

Tomáš Akvinský
Komentář k Sentencím, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 2.

Zda je láska jen v žádostivé <ložce afektivit>¹

Corpus článku: Odpovídám: je třeba říct, že všechno, co následuje nějaký cíl, musí být k onomu cíli nějak determinováno – jinak by nedospělo spíše k tomuto cíli, než k jinému. Ona determinace ale musí vycházet z intence² cíle, nejen z přirozenosti tíhnoucí (*tendente*) k cíli. V opačném případě by totiž všechno bylo náhodou, jako to tvrdili někteří filosofové. Mít intenci (*intendere*) cíle je ale nemožné, není-li poznán cíl jakožto (*sub ratione*)³ cíl, a poměr těch skutečností, které se k cíli vztahují⁴, k tomuto cíli.

Avšak ten, kdo poznává cíl a skutečnosti, které se k cíli vztahují, neřídí k cíli pouze sebe, nýbrž i jiné, jako když lukostřelec vysílá šíp k terči. Takto tedy existují dva způsoby, jimiž něco <může> tíhnout k cíli. 1) Jedním způsobem jakožto řízeno k cíli sebou samým, což se děje jen u toho, kdo poznává cíl a pojem (*ratio*) cíle. 2) Jiným způsobem jakožto řízené jiným: a tímto způsobem všechny věci podle své přirozenosti tíhnou k vlastním a přirozeným cílům, jsouce řízeny moudrostí, která ustavila přírodu/přirozenost⁵.

A podle toho nacházíme dva apetity⁶: totiž 2) přirozený apetit, který není nic jiného, než sklon věci k jejímu přirozenému cíli, <sklon>, který pochází z řízení tím, kdo ustanovil přirozenost, a 1) volní apetit, který je sklonem toho, kdo poznává cíl a zaměření/uspořádání⁷ k onomu cíli; a mezi těmito dvěma apetity je 3) jeden prostřední, který vychází z poznání cíle, aniž by se znal pojem cíle a poměr toho, co se k cíli vztahuje, k onomu cíli; a to je smyslový apetit. Dva posledně zmíněné apetity (1 a 3) se nacházejí jen v živé a poznávající přirozenosti.

V bytostech majících duši⁸ ale musí být vše, co je vlastní přirozenosti živé entity, převedeno na nějakou potenci duše. Proto musí existovat jedna potence duše, jíž náleží inklinovat, spoluvymezená (*condivisa*) vůči té, jíž náleží poznávat (takto jsou také separované substance rozdělovány (*dividuntur*) na intelekt a vůli, jak říkají filosofové).

Tak je tedy zřejmé, že přirozený a volní apetit se liší v tom, že sklon přirozeného apetitu pochází od vnějšího principu; a proto nemá svobodu, neboť svobodné je to, co je kvůli sobě (*sui causa*)⁹: sklon volního apetitu je ale na samém chtějícím [nebo „v samém chtějícím“ pozn. překl.] a proto má vůle svobodu. Sklon smyslového apetitu je naproti tomu částečně od

1 „*Concupiscibilis*“, dosl. „žádostivé“, označuje jednu ze dvou afektivních potenci smyslové složky člověka, zodpovědných za produkci vášní: v jeho případě jde o lásku, touhu a radost, spolu s jejich protipóly nenávisť, štítním se (*repulsio*) a smutkem.

2 Termín „*intentio*“ (odvozený od „*intendere*“, „mít tendenci/zaměření uvnitř“ nebo „dovnitř“) má u Tomáše mnoho významů. Na tomto místě je patrně blízké českému „úmysl“. Základní termín „*tendere*“ překládám jako „tíhnout“.

3 „*Ratio*“ může znamenat (kromě „rozum“ a „účet“) „pojem“, „vymezení“, „charakter“ (ve smyslu „to, co definuje identitu věci“), „důvod“. Překládám podle kontextu, je však třeba nezapomínat na propojení a překrývání se jednotlivých významů, ke kterému může v textu dojít.

4 „*Ea quae sunt ad finem*“ je označení pro skutečnosti čerpající svoji hodnotu ze svého (alespoň domněle pozitivního) vztahu k cíli. Nemusí se jednat nutně o „prostředky“: oním vztahem může být např. také podobnost s cílem.

