio Urbano, 1837, 351 s., bez ISBN.

ROSS, David Sir. *Aristotle. With introduction by John L. Ackrill*. Oxon: Routledge, 1995⁶, 316 s., ISBN 0–415–32857–8.

SCHMUTZ, Jacob. Gonet, Jean-Baptiste. *Scholasticon* [online]. 22. 9. 2017 [cit. 2018-02-22]. Dostupné z: http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=608).

SOUSEDÍK, Stanislav. „*Infallibiliter*“ jako modalita in: *Agora metaphysica*, cit. 2. 3. 2018 dostupné online: <http://agora.metaphysica.skaut.org/infalibilita.htm>.

STÖCKL, Albert. „Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik“ in: *Der Katholik*, 1861, ed. A. Räß, 1. Teil, Heft 5, s. 544–567; Heft 6, s. 641–644; 2. Teil, Heft 2, s. 129–152, bez ISSN.

STÖCKL, Albert. „Die thomistische Lehre vom Weltempfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange“ in: *Der Katholik*, 1883, 3. Heft, s. 225–241; 4. Heft, s. 337–361, bez ISSN.

STÖCKL, Albert. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Zweiter Band. Periode der Herrschaft der Scholastik*. Mainz: Franz Kirchheim, 1865, 1159 s., bez ISBN.

STÖCKL, Albert. *Lehrbuch der Philosophie*. 2 svazky. Mainz: Franz Kirchheim, 1872, dritte verbesserte Auflage. (1. vyd. 1868), xii+479, x+699 s., bez ISBN.

SVOBODA, David. *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského: od pojmu jsoucna a jednoty k pojmu celku a části*. Praha: Krystal OP, 2012. 276 s. ISBN 978–80–87183–40–3.

THIJSEN, J. M. M. H., ZUPKO, Jack. *The metaphysics and natural philosophy of John Buridan*. Boston: Brill, 2001. ISBN 9004115145.

TORELL, Jean-Pierre. *Svatý Tomáš Akvinský. Osoba a dílo*. Překlad Marie Benáková. Praha: Krystal OP, 2017, 260 stran. ISBN 978–80–7575–010–5.

VOJTEK, František. *Kritika čili logica maior*. Olomouc: Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta UP, 1990. 68 s. bez ISBN.

WOLF, Václav. *Syntéza víry*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003. 197 s. ISBN 80–7266–141–8.

WOLF, Václav. *Úvodem k islámskému myšlení*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2013, 172 s., ISBN 978-80-7266-386-6.

ZIGLIARA, Tommaso Maria. *Summa philosophica in usum scholarum*. Lugduni – Parisiis: Dellhomme et Briguet, 1902¹³, tom. II, 579 s., bez ISBN.

ŽÁK, František. *Soustavná katolická věrouka pro lid*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1915–1928. 5 sv., 566,360,420,672,322 s., bez ISBN.

Seznam zkratk

a. – articulus (článek)

ad ... – komentář k ... námitce

cap. – capitulum (kapitola)

co. – corpus (tělo článku, vlastní komentář vykladatele k otázce)

dist. – distinctio (oddíl)

lib. – liber (kniha)

n. – numerus (číslo odstavce)

p. – pars (část)

q. – quaestio (otázka)

qc. – quaestiuncula (podotázka)

t. / sv. – tomus/svazek

Příloha 1 – „Položil základy, na nich stavěli jiní“. Nárys životního příběhu filosofa a teologa Josefa Pospíšila (1845–1926)

Josef Pospíšil se zapsal do českých církevních dějin nejen publikacemi v oblasti novotomistické filosofie a teologie, ale také svou celoživotní angažovaností ve službách katolické církve a českého národa v duchu svého učitele Františka Sušila. Život obou je nerozlučně spjat s brněnským alumnátem. Zatímco působení Sušilovo bylo již mnohokrát v odborné literatuře hodnoceno, děl zabývající se Pospíšilem je poskrovnu. Tento článek chce k napravení tohoto dluhu alespoň málo přispět.

Mládí

Dne 6. května roku 1845 se v hájence v panské oboře mezi Velkým Meziříčím a Dolními Heřmanicemi narodil manželům Václavovi a Anně Pospíšilovým syn a byl pokřtěn jako Josef téhož dne ve farním kostele sv. Mikuláše ve Velkém Meziříčí.⁴¹⁷ Jeho otec byl hajným na meziříčském panství tehdy patřícím Lobkoviczům. Brzy se však rodina stěhovala do Oslavičky, protože Václav Pospíšil tam dostal místo šafáře. Oslavička je obcí přifařenou k Rudíkovu. Josef tak chodil do kostela i do obecné školy tam. Učitelem mu byl ve „farní škole národní“ František Šťastný, otec níže zmíněného Vladimíra Šťastného. V další docházce pokračoval na škole normální⁴¹⁸ ve Velkém Meziříčí. Měl se stát úředníkem na lobkovickém panství, avšak jeho nadání si povšimnul velkomeziříčský kaplan František Klinkáč, který jej připravil na gymnazijní studia a dvě třídy jej vyučoval privátně, Josef tak mohl nastoupit rovnou do tercie gymnázia. Musel se zejména naučit řádně německy, neboť českých gymnázií v té době ještě nebylo. Také jej kaplan Klinkáč podporoval i hmotně. Na znamení vděčnosti mu Pospíšil věnoval roku 1897 svůj druhý díl *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*.⁴¹⁹ Další podporou mu byla brněnská rodina Jelínkova, ze které pocházela Adéla Koudelová činná v osvětě. Při studiu na německém gymnáziu v Brně, které Josef dokončil roku 1866 s vyznamenáním, byl jeho katechetou (alespoň na vyšším gymnáziu) Matěj Procházka, jenž se stal později jeho dobrým známým a velkým přítelem a spolupracovníkem. Češtinu, němčinu a filosofickou propedeutiku jej učil Karel Šmídek.⁴²⁰

Po maturitě uvažoval Josef, kterým směrem se vydat v životě dál. Pochopitelným přáním P. Klinkáče bylo, aby se stal knězem. Ovšem za jeho rozhodnutí ke kněžství může jiný kněz, vlastenec a básník

⁴¹⁷ Srov. záznam z Matriky z Velkého Meziříčí v MZA Brno, sig. 16451, s. 43. Jak upozorňuje již Pavel Julius Vychodil v níže citovaném životopise, často se uvádí mylně datum narození 7. 5. (včetně katalogu kléru) a narození ve Velkém Meziříčí nebo v Oslavičce.

⁴¹⁸ Název „normální škola“ znamená pouze tolik, že škola byla zřízena podle předepsaných státních norem, jednalo se o školu podobnou současnému 2. stupni ZŠ. Že Josef Pospíšil studoval na této škole a ne rovnou na gymnáziu (od primy), je důvodem, že se na gymnáziu dostal teprve o několik let později.

⁴¹⁹ Věnování na titulní straně: „svému někdejšímu učiteli a otcovskému dobrodinci na důkaz nehynoucí lásky a vděčnosti věnuje spitovatel“ J. POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část' druhá Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, 1897, 1192 + xxxvi s. (ve dvou svazcích).

⁴²⁰ Srov. P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje, 1928, 26 s., zde s. 5. Součástí gymnazijního studia bylo v septimě a oktávě též studium filosofické propedeutiky = základů filosofie, kdy byli studenti seznámeni s formální logikou, empirickou psychologíí a uvedeni do studia různých filosofických systémů. Převažovala tehdy v rakouském mocnářství propedeutika ovlivněná filosofií J. F. Herbarta. Logika však spočívala stále na aristotelském základu. Srov. Josef ZUMR, *Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa. Herbartismus a česká filosofie*. Praha: Filosofia, 1998, 150 s. ISBN 80–7007110–9, s. 45–48.62.

Mons. Vladimír Šťastný. Tehdy byl jako mladý kněz prefektem⁴²¹ v brněnském alumnátu⁴²² a pobýval stejně jako mladý Josef o prázdninách v Rudíkově. Pospíšil později vyprávěl:

Bylo to o prázdninách r. 1866, kdy prefekt Šťastný navštívil svoji matku a sourozence v Rudíkově, kam i já docházel. Toho roku měl jsem po maturě a my setkali se spolu v Rudíkově a šli cestou k Hroznatínu. VI. Šťastný vypytał se mě, pro jaké povolání jsem se rozhodl, ale já dosud nebyl rozhodnut nijak, ačkoli můj dobrodinec, farář Klinkáč, rád by mě viděl knězem. A prefekt Šťastný vyprávěl mi o životě kněžském tak pěkně a přesvědčivě, že jsem zrovna pocítil náhlou touhu jít na kněze. Poděkoval jsem mu při rozchodu a řekl: „Pane prefekte, když takové radosti má stav kněžský, jak jste mi vyložil, půjdu na kněze!“ Jak vidíte, slovu jsem dostal a Šťastný udělal mě na světě šťastným!⁴²³

Biskupský alumnát a František Sušil

Po prázdninách skutečně nastoupil Josef do Biskupského alumnátu v Brně a počal svou formaci a studium ke kněžství. Společně s Vladimírem Šťastným se podílel na vydávání bohosloveckého časopisu *Museum*, který ve 4. ročníku sám redigoval.⁴²⁴ Významnou osobností brněnského alumnátu byl profesor Nového zákona a nadšený vlastenec František Sušil, který dokázal oslovit horlivostí pro církve a vlast nejen své vrstevníky, ale celé další generace kněží brněnské diecéze a skrze ně do nemalé míry i další lid. Sušil nebyl jenom horlivým sběratelem lidových písní, ale sám se snažil ukázat, že také v češtině je možné skládat hodnotné básně. To dokazoval i snahou o překlad metrických veršů z latiny a řečtiny. Nad tím vším však byl jeho horlivý náboženský život v přísné askezi a neméně horlivý zájem o znalost a výklad Písma svatého. O co se snažil, to vyžadoval i od svých studentů. Když se mu přišel představit nový ročník, nedbal na nějakých formalitách, ale vždy nabádal k větší píli při učení zejména tzv. „kapitolek“. Jednalo se o to, aby alumnové přečetli postupně jednotlivé kapitoly Nového zákona a uměli říci jejich obsah. Jednou se takto představoval i ročník Pospíšilův. Profesor Sušil však pravil: „*Nač to děláte? Je to zbytečná věc, takovéto představování. Však mne znáte všichni a já vás brzy poznám v koleji, co jste zač. Ano, kdybyste mi tak slíbili, že se budete rádi učit kapitolkám Písma svatého, to bych měl radost z vaší návštěvy.*“ Tehdy Pospíšil jako mluvčí bohoslovců odpověděl: „*Ale, pane kanovníku, vždyť se to rozumí samo sebou, že se učit budeme!*“ Sušil potom během roku tento výrok při zkoušení často vzpomínal: „*Ale, ale, kdo pak to tenkrát řekl, že se cosi rozumí samo sebou? Vidíte, jak se zapomíná! Inu sliby, chyby!*“⁴²⁵ Pospíšil však zažil Sušila v alumnátu pouze necelé dva roky, neboť milovaný i obávaný, ale v jádru dobrosrdečný profesor začal na jaře roku 1868 vážně stonat, až 31. května zemřel při léčebném pobytu v Bystřici pod Hostýnem ve stínu svého oblíbeného poutního místa. Nedá se představit, že by se bohoslovec Pospíšil nezúčastnil Sušilova pohřbu v Brně, poněvadž se jednalo o zcela grandiózní a nezapomenutelnou událost. Při řeči nad hrobem pravil Beneš Metoděj Kulda, tehdy již kanovník

⁴²¹ Úlohou prefekta je vypomáhat hlavnímu představenému alumnátu (superiorovi/regentu/rektorovi) s udržováním morálky a disciplíny v domě.

⁴²² V diecézi brněnské se od počátku ujalo označení „alumnát“ pro kněžský seminář, totiž místo duchovní přípravy kandidátů kněžství. V Brně byl alumnát spojen s diecézním teologickým učilištěm, místem intelektuální formace kandidátů. Toto teologické učiliště plnilo úlohu univerzitní teologické fakulty, která v Brně nebyla.

⁴²³ Bohumil ŠŤASTNÝ, *Monsignore Vladimír Šťastný. Ze života a paměti kněze-buditele*. Brno: Občanská tiskárna, 1936, 185 s., bez ISBN, zde s. 130–131.

⁴²⁴ V témže časopise vyšly také jakési spisovatelské prvotiny Josefa Pospíšila. I. ročník: *Také něco o Jesuitech, Má tužba**, *Moje údolí**, překlad balady *Miloš Obilíč a Vuk Brankovič**. II. ročník: *Jiří J. Strossmeyer, Sv. Alois, Jesuité ve Francii, Dvě furie**, *Vyzvání**. III. ročník: *Známky pravého náboženství, Z mého denníku, Na břehu Dunaje**, *Jsmo již dostatečně připraveni?* IV. ročník: *Vražda a samovražda, Nezměnnost' a pokrok v církvi, Cesta do Mar. Cell, Nástin dějepisu alumn., Slza kvítka**. (* = báseň).

⁴²⁵ Vladimír ŠŤASTNÝ, *Památce Františka Sušila*. Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Metoděje, 1904, 136 s., zde s. 21.

vyšehradský, že Sušil sice zemřel, ale jeho *duch* žije dál v jeho následovnicích. Za třicet let Sušilova působení v alumnátu si mnoho kněží vzalo za své heslo jeho vyznání:

Dvě krásk spanilých duše mé ovládnulo stánek,
zemská jedna, druhá z výšiny pošla nebes.
Církev a vlast ty v mojich milují sestersky se nádrech,
každá půl, každá má moje srdce celé.⁴²⁶

Neméně známé jsou verše Sušilovy, kterými se obracel ke studentům bohosloví. Vštěpoval jim upřímnou víru a lásku ke Kristu a k církvi katolické. Život kněží má být zdoben ctnostmi, oddaností církvi a být zářivým příkladem pro druhé:

Bratři milí! Zdrávi buďte v Bohu!
O kéž vám jak Seraf mluvit mohu,
by hrud' vaše zcela Bohem vzplála.
Bud' váš život jedna Boží chvála,
slastí Kristus, tužbou ctnosti krása,
chotí církev, a mzdou lidu spása.⁴²⁷

Přestože asi nejznámějším nositelem *ducha Sušilova* byl pozdější arcibiskup olomoucký Antonín Cyril Stojan, ani mezi klérem brněnské diecéze nebylo málo následovníků tohoto vzoru. V první řadě je to Matěj Procházka, nejbližší přítel Sušilův, se kterým jsou pohřbeni v témže hrobě na brněnském Ústředním hřbitově. A následovali by další jako Tomáš Procházka z Ivančic, kterého Sušil naučil česky a získal pro národní ideu. Naopak T. Procházka přesvědčil Sušila, aby kandidoval na místo profesora v alumnátu. Konkursní komisi tehdy Sušil překvapil hlubokou znalostí slovanských biblických překladů. Dále je nutno zmínit hudebního skladatele Pavla Křížkovského, starobrněnského augustiniána, který komponoval na motivy Sušilem sebraných lidových písní. Potom je třeba uvést další členy Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje, kteréhož byl Sušil zvolen prvním předsedou, jsou to Robert Šuderla, Ed. Karlík, B. M. Kulda, Viktor Šlosar, Bedřich hrabě Sylva-Taroucca, Gunther Kalivoda, Beda Dudík, A. Wolf, Fr. Škorpík, J. Těšík, T. Šimbera, J. Slota, J. Bílý, J. Fáborský, B. Geissler, K. Zelinka. V tomto nepřeborném množství není možné učinit úplný výčet, ale ve věci duchovní hudby je třeba zmínit také Františka Poimona, Karla Eichlera, Jana Soukopa a Jakuba Pavelku. Mezi zmíněnými jsou také někteří profesoři bohosloví, k nim je však třeba také přidat pozdějšího pražského světícího biskupa Antonína Podlahu nebo profesora v brněnském alumnátu Roberta Neuschla. Že v tomto výčtu nemůže chybět ani Josef Pospíšil, je více než zřejmé. Důkazem k tomu buď alespoň to, že cituje z *Listů sv. Pavla Apoštola* přeložených a komentovaných od „*našeho velikého Sušila*“.⁴²⁸

Profesor Robert Neuschl při stém výročí narození Fr. Sušila pronesl chvalořeč, kde rozčleňuje jeho zásluhy asi takto:

⁴²⁶ Matěj PROCHÁZKA, *František Sušil, Životopisný nástin*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871, 37 s. (strany číslovány 411–447), zde s. 445.

⁴²⁷ Tamtéž., s. 424.

⁴²⁸ J. POSPÍŠIL, *Kosmologie*, s. 1111.

A když tážeme se, čím stal se František Sušil „berlou“ národu svému, čím oslavil ho? odpovídá na to pět písmen, z něhož se skládá slovo SUŠIL. Svatostí svého života (S), Učeností (U), Štitem pravověrnosti (Š), Ideálností (I), Láskou k národu svému (L).⁴²⁹

Můžeme říci, že i život Pospíšilův se nesl v těchto intencích. Nejvíce se však protínají jejich role coby profesorů v alumnátu. Ačkoliv Sušil byl biblistou a Pospíšil dogmatikem, pojila jejich zájem znalost filosofie. Tu Sušil využil v exegezi pavlovských listů a patristických textů, Pospíšil zase k výkladu věrouky. Toto právě předložené spojení dvou osobností se zdá být marginálním, ale je možné, že na něm stojí právě to, v čem Pospíšil jednal nejvíce v *duchu Sušilově*. Nenapodoboval ho příliš v básnění (až na své prvotiny v časopise *Museum*), a už vůbec ne ve sběratelství lidové poezie, ale napodoboval ho více než úspěšně v tom, že byl hluboce vzdělaným a publikačně činným teologem. Bylo by možné vidět *ducha Sušilova* všude, mnohé spojení však může být značně šroubované nebo zcela náhodné a neúmyslné. S jistotou však lze tvrdit, že Pospíšil byl nadšený pro úmysl zvelebit českomoravskou vzdělanost, což jakožto akademik naplňoval tím, že přispěl k odborné literatuře teologické a filosofické svými díly o rozsahu asi 4000 tištěných stran a lidi ve svém okolí (např. kolegu Neuschla) k podobným skutkům nabádal.⁴³⁰