5 „*Natura*“ může označovat jak vnitřní princip identity a aktivity nějaké věci či osoby (přirozenost), tak celek všech věcí, které nebyly uměle vyrobeny (příroda); výše přicházejí v úvahu obě možnosti. Termín „*naturalis*“ („přirozený“) je ještě mnohoznačnější: může znamenat např. „konstitutivní pro přirozenost“, „implikovaný přirozeností“, „vyžadovaný přirozeností“, opak nadpřirozeného či mimopřirozeného, nebo také to, co je dáno přirozeností bez předchůdné intervence poznání.

6 Termín „*appetitus*“ může znamenat jakoukoli vnitřní inklinaci. Apetibilní je to, co je způsobilé být předmětem apetitu. Sloveso „*appetere*“ překládám systematicky jako „inklinovat“; termíny jako „*inclinatio*“ apod. pak jako „sklon“, „naklání“ apod.

7 Termín „*ordo*“ znamená zároveň „řád“, „uspořádání“ a „zaměření“ (někdy prostě jen „vztah k“). Jedním z dalších významů jeho kořene je také „rozkazovat“ (srov. anglické „*order*“).

8 „Duše“ zde neznamená nic jiného, než vnitřní princip života: v tomto smyslu i plíseň má duši.

inklinujícího (*appetente*), nakolik je důsledkem vnímání apetibilní skutečnosti (Augustin proto říká, že živočichové jsou hýbáni tím, co vidí); částečně pak od objektu, nakolik <u nich> chybí poznání zaměření/uspořádání k cíli: a proto je třeba, aby to, co je pro ně prospěšné, spadalo pod prozřetelnost (*provideri*)¹⁰ někoho jiného, kdo cíl poznává. Tudiž jsou k tomu <prospěšnému> hýbány přirozeným sklonem. A proto nemají svobodu zcela, nýbrž se na něčem ze svobody podílejí.

Suma teologie, I^a-IIae, q. 8, a. 1.

Arg. 1 Tím se dostáváme k prvnímu. Zdá se, že vůle se nevztahuje pouze k dobru. K opakům se totiž vztahuje táž potence, tak jako zrak k bílému a černému. Dobro a zlo jsou ale opaky. Vůle se tedy vztahuje nejen k dobru, nýbrž i ke zlu.¹¹

Arg. 2 Mimoto, rozumové potence se podle Filosofova mají k opakům, o něž se má usilovat. Vůle je ale rozumová potence, je totiž v rozumu, jak se říká ve III. knize *O duši*. Vůle se tedy má k opakům, a tudíž nejen ke chtění dobra, nýbrž i ke chtění zla.

Arg. 3 Mimoto, dobré a jsoucí jsou konvertibilní.¹² Vůle se ale netýká jen jsoucích, nýbrž i nejsoucích, někdy totiž chceme nechodit a nemluvit. Někdy také chceme něco budoucího, jež není jsoucí v aktu. Vůle se tedy nevztahuje pouze k dobru.

S. c. Ale proti je to, co říká Dionysius ve 4. kapitole *O Božích jménech*, že zlo je mimo vůli a že všechno má vnitřní inklinaci (*appetere*) k dobru.

Co. Odpovídám: je třeba říct, že vůle je rozumový apetit. Žádný apetit se ale nevztahuje k ničemu jinému, než k dobru. Důvodem toho je, že apetit není nic jiného, než sklon nositele tohoto apetitu k něčemu. Všechno má ale sklon pouze k něčemu <sobě> podobnému a vhodnému. Protože je tedy každá věc, nakolik je jsoucí a substance, nějakým dobrem, musí být každý sklon k dobru. A to je důvod, proč Filosofof říká v I. knize *Etiky*, že dobro je to, k čemu všechno inklinuje. Musí se ale uvážit <následující>. Každý sklon následuje nějakou formu: přirozený apetit následuje formu existující reálně [dosl. v přirozenosti]; smyslový apetit, nebo také intelektový či rozumový, jemuž se říká vůle, však následuje poznanou (*apprehensam*) formu. Tak jako je tedy to, k čemu tíhne přirozený apetit, dobro existující ve věci, to k čemu tíhne animální či volní apetit, je poznané dobro. K tomu, aby vůle k něčemu tíhla, tudíž není zapotřebí, aby to bylo opravdové dobro, nýbrž jen aby to bylo poznáno jakožto dobro. A proto říká Filosofof ve II. knize *Fyziky*, že cíl je dobro nebo zdánlivé dobro.