Jako druhý průsečík je možné uvést zápal Sušilův i Pospíšilův o pravověrnost. Sušil nastupoval r. 1837. Tehdy ještě často přežívalo příliš racionalistické zplošťování biblického poselství, které se v „osvícené“ josefínské době⁴³¹ rozmohlo i na bohovědných fakultách v rakouském mocnářství. Tak musel nový profesor založit fundovanou exegezi v konfrontaci s neortodoxními výklady. Ovšem ani Pospíšil neměl v tomto ohledu jednoduchou situaci, neboť nastoupil na katedru dogmatiky nedlouho po I. vatikánském koncilu, kdy byla dogmatizována papežská neomylnost (konstitucí *Pastor aeternus*), kterou bylo třeba vysvětlovat tak, aby nedošlo k její naprosté desinterpretaci. Oblasti filosofie se konkrétně dotýkalo také prohlášení poznatelnosti Boží existence pouhým rozumem (konstituce *Dei Filius*). Podobně později Pospíšil považoval za obzvláště důležité hájit božství Ježíše Krista proti liberálně protestantským výkladům. Pokud žáci Sušilovi ve druhé polovině 19. století statečně bránili a prohlubovali národní jazyk „českoslovanský“, tak v těžké době vzniku první republiky katolictví příliš nenakloněné byli žáci Pospíšilovi oddanými syny církve katolické. Jakýkoliv odpor mezi církví a vlastí byl jim cizí, protože již Sušil kladl bohoslovcům na srdce: „*Bud'te především ušlechtilí křesťané, vzorní duchovní a pak budete snadněji i horlivými a věrnými milovníky národa.*“⁴³²

Vraťme se nyní zpět do biskupského alumnátu, kde Josef Pospíšil v letech 1866–1870 studoval. V alumnátu bylo imatrikulováno v akademickém roce 1866–1867 celkem 88 bohoslovců, následující roky potom 85, 84 a v posledním roce Pospíšilova studia (1869–1870) celkem 75 alumnů.⁴³³ Po schválení konkordátu Rakouska se Svatým stolicem vydali biskupové mocnářství r. 1856 obnovené směrnice k teologickým studiím. Podle studijního plánu schváleného 8. března r. 1857 biskupským

⁴²⁹ R. NEUSCHL, *Řeč o slavnosti 100leté památky narození Fr. Sušila ze dne 19. června 1904 v Brně*. In: V. ŠTASTNÝ, *Památce Františka Sušila*, s. 71–96, zde s. 74.

⁴³⁰ Srov. K. SKALICKÝ, *Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století*. In: Kratochvíl, Antonín (ed.), *Slovo a naděje: sborník*. Řím: Křesťanská akademie, 1978, 159 s., s. 45–79. (bez ISBN), zde s. 58.

⁴³¹ Ovšem již roku 1820 byl odvolán z alumnátu příliš racionalistický profesor biblických věd František Nediele. Srov. J. SAMSOUR, *Dějiny alumnátu Brněnského. K stoletému výročí jeho trvání*. Brno: nákladem vlastním, 1907, 131 s. (bez ISBN), zde s. 74–75.

⁴³² A. SERVUS, „Několik slov o Sušilovi“ in: *Museum: list bohoslovců českomoravských* 25, 1890–91, s. 118. Z tohoto je patrné, že Sušilovo heslo „církev a vlast“ přeci jenom kladlo při vši lásce k vlasti těžiště blíže církvi. To je zároveň apologií k dobru Sušila, že nestavěl národ, jazyk či vlast nad základní kérygma víry.

⁴³³ J. Z. CHAROUZ, *Brněnský alumnát*, s. 85.

ordinariátem v Brně pod č. j. 489⁴³⁴ bylo nařízeno studium čtyřleté a byly uvedeny vyučovací předměty a jejich hodinová dotace. V praxi to vypadalo za regenta semináře dr. Ferdinanda Panschaba až do r. 1871 takto: V prvním ročníku *fundamentální teologie* (5h týdně), *úvod do Písma sv. Starého zákona*, v 1. semestru *biblická archeologie*, ve 2. samotný *úvod* (4h) a *hebrejšтина a výklad Písma sv. Starého zákona* (5h). Ve druhém ročníku *dogmatická teologie* (9h), *úvod do Písma sv. Nového zákona*, a to *hermeneutika* v 1. semestru, ve 2. semestru samotný *úvod* (4h) a *exegeze Písma sv. Nového zákona* (5h). Ve třetím ročníku *církevní dějiny* (9h) a *morální teologie* (9h). Ve čtvrtém ročníku *pastorální teologie*, tj. *hodegetika, liturgika, homiletika* (9h), *církevní právo* (5h) a *katechetika s pedagogickou metodikou* (5h).⁴³⁵

Kromě zmíněného profesora Nového zákona Františka Sušila byli Josefovými intelektuálními a duchovními formátory také další tam působící osobnosti. Oblíbil si zejména rané církevní dějiny v podání Františka Zeiberta (1830–1901). Tento významný muž vědy pocházel z Třebíče a vydal přehledné církevní dějiny *Compendium historiae ecclesiasticae* užívané na vícero teologických ústavech v monarchii i mimo ni. Pospíšil měl v mnohém později podobný osud jako on: studoval na Frintaneu ve Vídni, vyučoval v alumnátu a byl jeho vrchním ředitelem, stal se kanovníkem a děkanem kapituly a zanechal za sebou cenné vědecké dílo. Po Sušilovi vyučoval Nový zákon rajhradský benediktin Arnošt Gřivanecký, svůj úřad zastával v dlouhém období 1869–1908. Starý zákon Pospíšilovi přednášel František Stára. V alumnátu působil od r. 1855 do roku 1869, kdy jeho místo převzal Otmar Musil. Dogmatickou a fundamentální teologii tehdy učil Martin Langer (v letech 1858–1874). Morální teologii vyučoval Jan Kř. Vojtěch (v letech 1858–1888). Pastoralistou byl tehdy Jan Křížek až do r. 1877. Katechetiku a pedagogiku přednášel Pospíšilovi Jakub Procházka, který je mimo jiné autorem vícero životopisů svatých a také výkladů ke katechismu. Ve funkci profesora byl od r. 1869 do r. 1889. Pochopitelně se musel Pospíšil setkat i s jeho předchůdcem Janem Chmelíčkem.⁴³⁶

V bohosloveckých letech se Pospíšil, jak již bylo zmíněno, aktivně zapojoval do publikační činnosti alumnátního časopisu *Museum*, tam vznikaly prvotiny jeho spisovatelské činnosti a to byl také jeden z účelů tohoto periodika, aby se mohl budoucím pisatelům poskytnout prostor pro tříbení stylu. Z koolumnů (tj. spolužáků v alumnátu) je možné jmenovat například Františka Korce, pozdějšího autora *Poutní knihy*, velkého to sborníku písní, nebo kanonistu a církevního historika dr. Karla Eichlera, se kterým byl s Pospíšilem nejenom rodákem z Velkého Meziříčí, ale rovněž později i kolegou pedagogem na bohosloveckém ústavu.⁴³⁷

Na kněze byl Pospíšil vysvěcen 14. září roku 1870. Poněvadž biskupský stolec brněnský byl v té době po smrti biskupa Jana Antonína Arnošta hraběte ze Schaffgotsche neobsazen,⁴³⁸ proběhlo svěcení v Kroměříži olomouckým arcibiskupem Fürstenbergem. Novokněz byl ustanoven za kooperátora („kaplana“) ve Starči u Třebíče.⁴³⁹ Tam ovšem zůstal pouze od začátku října do konce ledna a od počátku letního semestru roku 1871 byl Pospíšil vybrán jako nadaný student do tzv. *Frintanea*, vyššího teologického institutu sv. Augustina ve Vídni, který byl do určité míry velmi prestižním vzděláním a výběrovou školou (z každé diecéze tam studovali 1–2 teologové).⁴⁴⁰ Bylo zvykem, že

⁴³⁴ Tento výnos je uchován v Diecézním archivu v Rajhradě u Brna ve fondu Biskupský alumnát.

⁴³⁵ J. SAMSOUR, *Dějiny alumnátu Brněnského*, s. 90–93.

⁴³⁶ Tamtéž, s. 97–107.

⁴³⁷ Tamtéž, s. 102–103.

⁴³⁸ Nový biskup Karel Nöttig byl sice císařem v srpnu jmenován, potvrzen však byl z Říma až v listopadu. Srov. P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 6.

⁴³⁹ Tamtéž, s. 6.

⁴⁴⁰ *Frintaneum*, vlastním názvem *K. u. K. höheres Weltpriesterbildungsinstitut zum hl. Augustin*, bylo nazváno podle univerzitního profesora a později sanktpöltenského biskupa českého původu Jakuba Frinta, který přispěl

studenti Frintanea vyučovali v císařské rodině náboženství, proto se se samotným císařem potkal už za svého vídeňského studia (1871–1874). Osobnostmi, které pomohly v dalším odborném Pospíšilově směřování, byli vídeňští profesori Schwetz (původem Moravan) a Steiner, kterému věnoval r. 1883 své první vydání prvního dílu *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*.

Profesor Pospíšil

Po uprázdnění katedry církevních dějin a práva na bohovědném ústavu v Brně měl nastoupit Pospíšil na místo svého oblíbeného profesora Zeiberta, který se stal sídelním kanovníkem a byl navíc zaneprázdněn dalšími úřady, ale místo nakonec bylo obsazeno Pospíšilovým někdejší spoluzákem Eichlerem, který mezitím studoval církevní dějiny a právo v Římě, kde bylo studium poněkud kratší. Tak byla katedra církevních dějin a práva obsazena, což zřejmě ovlivnilo celé Pospíšilovo odborné směřování, neboť obsadil r. 1874 katedru dogmatické teologie po konkursní zkoušce, která proběhla 20.–21. ledna téhož roku. Tehdy měl vykonány pouze rigorózní zkoušky z biblických věd, církevních dějin a práva a z dogmatiky. Na bohovědných učilištích nebylo nutné k profesuře mít titul doktora, a proto byl Pospíšil po roční supletuře jmenován 16. ledna 1875 profesorem teologie. Studium na Frintaneu dokončil pro svůj úvazek v alumnátu až r. 1876 složením rigorózní zkoušky z morální a pastorální teologie a obhajobou disertace na téma *De voluntate Dei salvifica* (O spasné vůli Boží),⁴⁴¹ a byl tak konečně promován doktorem teologie.

Pedagog byl Pospíšil talentovaný a zřejmě oblíbený též pro živost svých přednášek, které často doplňoval různými exkursy, poznámkami na okraj a rozváděním odpovědí na dotazy, což studenti často zneužívali, aby se toho příliš neprobralo a nemuseli se tolik namáhat s opakováním látky.⁴⁴² Dominik Pecka si cení Pospíšila ve svých vzpomínkách jako jediného z vyučujících (kromě Jana Sedláka), který „mluvíval bez lejster“.⁴⁴³ Jeho přednášky potom daly základ publikaci v oblasti systematického zpracování novoscholastické filosofie⁴⁴⁴ a také později vydání části dogmatiky.⁴⁴⁵ Pavel Julius Vychodil⁴⁴⁶ popisuje pedagogickou činnost Pospíšilovu následovně:

V učitelské práci byl jako ve svém živlu. Jsa živé letory, výmluvný, pro svůj předmět nadšený a jej ovládající, vědomý jeho důležitosti pro život náboženský a tedy především pro vzdělání a působení knězovo, přednášel se zápalem, jež se snažil i v posluchačích roznítiti. V částech zvláště dojímavých

k jeho založení za císaře Františka I. Ústav existoval v letech 1810–1918 jako doktorské studium pro profesory teologie a představené kněžských seminářů. Sídlo institutu bylo při kostele sv. Augustina v těsné blízkosti vídeňského Hofburgu. (Srov. P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 6).

⁴⁴¹ Do češtiny přeložený výtah z této práce byl později publikován v *Časopise katolického duchovenstva*: J. POSPÍŠIL, „O spasné vůli božské“ in: *ČKD* 1879/1, s. 1–20; 1879/2, s. 114–120; 1879/3, s. 181–195; 1879/4, s. 249–259; 1879/5, s. 333–350.

⁴⁴² P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 6–10.

⁴⁴³ J. Z. CHAROUZ, *Brněnský alumnát*, s. 45.

⁴⁴⁴ J. POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část prvá: Materiální logika, noetika a všeobecná metafysika*. (1. vydání 1883, druhé vydání doplněné o formální logiku a aktualizované vyšlo r. 1913).

⁴⁴⁵ Josef POSPÍŠIL, *Katolická věrouka*. (4 díly, 1922–1924). Často se mylně uvádí, že Pospíšil sepsal česky celou dogmatiku, skutečností je, že zpracoval obsírně pouze traktáty *De Deo uno*, *De Deo trino*, *De Deo Creatore*, *De Verbo incarnato* (christologie) a *De Christo Redemptore* (soteriologie s dodatkem mariologickým a josefologickým). Nutno však poznamenat, že Pospíšil nezpracoval traktáty *De sacramentis* (*in genere et in specie*) ani *De gratia* a *De novissimis*. Počítá podle našeho soudu s tím, že to je také do určité míry úkol jiných autorů, neboť vidí šíři, do jaké se jeho dílo rozběhlo (cca. 2000 stran). Současně s Pospíšilem totiž publikují v dogmatické teologii česky též Richard Špaček a František Žák.

⁴⁴⁶ Vychodil byl benediktin rajhradského opatství. Navštěvoval přednášky v Biskupském alumnátu jakožto externista, protože bydlel ve své řeholní komunitě. Později spolupracoval s Pospíšilem zejména coby člen vydavatelství Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje a jako redaktor časopisu *Obzor*.

nejednou až k slzám byl pohnut. Ale všude při tom hleděl jít do hloubky. Pochyby a námitky posluchačů bez nechuti vyslyšal, ano byl rád, když mu přednášeny, vida v tom – na rozdíl od leckterého jiného profesora, který v tom u bohoslovců viděl jakousi nezdravou a pro kněžské povolání zlověstnou pochybovačnost – živý zájem o předmět, třeba to byla tu a tam u některého dovtipnějšího tazatele také jen snaha, aby se tolik neprobralo a neukládalo, po případě nezkoušelo; byť předepsáno, dvě hodiny týdně věnovati zkoušení z probrané látky, což u Pospíšila spíš než u jiných bylo možno nazvati kollokviem (rozmluvou) po způsobu kollokvií universitních. Usilovně a trpělivě, třeba ne bez jakéhosi rozčilení, vysvětloval, vyvracel a doplňoval, co byl přednesl. Byla to chvalná odchylka od dotavadních způsobů naučiti co nejnütnějšímu ze zavedené knihy.⁴⁴⁷

K dogmatické teologii vlastní se druží také její všeobecná část, fundamentální teologie, která stojí na pomezí filosofie a teologie a podává důvody, proč není nerozumné věřit a že se víra rozumu nikterak nepřičí, ale předpokládá jej jako zdravou základnu („fundament“). K tomu je potřeba znát dobře základy filosofie. Proto viděl Pospíšil jako nutnost zavést také od zimního semestru 1876⁴⁴⁸ přednášky z filosofie, aby měl ve svém výkladu na čem stavět, poněvadž filosofickou propedeutiku v duchu herbartismu, kterou si do alumnátu přinesli absolventi gymnázií, nepovažoval za dostatečnou. Zejména se snažil vštípit posluchačům základy aristotelsko-tomistické noetiky a metafysiky. Tím se stal, „pravým zakladatelem a otcem českého novotomismu“⁴⁴⁹ a „položil základy, na nichž stavěli jiní“.⁴⁵⁰ Přičemž je třeba dodat, že přednášky novotomistické filosofie začal ještě před vydáním papežské encykliky Lva XIII. *Aeterni Patris* (ze 4. 8. 1879), která novotomismus vřele doporučovala. Pospíšil s radostí tuto encykliku vítal a spatřoval v ní svou odměnu za nesnadnou přednáškovou činnost, kterou se po méně úspěšném pokusu latinsky a německy rozhodl provozovat česky, čímž musel řešit všechny nesnáze spojené s určováním terminologie. Encyklika jej povzbudila k pokračování v práci a k vydání *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského* r. 1883.⁴⁵¹ Svě přednášky z filosofie (2 hodiny týdně) konal Pospíšil bez nároku na odměnu po celou dobu svého působení v alumnátu a ještě několik let po svém ustanovení kanovníkem. Až roku 1899 převzal jeho místo vyučujícího filosofie František Bulla, docent na nově zřízené katedře filosofie a fundamentální teologie.⁴⁵² Ovšem ani tehdy se Pospíšil zcela alumnátu nevzdal a konával dobrovolně výběrové cykly přednášek např. o estetice, o církvi.

Další Pospíšilova odborná činnost se soustředila okolo fundamentální teologie. Je zde uvedeno záměrně „okolo“, protože pojetí následujících jeho děl je velmi mezioborové a pohybuje se nejenom

⁴⁴⁷ P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 8.

⁴⁴⁸ Tento rok uvádí Pospíšil v předmluvě k 1. vydání 1. dílu své *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Tento rok potvrzuje i Josef Kratochvíl v díle *Meditace věků* (IV. díl, s. 118). P. J. Vychodil uvádí v životopise (*Josef Pospíšil*, s. 11) rok 1875, s tímto údajem se shoduje též J. Samsour (*Dějiny alumnátu Brněnského*, s. 93) a alumnátní časopis *Museum* (1893–1894, s. 115) uvádí dokonce rok 1874. Zdá se však nepravděpodobné, že by hned po nastoupení bylo Pospíšilovi dovoleno zavést nový předmět. Spíše se dá předpokládat, že v prvním roce či dvou své přednáškové činnosti řešil tento nedostatek širokými exkursy v rámci probírané látky, což jej zřejmě teprve přivedlo k žádosti o zavedení nového předmětu.

⁴⁴⁹ K. SKALICKÝ. *Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století*, s. 53.

⁴⁵⁰ Srov. J. Z. CHAROUZ, *Brněnský alumnát*, s. 49.