Ad 1 K prvnímu se tedy musí říct, že i když se táž potence vztahuje k opakům, nemá se k oběma stejným způsobem. Vůle se tedy vztahuje k dobru i ke zlu, k dobru však tak, že k němu inklinuje, ke zlu tak, že před ním prchá. Samotný aktuální apetit dobra je tedy nazýván vůle, nakolik označuje akt vůle – takto totiž nyní hovoříme o vůli. Prcháání před zlem se však nazývá spíše nevole (*noluntas*). Pročež jako se vůle vztahuje k dobru, tak se nevole vztahuje ke zlu.

Ad 2 Ke druhému se musí říct, že rozumová potence se nevztahuje k jakýmkoli opakům, jež mají být sledovány, nýbrž k těm, které jsou obsaženy pod jí odpovídajícím předmětem; žádná potence totiž nesleduje nic jiného, než sobě odpovídající předmět. Předmětem vůle je ale

9 Správný překlad tohoto termínu u Tomáše je sporný. Zde překládám ve smyslu shodném s jeho zdrojovým textem.

10 „*Providere*“ znamená jednak „vidět dopředu“, „být prozíravý“, jednak aplikaci této schopnosti/aktivity na úsilí o nějaký (praktický) cíl, ať už na intelektuální rovině, nebo na rovině vnější činnosti, v tomto smyslu též „starat se“, „pečovat o“, „obstarávat něco pro někoho“. Z nedostatku vhodnějších slov překládám termínem obvyklým pro označení Boží *providentia* o světě; původní termín ale nemá teologické konotace.

11 „*Bonum*“ a „*malum*“ mohou být jak „dobro“ a „zlo“/„špatnost“, tak „dobré“ a „zlé“/„špatné“; překládám podle kontextu.

12 „*Convertibilia*“ je označení pro pojmy, které mají totožný rozsah: v tomto případě se tvrdí, že cokoli je, je dobré, a cokoli je dobré, je.

dobro. Vůle se tedy vztahuje k těm sledováníhodným opakům, které jsou obsaženy pod dobrem, jako hýbat se a spočinout, mluvit a mlčet atd. K obojím z nich je totiž vůle nesena jakožto k dobru.

Ad 3 Ke třetímu je třeba říct, že to, co není jsoucí reálně (*in rerum natura*), se bere jako jsoucí v rozumu. Proto se negace a privace nazývají jsoucí rozumu. A tímto způsobem jsou také budoucí věci, nakolik jsou poznány, jsoucími. Nakolik jsou tedy takovéto věci jsoucími, jsou poznány jakožto dobra, a takto k nim vůle tíhne. Filosof proto v V. knize *Etiky* říká, že postrádat zlo má charakter dobra.

Disputované otázky O pravdě, q. 22, a. 5.

Za páté se zkoumá, zdali chce vůle něco nutně

Corpus článku: Odpovídám, že dvojí je nutnost, jak lze pochopit ze slov Augustina (O obci Boží, V, kap. XI): nutnost donucení, která ve vůli žádným způsobem nemůže mít místo, a nutnost přirozené náklonnosti, jako když říkáme, že Bůh žije nutně. S touto druhou nutností vůle něco nutně chce.

Dokladem toho je skutečnost, že v uspořádaných věcech musí být první zahrnuto do druhého a ve druhém se musí nalézat nejen to, co mu náleží díky jeho vlastnímu vymezení (*ratio propria*), ale také to, co mu náleží z hlediska vymezení prvního. Tak člověku přísluší nejen užití rozumu, což mu náleží díky diferencí "rozumový", nýbrž též smyslová činnost nebo výživa, což mu náleží coby příslušníku určitého rodu, jímž je "živočich" nebo "živé jsoucno". Totéž pozorujeme mezi smysly, kde hmat je jakoby základ ostatních smyslů: v orgánu každého smyslu se tudíž nenachází pouze charakteristická vlastnost daného smyslu, jehož je to vlastní orgán, ale také charakteristická vlastnost hmatu. Tak oko zakouší nejen bílé nebo černé nakolik je orgánem zraku, ale, nakolik je orgánem hmatu, také teplo a chlad, jejichž přemíra oko ničí.

Přirozenost a vůle jsou takto uspořádány, že vůle sama je jakousi přirozeností, protože vše, co existuje, je nějaká přirozenost. A proto se ve vůli musí nacházet nejen to, co je jí vlastní, ale také to, co náleží přirozenosti. Každé stvořené přirozenosti pak náleží, že je Bohem zaměřena k dobru, k němuž přirozeně inklinuje (*apetitur*). Tedy samotné vůli je vlastní určitý přirozený apetit k jí přiměřenému dobru. Kromě toho má vůle apetit něčeho na základě svého vlastního určení, nikoli z nutnosti. To jí náleží nakolik je vůli.