⁴⁵¹ „I byl jsem právě bych tak řekl v nejněsnadnější práci, když sv. Otec Lev XIII. vydal svou slovnou Encykliku: „*Aeterni Patris*“ ze 4. srpna 1879, již filosofii scholastickou, především soustavu anděla školy sv. Tomáše Akvinského všemu katolickému světu tak výmluvně a důrazně doporučoval. Nemohu vysloviti, jakou radostí mě tento papežský okružník naplnil! Bylť jsem za vši svou práci, v níž jsem se z pouhé lásky ku svým posluchačům byl uvázal, přebohatě odměněn. Poznáv takto, že moje snaha s úmysly sv. Otce úplně se snaší, jal jsem se s novým úsilím na cestě nastoupené ku předu kráčet. A tu vznikla ve mně také myšlenka, že intencím sv. Otce snad ještě lépe vyhovím, spracuji-li soustavně své přednášky z filosofie scholastické a uveřejním-li je tiskem.“ *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*, s. II.

⁴⁵² J. Z. CHAROUZ, *Brněnský alumnát*, s. 48–49.

na pomezí teologie a filosofie, ale také diskutuje s přírodními vědami a koná četné vstupy i do dějin filosofie. Toto mezioborové zpracování teologické látky si vyžádala situace vstupu do moderní doby, kdy teologie, má-li být skutečně vědou, musí držet krok s ostatními vědami a to samé platí o filosofii, která rovněž nemůže přehlížet dějinné souvislosti.⁴⁵³ S moderními filosofickými směry a přírodovědou povýšenou na světonázor diskutuje Pospíšil ve svém druhém díle *Filosofie* věnovaném kosmologii.⁴⁵⁴ Základem tohoto díla byly jeho odborné články ve Vychodilově periodiku *Obzor*,⁴⁵⁵ resp. v *Časopise katolického duchovenstva*.⁴⁵⁶ Vychodil v té době vydává rovněž spis na pomezí fundamentální teologie a filosofické kosmologie v dialogu s přírodními vědami.⁴⁵⁷ Ohledně apologie katolické církve je jakýmsi Pospíšilovým testamentem dílo vydané na sklonku jeho života zvané *Co jest Církev?*⁴⁵⁸

Kromě pedagogické činnosti, které se na plný úvazek věnoval v letech 1874–1894, byl v letech 1885–1894 též regentem alumnátu. Byl to on, kdo podal podnět k výstavbě nové budovy. Do té doby byl alumnát umístěn v bývalém dominikánském klášteře,⁴⁵⁹ avšak jednalo se o budovu velmi starou, nezdravou a velikostně nedostatečnou, jak uvádí Vychodil: „*prastará budova, která stačila několika řeholníkům, nemůže stačiti stu neb i více osobám, které tu měly míti své studovny, posluchárny, knihovnu, ložnice atd.*“⁴⁶⁰ Bylo ovšem obtížné prosadit u státních úřadů nutnost výstavby nové budovy a zejména zajistit dotace na její financování. Ke slavnostnímu žehnání alumnátu na ulici Antonínské došlo biskupem Bauerem dne 14. října 1903. V té době byl Pospíšil již vrchním ředitelem alumnátu. Tento dohled vykonával od r. 1902 a později byl namísto toho poradcem biskupa Huyna pro alumnát a od r. 1917 biskupským komisařem ústavu až do své smrti r. 1926.⁴⁶¹

Ve službách diecéze

Když byl Pospíšil pro udělení kanonikátu roku 1894 vyvázán z funkce regenta a profesora dogmatiky v alumnátu, nadále tam, jak jen to bylo možné, působil, zvláště při svých přednáškách z filosofie. Kromě činnosti v diecézní kurii působil od toho roku ve školství coby zemský školní rada a hájil na této pozici zájmy katolické a národní proti rostoucímu vlivu liberalismu.⁴⁶² Politika nebyla příliš Pospíšilovou silnou stránkou, přesto však s biskupem Bauerem dali podnět k založení Katolické

⁴⁵³ Srov. J. Z. CHAROUZ, *Brněnský alumnát*, s. 49.

⁴⁵⁴ J. POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část' druhá Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám*.

⁴⁵⁵ „Cíle a cesty Darwinismu“ (Obzor 1878), „Darwinismus a methodologie“ (Obzor 1879), „Monismus materialistický a křesťanský“ (Obzor 1880), „Účelnost' a moderní filosofie“ (Obzor 1885), „Moderní psychismus a filosofie křesťanská“ (Obzor 1886), „Pessimistický pantheismus a naše doba (Obzor 1893), „Řeč lidská vyvracuje Darwinismus“ (Obzor 1893).

⁴⁵⁶ „Darwinismus v paleontologii“ (ČKD 1878), „Duše lidská jest nesmrtelná“ (ČKD 1884), „Kritika moderního atomismu“ (ČKD 1885).

⁴⁵⁷ P. J. VYCHODIL, *Apologie křesťanství*, Brno, Papežská knihtiskárna benediktnů rajhradských. 2 díly: 1) Bůh a tvorstvo, 1893, 318 s.; 2) Náboženství a jeho složky, 1897, 546 s.

⁴⁵⁸ Josef POSPÍŠIL, *Co jest Církev?* Brno: Občanská tiskárna, 1925, 571 + XXII s.

⁴⁵⁹ T. j. na Dominikánské ulici vedoucí z Dominikánského náměstí od kostela sv. Michala na dnešní Šilingrovo náměstí.

⁴⁶⁰ P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 19.

⁴⁶¹ J. Z. CHAROUZ, *Brněnský alumnát*, s. 24–26, 46–47. „Vrchní ředitel alumnátu“ byla de facto tatáž funkce jako „biskupský komisař pro alumnát“, pouze nově nazvaná podle *Kodexu kanonického práva* z r. 1917 (can. 1359). Úkolem bylo pečovat a malý a velký seminář, tedy o chlapecký formační ústav (*seminarium puerorum*) sloužící k ubytování a formaci studentů gymnázií a k přípravě některých kandidátů pro vstup do velkého semináře čili „alumnátu“, jak se v Brně říkalo, který byl spojen s teologickým učilištěm. Regens alumnátu a regens chlapeckého semináře tomuto vrchnímu řediteli podléhali.

⁴⁶² P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 20.

národní strany. Zatímco brněnský biskup měl místo poslance v Moravském zemském sněmu trvale tzv. virilním právem, Josef Pospíšil byl zvolen za kurii velkostatkářskou alespoň pro období 1902–1906. Zůstalo v něm však i v jeho politickém působení nejenom cítění národní a katolické, ale také mentorský tón někdejšího pedagoga, což mu bylo mnohdy vytýkáno. Bylo mu počítáno na vrub také stranění, zvláště zájmům advokáta Koudely,⁴⁶³ což odrazovalo jinou lobby, která se proto obracela na ostatní politické strany. Že Pospíšilova osobnost byla mezi kněžstvem diecéze vlivu rozhodujícího, bylo známo.⁴⁶⁴

Od doby svých studijních let byl po vzoru Sušilově také nesen vlasteneckým duchem. S tím souvisela i jeho činnost publikační ať již v alumnátním časopise *Museum* nebo později v různých katolických periodikách jako *Časopis katolického duchovenstva*, *Hlas*, *Obzor*, *Via* nebo *Hlídka*. Pospíšil psal krásnou češtinou a v tomto ohledu je třeba uznat jeho do velké míry průkopnické dílo v oblasti terminologie scholastické filosofie a theologie. Po smrti básníka Vladimíra Šťastného (20. 8. 1910) byl zvolen starostou vydavatelství „Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje“ při rajhradském benediktinském klášteře.⁴⁶⁵ Pohřeb Šťastného (23. 8. 1910) však Pospíšil propásl, protože byl tehdy na pouti v Jeruzalémě a Svaté zemi. Velmi toho litoval, že nemohl být účasten, neboť se Šťastnými z Rudíkova jej pojilo velké přátelství. Býval tam často hostem. Rok po smrti básníkově 6. 8. 1911 při odhalení pamětní desky na rodném domě Šťastného byl však již prelát a generální vikář Pospíšil přítomen a sloužil za něj v Rudíkově pontifikální requiem (zádušní mši sv.) a měl u jeho domu proslov o jeho povaze a vlastnostech.⁴⁶⁶

Protože obročí brněnských kanovníků bylo ve srovnání s jinými kanonikáty velmi chudé a také Pospíšil mnoho finančních prostředků rozdával na podporu katolické politiky a literární činnosti nebo jednoduše těm, kdo jej o příspěvek prosili, odkázal honorář ze své poslední knihy *Co jest Církev?* publikované v rajhradském vydavatelství na svůj vlastní pohřeb.⁴⁶⁷

O prázdninách rád cestoval zejména do Alp. Také se r. 1905 vypravil na pout' do Palestiny. Na této cestě jej mimo jiné potkala nepříjemná příhoda, že cestou z Nazareta do Jeruzaléma spadl z koně a poranil se na noze. Od roku 1909 byl místopředsedou „Spolku poutníků diecesí moravských do Svaté Země“, se kterým byl v Palestině roku 1910 ještě jednou.⁴⁶⁸ Mimo toto cestování byl v kontaktu i s mnohými osobnostmi v církevním i společenském životě, jakož i se státníky.

Z pramenů není zřejmé, zda se kdy osobně setkal s papežem, ale při své první návštěvě *ad limina apostolorum* předal brněnský biskup Bauer papeži Lvu XIII. Pospíšilovu knihu *Filosofie*, za což byl autor poctěn stříbrnou medailí.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Manžel shora uvedené Adély roz. Jelínkové. Možná takto Pospíšil „splácel“ dobrodiní obdržena od rodiny Jelínkovy.

⁴⁶⁴ Tamtéž., s. 20–21.

⁴⁶⁵ Prvním a čestným předsedou Dědictví byl František Sušil, Pospíšil byl v řadě předsedou čtvrtým a úřad zastával od r. 1910 až do své smrti r. 1926.

⁴⁶⁶ B. ŠŤASNÝ, *Monsignore Vladimír Šťastný*, s. 163.

⁴⁶⁷ P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 22–23.

⁴⁶⁸ Z tohoto důvodu propásl zmíněný pohřeb drahého přítele Vladimíra Šťastného: „Milí přátelé zesnulého, kanovníci dr. Jos. Pospíšil a dr. Jak. Hodr, vzpomněli na něj jen tichou modlitbou, neboť byli v ty dny právě na pouti do Jerusalema.“ (B. ŠŤASNÝ, *Monsignore Vladimír Šťastný*, s. 160).

⁴⁶⁹ P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 24–25. Roku 1896 byl Pospíšil jmenován jedním z desíti neitalských členů Papežské akademie sv. Tomáše Akvinského v Římě. Od r. 1891 byl již členem Královské české společnosti nauk, později České akademie pro vědy, slovesnost a umění.

Při uprázdnění brněnského biskupského stolce (1904, 1916) se o Pospíšilovi jakožto možném kandidátovi v tisku uvažovalo, biskupem se však nestal možná pro svou politickou angažovanost.⁴⁷⁰ Od státního převratu v r. 1918 až do své smrti byl Josef Pospíšil generálním vikářem brněnského diecézního biskupa Norberta Jana Kleina. Tento biskup byl často nepřítomen pro své souběžné působení v řádu německých rytířů, kterých se stal nakonec velmistrem a na úřad biskupa nakonec abdikoval. Proto zřejmě bylo na Pospíšilovi mnoho úkolů správy diecéze zejména v obtížné době protikatolické nálady počátku první republiky.⁴⁷¹ Je ovšem pozoruhodné, že právě v brněnské diecézi byl v té době nejmenší počet kněží laicizovaných a odešedších do nově založené církve československé. Není možné přímo dokázat vliv Pospíšilův na tuto skutečnost, ale rozhodně také ne popřít, zvláště, jsou-li známy jeho horlivé řeči proti hnutí české katolické moderny.⁴⁷² Pospíšila se rovněž týkaly starosti o udržení alumnátu v Brně. Během první světové války byla totiž budova na Antonínské zabrána pro vojenskou nemocnici a pro bohoslovce musel být adaptován biskupský zámek v Chrlících u Brna.⁴⁷³ Po válce se do velké části budovy alumnátu nastěhovala právnická fakulta nově zřízené Masarykovy univerzity, která v alumnátní aule 11. 11. 1919 vlastně zahájila svou činnost. Tehdy se univerzita skládala pouze z lékařské a právnické fakulty. Přes veškerou intervenci poslance A. C. Stojana neuspěl pro náladu doby návrh přičlenit bohoslovecký ústav jako teologickou fakultu k univerzitě. (Celou budovu alumnátu uvolnila univerzita po vleklých jednáních až r. 1932.)⁴⁷⁴

Ohledně spolkové činnosti Pospíšilovy je třeba říci, že se angažoval v *duchu Sušilově* na povzbuzení národního vědomí katolíků zejména v Brně. Kromě činnosti v Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje a politické činnosti byl spolu s Vladimírem Šťastným a dalšími literáty rovněž členem „Slovanského čtenářského spolku“ v Brně (od 7. 3. 1874), od r. 1882 přejmenovaného na „Český“. V letech 1896–1899 byl spoluredaktorem Šťastného časopisu Hlídka.

Co se týká Pospíšilova bydliště, tak ve svém mládí pobýval v Oslavičce, která je obcí přifařenou k Rudíkovu. Z tohoto důvodu se velmi dobře znal s tamějším rodákem Vladimírem Šťastným a celou jeho rodinou. Při svém studiu zřejmě nějakou dobu pobýval ve Velkém Meziříčí (asi v rozmezí let 1855–1860)⁴⁷⁵ a v té době vstoupil do kontaktu s kaplanem Františkem Klinkáčem. Josef Pospíšil byl jedním z absolventů přípravného kursu pro další studium na německých školách, který zřídil v Meziříčí kaplan Jan Havlíček (působil tam v letech 1838–1855, kdy zemřel při epidemii tyfu).

⁴⁷⁰ Pro kněze byla politická angažovanost do určité míry nebezpečná, protože nebylo těžké kněze diskreditovat. To byla snaha udělat i s Pospíšilem: „Jednou dokonce najat jakýsi pobuda, by po brněnských ulicích rozkřikoval pomluvy o kněžské jeho minulosti“ (Tamtéž. s. 21). Horší to bylo s jeho současníkem a blízkým spolupracovníkem říšského poslance dr. Antonína Cyrila Stojana (později arcibiskupa olomouckého) novoříšským opatem premonstrátů Norbertem Františkem Drápalíkem, kterého politické nesváry a nakonec pamflet agrárního poslance Františka Staňka *Útěk preláta Drápalíka* přiměly k abdikaci a odstěhování se na Slovensko. (M. R. KOSÍK, V. MÍLEK, *Osm století. Zábřdovice, Křtiny, Nová Říše*, s. 66–67.) (Brno: Kartuziánské nakladatelství, 2009, 90 s., ISBN 978–80–86953–55–7).

⁴⁷¹ P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 25.

⁴⁷² J. Z. CHAROUZ, *Brněnský alumnát*, s. 60–61. V knihovnách bývá často publikace *Josef Pospíšil, O katolické církvi*, Pelhřimov, R. Rupp, 1920, 54 s. připisována mylně Josefu Pospíšilovi (1845–1926). Tato publikace však téměř s jistotou nemůže být od námi uváděného Josefa Pospíšila, ale nějakého jeho jmenovce, neboť se v ní propagují myšlenky české katolické moderny, a to takovým způsobem, pod který by se námi uváděný Pospíšil rozhodně nepodepsal.

⁴⁷³ Chrlické panství získal pro biskupství již biskup František Antonín Gindl.

⁴⁷⁴ P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 32–34. Je třeba přiznat, že právně vymáhat budovu, ve které sídlí právnická fakulta, není zrovna jednoduché.

⁴⁷⁵ Možnost dojíždění do školy je možné naprosto vyloučit, neboť železnice spojovala Rudíkov a Velké Meziříčí až od r. 1886. Studenti bývali ubytováni u příbuzných nebo u nějaké cizí rodiny (pochopitelně za úplaty).

Klinkáč v jeho „přípravce“ pokračoval.⁴⁷⁶ Město Velké Meziříčí udělilo Josefu Pospíšilovi r. 1910 čestné občanství. Při svém gymnazijním studiu pobýval Pospíšil v Brně u rodiny Jelínkovy (1860–1866). S nájmem mu vypomáhal rovněž zmíněný kaplan Klinkáč (později děkan v Telnici). V době alumnátních studií byl ubytován v budově Biskupského alumnátu na Dominikánské ulici (1866–1870), potom jako kaplan na faře ve Starči u Třebíče (1870–1871), jako student ve Vídni bydlel v koleji Frintaneum při kostele sv. Augustina v blízkosti Hoffburgu (1871–1874). Coby vyučující v alumnátu (1874–1885) si zajistil ubytování v konventu u minoritů (Brno, Minoritská ul. č. 1), jako regens však již měl byt přímo v alumnátu (1885–1894). Když byl jmenován sídelním kanovníkem, přestěhoval se do kanovnického domu na Petrově č. 7, kde žil až do své smrti.⁴⁷⁷ Rád se ve stáří procházel v Denisových sadech s dr. Jakubem Hodrem, kolegou profesorem z alumnátu a později také kanovníkem na Petrově. Spjoval je mimo jiného také zájem o historii, kterou Hodr přednášival.

Zdraví měl Pospíšil pevné: „*nemocen nebýval, jsa zdravého kořene a rozumné životosprávy*“. Ač před první světovou válkou byl stížen těžší vnitřní nemocí, uzdravil se, ale s přibývajícím věkem nakonec v 81 letech nemoci 18. prosince 1926 podlehl.⁴⁷⁸ Pochován je v kanovnickém hrobě na Ústředním hřbitově v Brně (skupina 13, řada 2, hrob č. 99) spolu s dalšími významnými osobnostmi petrovské kapituly. Uplynulo sice již devadesát let, co Josef Pospíšil zemřel, ale žil dále ve vzpomínkách svých žáků, kteří tvořili nemalé procento kléru brněnské diecéze, a žil dále také ve svých knihách, podle nichž se nadále vyučovalo nejen v brněnském alumnátu.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Srov. Marie RIPPEROVÁ, „Za panování císaře pána (1850–1918)“ in: *Velké Meziříčí v zrcadle dějin*, Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, Brno, 512 s., ISBN 978–80–7275–075–7, zde s. 240.

⁴⁷⁷ Srov. *Josef Pospíšil-Encyklopedie dějin města Brna-Profil osobnosti*, [online] cit. 3. 8. 2016: http://encyklopedie.brna.cz/home-mmb/?acc=profil_osobnosti&load=3741.

⁴⁷⁸ P. J. VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, s. 26.

⁴⁷⁹ Zajímavostí může být, že pečlivě podtrhanou a používanou knihu prvního dílu Pospíšilovy *Filosofie* získal autor z pozůstalosti Mons. Bohuslava Brabce, jednoho z posledních absolventů brněnského alumnátu.

Příloha 2 – Odborná bibliografie Josefa Pospíšila

Monografie

Josef POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část' prvá: Materiální logika, noetika a všeobecná metafysika*. Brno : Papežská knihtiskárna benediktnů rajhradských, 1883, vii, 545 s., iv + váz.

- V této publikaci Josef Pospíšil předkládá první systematické pojednání o aristotelsko-tomistické filosofii v češtině a řadí se tak k první generaci českých novotomistů.

Josef POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část' druhá Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám. Oddíl prvý*. Brno : Papežská knihtiskárna benediktnů rajhradských, 1897, 592 s.

Josef POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského / Část' druhá Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním vědám přírodním. Oddíl druhý*. Brno : Papežská knihtiskárna benediktnů rajhradských, 1897, S. 594–1192, xxxvi s.

- Filosofická kosmologie jakožto jedna z částí speciální metafysiky je podrobena zkoumání v dialogu moderními přírodovědnými objevy podle zásady aristotelsko-tomistického realismu, že věda se nemůže přičítat racionálnímu diskursu ve filosofii.

Josef POSPÍŠIL, *O katolické církvi*. Homiletická sbírka, 1910, 54 s.

Josef POSPÍŠIL, *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Díl prvý*. (Formální a materiální logika, noetika a všeobecná metafysika či ontologie). Brno : Papežská knihtiskárna benediktnů rajhradských, druhé rozmnožené vydání 1913, xvi, 729 [42] s.

- Nové rozšířené a aktualizované vydání prvního Pospíšilova díla, které bylo obohaceno kromě části o formální logice také o některé odstavce nebo kapitoly věnující se reflexi aktuálnějších vědeckých objevů a hypotéz a také polemice s novějšími filosofy.

Josef POSPÍŠIL, *Katolická věrouka: O Bohu vtěleném. Traktát spekulativně dogmatický / Díl IV. a, b*. Velehrad: Cyrilo-metodějský tiskový spolek, 1922, 778 s.

- Pospíšil začíná vydávat česky psaný soubor dogmatiky. Prvně přichází spis christologický, protože autor je přesvědčen, že v jeho době je právě nejvíce podryvána víra v pravost Kristova božství, a proto jej o to více akcentuje.

Josef POSPÍŠIL, *Katolická věrouka: O Bohu jednom podle přirozenosti. Traktát spekulativně dogmatický / Díl I*. Velehrad: Cyrilo-metodějský tiskový spolek, 1923, 530 s.

Josef POSPÍŠIL, *Katolická věrouka: O Bohu Stvořiteli. Traktát spekulativně dogmatický / Díl III*. Velehrad: Cyrilo-metodějský tiskový spolek, 1923, 725 s.

Josef POSPÍŠIL, *Katolická věrouka: O Bohu trojjediném podle osobnosti (De Deo Trino Secundum Personas). Traktát spekulativně dogmatický / Díl II*. Velehrad: Cyrilo-metodějský tiskový spolek, 1924, 282 s.

Josef POSPÍŠIL, *Co jest Církev?* Brno: Občanská tiskárna, 1925, 571 + XXII s.

- Dílo ze sklonku autorova života, které se snaží osvětlit eklesiologii v reakci na masové dopady od církve po rozbití Rakouska-Uherska. V díle též patrná snaha unionistická.

rukopis překladu *Summa contra gentiles* sv. Tomáše Akvinského. (Srov. PODLAHA, A. O „sv. Tomáše Akvinského Sumě proti pohanům“ a o jejím překladu do češtiny. In: *Filosofický sborník věnovaný moravskému filosofu Dru. Josefu Kratochvílovi k 50. narozeninám*. Brno: Barviš a Novotný 1932, s. 12–13.)

- Překlad nebyl vydán, poněvadž již v době svého vzniku vykazoval archaický slovník, což bylo pro věk překladatele sice pochopitelné, ale Sumě proti pohanům tak nebylo dopřáno většího rozšíření. Pospíšil zřejmě toto dílo překládal, protože věděl, že jako novotomista jej pro svou práci nepostradatelně potřebuje.

Publikační činnost časopisecká

Josef POSPÍŠIL, „O legendách“ in *ČKD*⁴⁸⁰ 1873/6 S. 435–440.

- Snad první Pospíšilův publikační čin. Zabývá se věrohodností a hermeneutikou legend.

Josef POSPÍŠIL, „Stručná katolická dogmatika“ in: *ČKD* 1878/1, s. 53–62.

- Odborná recenze publikace Josef BARTÁK, *Stručná katolická dogmatika*, Brno: Vil. Burkart, 1878, 152 s.

Josef POSPÍŠIL, „O spasné vůli božské“ in: *ČKD* 1879/1, s. 1–20; 1879/2, s. 114–120; 1879/3, s. 181–195; 1879/4, s. 249–259; 1879/5, s. 333–350.

- Výbor z vlastní disertace *De voluntate Dei salvifica*.

Josef POSPÍŠIL, „Dogmatische Theologie od Dr. J. B. Heinricha“ in: *ČKD* 1880/5 s. 385–390, 1880/6 s. 449–462, 1880/7 s. 549–559.

- Odborná recenze uvedené publikace.

Josef POSPÍŠIL, „Duše lidská jest nesmrtelná“ in: *ČKD* 1884/1 s. 1–19, 1884/2 s. 74–88, 1884/3 s. 138–150, 1884/4 s. 214–232.

- Filosofická reflexe uvedeného tématu.

Josef POSPÍŠIL, „Kritika moderního atomismu“ in *ČKD* 1885/5 s. 257–271, 1885/6 s. 328–351, 1885/7 s. 396–406, 1885/8 s. 457–473, 1885/9 s. 519–548, 1885/10 s. 581–598.

- Tuto sérii článků můžeme považovat za předchůdce pozdějšího spisu o kosmologii.

⁴⁸⁰ ČKD = Časopis katolického duchovenstva.

Sekundární literatura o Josefu Pospíšilovi a jeho díle od jeho současníků

Jan Křtitel VOTKA, „O prvním českém pokusu ve filosofii scholastické“ in: *ČKD* 1883/5, s. 275–284; 1883/6, s. 335–348.

- Článek o restauraci scholastické filosofie v 19. století a recenze k Pospíšilovu prvnímu spisu *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Část první: Materiální logika, noëtika a všeobecná metafysika*. Votka celkově dílo chválí, pouze ukazuje absenci formální logiky v díle jako zásadní nedostatek, který snad budu moci být později napraven.

Antonín PODLAHA, „Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského.“ in: *ČKD*, 1898/3, s. 187–200.

- Recenze Pospíšilovy knihy *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Část druhá: Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám*.

neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1923/1, s. 46–47.

- Recenze IV. a) dílu Katolické věrouky – O Bohu vtěleném.

neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1923/3, s. 149.

- Recenze IV. b) dílu Katolické věrouky – O Bohu vtěleném.

neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1923/6, s. 347.

- Recenze I. dílu Katolické věrouky – O Bohu jediném podle přirozenosti.

neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1924/1, s. 70–71.

- Recenze III. dílu Katolické věrouky – O Bohu stvořiteli.

neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1924/3, s. 224–225.

- Recenze II. dílu Katolické věrouky – O Bohu trojjediném podle osobností.

Antonín SALAJKA, „Dr. Josef Pospíšil: Co jest Církev?“ in: *ČKD*, 1926/3+4, str. 281–283.

- Recenze Pospíšilovy poslední knihy.

Antonín PODLAHA, „Úmrtí. – Msgr. Dr. Josef Pospíšil“ in: *ČKD* 1927/1, s. 56–58.

- Nekrolog se shrnutím životního díla a zásluh Josefa Pospíšila v podání tehdejšího pražského světícího biskupa.

Příloha 3 – Status quaestionis – Stav bádání o Josefu Pospíšilovi

Josef Pospíšil působil v letech 1874–1894 jako profesor dogmatické teologie v diecézním teologickém učilišti v Brně. Kromě tohoto úvazku se věnoval v letech 1876–1899 přednáškám scholastické filosofie na tomtéž ústavu. Jeho publikační činnost, zejména kniha *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského* (1. vyd. 1883) a příspěvky v periodikách *Obzor*, *Hlídká* a *Časopis katolického duchovenstva*) však dosáhla širšího čtenářského okruhu.

Pospíšilova *Filosofie* mohla pohnout další autory k publikaci jejich spisů. Zde je třeba zmínit Eugena Kadeřávka a Pavla Julia Vychodila. Výslovně však motivaci Pospíšilem přiznávají Václav Hlavatý (*Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského*), Robert Neuschl (začal se na Pospíšilovu výzvu věnovat sociální otázce) nebo Dominik Pecka (rozvíjí filosofickou antropologii).

Ohledně životopisu Pospíšilova existuje několik nevelkých pramenů. Zejména jde o spis od P. J. Vychodila,⁴⁸¹ ten vyšel pár let po Pospíšilově smrti. Když Pospíšil opouštěl úřad profesora v alumnátu, byl mu věnován článek v alumnátním časopise *Museum*⁴⁸² shrnující jeho působení do r. 1894. Krátce po smrti vyšla vzpomínka v *Časopise katolického duchovenstva*.⁴⁸³

Pospíšilovo dílo bylo v dobových teologických periodikách také sledováno a při každé nové knize byla napsána recenze,⁴⁸⁴ které hodnotí dílo většinou velmi příznivě, je možné vyčíst zejména radost nad novou odbornou publikací v češtině. Snad pouze Votka v recenzi kritizuje, že v prvním vydání Pospíšilovy *Filosofie* chybí formální logika. To je sice skutečně tak, ale zároveň je třeba uvážit, že Pospíšil zřejmě tehdejší manuály logiky psané ještě na aristotelském základu nepovažoval za nepoužitelné, a proto se spíše snažil v časové tísní soustředit na noetiku a metafysiku, kde viděl největší nedostatky. Ve 2. vydání *Filosofie* r. 1913 však již formální logika obsažena je. Kromě toho reagoval v tomto vydání Pospíšil také krátce na novější myšlenkové proudy jako pozitivismus a moderní agnosticismus.

Souhrnně hodnotí dosavadní novotomistickou filosofii s odstupem doby Karel Skalický.⁴⁸⁵ Označuje Pospíšilův způsob filosofování za tomismus „otevřený“, totiž otevřený k aktuálním otázkám doby, zatímco tomismus Kadeřávkův za „uzavřený“, za soustavu, která sice prochází všechny filosofické disciplíny, ale takovým způsobem, že neumožňuje další rozvoj a diskuzi

⁴⁸¹ Pavel Julius VYCHODIL, *Josef Pospíšil*, Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje, 1928, 26 s.

⁴⁸² neznámý autor (pořadatel *Musea*), „Dr. Josef Pospíšil“ in: *Museum*, 1893–1894 (XXVIII), s. 113–117.

⁴⁸³ Antonín PODLAHA, „Úmrtí. – Mgr. Dr. Josef Pospíšil“ in: *ČKD* 1927/1, s. 56–58.

⁴⁸⁴ Jan Křtitel VOTKA, „O prvním českém pokusu ve filosofii scholastické“ in: *ČKD* 1883/5, s. 275–284; 1883/6, s. 335–348. Matěj PROCHÁZKA, „Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského“ in: *Obzor* 1883/4, s. 63–64; 1883/6, s. 94–96. Antonín PODLAHA, „Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského.“ in: *ČKD*, 1898/3, s. 187–200 (ke kosmologii). Neznámý autor „P.“ (zřejmě výše zmíněný dr. A. Podlaha), „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1923/1, s. 46–47 (k dílu IV.A). Neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1923/3, s. 149 (díl IV.B). neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1923/6, s. 347 (díl I.). neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1924/1, s. 70–71 (díl III.). neznámý autor „P.“, „Katolická věrouka“ in: *ČKD*, 1924/3, s. 224–225 (díl II.). Antonín SALAJKA, „Dr. Josef Pospíšil: Co jest Církev?“ in: *ČKD*, 1926/3+4, str. 281–283.

⁴⁸⁵ Karel SKALICKÝ, „Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. A XX. Století,“ in Kratochvíl, Antonín (ed.). *Slovo a naděje: sborník*. Řím: Křesťanská akademie, 1978, 159 s.

aktuálními problémy. Existují i jiné souhrny,⁴⁸⁶ ale ty dílo Pospíšilovo nijak více nerozvíjí, pouze jej zařazují na příslušné místo v dějinách filosofie. Oblastí, kde bývá na Pospíšila uváděn někdy odkaz, je estetika. Tam zdůrazňuje, že umělecké dílo má být nejen formálně bezvadné, ale také mravně nezávadné, aby bylo skutečně krásné.

Co se týká souhrnů teologických, tak historií české fundamentální teologie se zabýval soustavně Eduard Krumpolc,⁴⁸⁷ který hodnotí zvláště apologetický ráz díla *Co jest Církev?* (s. 53) V oblasti teologie dogmatické zkoumá její české dějiny Ctirad Václav Pospíšil.⁴⁸⁸ Důkladnost argumentace J. Pospíšila však vidí někdy jako překážku srozumitelnosti jeho teologie, celkově jej však hodnotí velmi příznivě, zvláště si váží úvahy z disertace *De voluntate Dei salvifica* o otázce spásy dětí, které umírají nepokřtěné. V diskuzi s přírodními vědami rovněž C. V. Pospíšil⁴⁸⁹ ukazuje kosmologické dílo J. Pospíšila, tj. 2. díl *Filosofie*, jako velmi seriózní úvahu. Pro souhrnnost výkladu však C. V. Pospíšil nemůže rozebrat důkladně přínos tohoto díla. Existují dvě diplomové práce, které se věnují otázce christologie a soteriologie u J. Pospíšila. Na KTF UK jde o práci Olgy Charvátové⁴⁹⁰ a na TF JČU o nedokončenou práci Václava Schwammenhoffer.⁴⁹¹

Z uvedeného je možné vidět, že dílo Josefa Pospíšila nebylo sice bez odezvy v dalších generacích, ale ne ke všem jeho částem se přihlíželo stejně. Zatímco v oblasti teologie existuje již několik reakcí na toto dílo, v oblasti filosofie jsou tyto reakce skromnější. Současní novoscholasticky ladění autoři Josefa Pospíšila ani nezmiňují, ať již jde o filosofickou antropologii z pera Davida Peroutky⁴⁹² nebo o rovněž zajímavou publikaci Lukáše Nováka a Vlastimila Vohánky o epistemologii.⁴⁹³ Nejinak tomu je v oblasti metafysiky a teodiceje psané Romanem Cardalem.⁴⁹⁴ Nejde o absenci českých pramenů

⁴⁸⁶ Josef Kratochvíl, *Meditace věků IV. Dějiny filosofie nejnovější*, s. 118; Stanislav Sousedík, „Tschechoslowakei“ in: E. Coreth et col., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 2 Rückgriff auf scholastisches Erbe, s. 837–838.

⁴⁸⁷ Eduard KRUMPOLC, *Po stopách české fundamentální teologie v období 1800–2010: komentovaná bibliografie*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, 322 s. ISBN 9788024429403.

⁴⁸⁸ Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010: Tvářnost české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800–1989*. Příbram: L. Marek, 2011, 544 s. ISBN 978–80–87127–37–7 (o J. Pospíšilovi s. 298–322).

⁴⁸⁹ Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Zápolení o naději a lidskou důstojnost: česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2014, 281 s. ISBN 978–80–244–3855–9. Idem, *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Praha: Karolinum, 2017, 414 s., ISBN 978–80–246–3441–8.

⁴⁹⁰ Olga CHARVÁTOVÁ, *Analýza christologie a soteriologie J. Pospíšila*. Diplomová práce. Vedl prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D. Praha : KTF UK, 2006, 80 s. Autorka zejména hodnotí Pospíšilovo řešení otázky vědění a vědomí Ježíše Krista a zjevitelskou roli jeho pozemského působení.

⁴⁹¹ Václav SCHWAMMENHÖFER: *Teolog-Josef Pospíšil (1845–1926). Christologické a soteriologické dílo*. Nedokončená diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Katedra teologických věd. Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Břichácinová, Th.D. Autor přínosným způsobem uspořádává Pospíšilův životopis. Z hlediska dogmatické analýzy se zabývá otázkou christologických titulů a možností následování Pospíšilem vykresleného Krista.

⁴⁹² David PEROUTKA, *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP, 2012, 197 s., ISBN 978–80–87183–42–7.

⁴⁹³ Lukáš NOVÁK, Vlastimil VOHÁNKA, *Kapitoly z epistemologie a noetiky*. Praha: Krystal OP, 2015, 280 s., ISBN 978–80–87183–71–7.

⁴⁹⁴ Roman CARDAL, *Identita a diference. Systematický kurz ontologie*. Academia Bohemica, Praha, 2012; *Teodicejní aggiornamento*, Matice Cyrilometodějská, Olomouc, 2005.

v uvedených dílech, neboť jsou citováni současní čeští filosofové jako Stanislav Sousedík, Jiří Fuchs, Tomáš Machula, David Svoboda, Daniel Heider či Petr Dvořák. Vystává tedy otázka, proč je Josef Pospíšil přehlížen: Je to proto, že není v současné české aristotelsko-scholasticky laděné filosofii známý, nebo proto, že jeho dílo nemělo přínos, který by stál alespoň za zmínku? Jiným důvodem, proč není citován, může být zvyk citovat pouze nejnovější díla, aby nově napsané dílo nepůsobilo zastarale. Vzniká tak v bibliografiích veliká propast, kdy na jedné straně jsou uvedeni antičtí, středověcí a raně novověcí filosofové v sekci „prameny“ a současní badatelé v sekci „moderní literatura“. Cílem této disertační práce je proto mimo jiné také uvedený dluh poněkud snížit a zaplnit zmíněnou propast pár slovy o těch, kteří také nesli odkaz evropského filosofování v jim vykázané dějinné epoše.