Uspořádání těch věcí, které vůle přirozeně chce, vůči těm, vzhledem k nimž se determinuje sama a není ve vztahu k nim determinovaná svou přirozeností, je stejného charakteru jako uspořádání přirozenosti vůči vůli. A proto jako je přirozenost základem vůle, tak je apetibilní skutečnost, k níž se inklinuje (*apetitur*) přirozeně, základem a principem jiných apetibilních skutečností. U apetibilních skutečností je ale cíl základem a principem toho, co se vztahuje k cíli, jelikož k tomu, co má vztah k cíli, se inklinuje pouze kvůli cíli. A proto to, co vůle nutně chce, jakoby jí k tomu determinoval přirozený sklon, je poslední cíl, totiž blaženost a vše, co je v ní zahrnuto - bytí, poznání pravdy apod. K jiným skutečnostem není nutně determinována přirozeným sklonem, nýbrž vlastní dispozicí bez jakékoli nutnosti.

Ačkoliv tedy vůle chce poslední cíl díky určitému nutnému sklonu, v žádném případě nelze připustit, že je k tomuto chtění nucena. Nucení totiž není nic jiného než působení určitého násilí. Násilné je podle Aristotela (Etika III) „to, co má princip vně, přičemž pasivní subjekt nijak nepřispívá svojí silou“. Příkladem je kámen vržený vzhůru, protože pokud záleží na něm, nijak k tomuto pohybu neinklinuje. Ale protože vůle sama je určitým druhem inklinace

tím, že je určitým apitem, nemůže se stát, že by vůle něco chtěla a její inklinace by k tomu nesměřovala. Proto se nemůže stát, že by vůle něco chtěla z donucení či násilím, bez ohledu na to, že něco chce na základě přirozeného sklonu. Je tedy evidentní, že vůle nechce nic nutně s nutností donucení, ale že něco chce nutně s nutností přirozeného sklonu.

Disputované otázky O pravdě, q. 22, a. 6.

Za šesté se zkoumá, zdali cokoli vůle chce, chce nutně

Corpus článku: Odpovídám: O něčem se říká, že je to nutné, na základě toho, že je to nezměnitelně determinováno k jednomu. Jelikož se tedy vůle k mnohým vztahuje nedeterminovaně, nevztahuje se ke všemu nutně, nýbrž nutně se vztahuje pouze k tomu, k čemu je determinována přirozeným sklonem, jak bylo řečeno. A protože vše, co se může měnit, se nakonec převádí na něco, co se měnit nemůže, jako na svůj princip (počátek, zdroj), a stejně tak nedeterminované na determinované, musí platit, že to, k čemu je vůle determinována, je principem inklinace (*appetendi*) k tomu, k čemu není determinována. Tím prvním je poslední cíl, jak bylo řečeno. Proto se ve vůli nalézají nedeterminovanost ohledně trojího: z hlediska předmětu, aktu a zaměření k cíli.

Z hlediska předmětu je vůle nedeterminována ve vztahu k tomu, co se vztahuje k cíli, nikoli ve vztahu k samotnému poslednímu cíli, jak bylo řečeno. To proto, že k poslednímu cíli lze dospět mnoha cestami, a pro různé osoby jsou vhodné různé cesty jak k němu dojít. A proto apetit vůle nemůže být determinován k tomu, co se vztahuje k cíli, jako je tomu u přirozených (přírodních) věcí, které k pevně stanovenému determinovanému cíli nemají jiné než pevně stanovené a determinované cesty. Tak je evidentní, že pro přirozené (přírodní) věci platí: tak jako nutně inklinují (*appetunt*) k cíli, tak inklinují i k tomu, co se vztahuje k cíli, takže u těchto věcí nelze připustit nic, k čemu by mohly jak inklinovat tak neinklinovat. Naproti tomu vůle nutně inklinuje k poslednímu cíli tak, že k němu nemůže neinklinovat, neinklinuje ale nutně k žádné z věcí, které jsou ve vztahu k cíli. Proto ve vztahu k nim je v její moci inklinovat k tomu či onomu.

Za druhé je vůle nedeterminována z hlediska aktu, protože i ve vztahu k determinovanému předmětu může užít svého aktu, když chce, nebo jej neužít. Ve vztahu k libovolnému předmětu totiž může vstoupit do aktu chtění nebo nemusí. To se neděje u přirozených (přírodních) věcí. Těžký předmět vždy aktualizuje pád dolů, pokud mu něco nebrání. To proto, že neživé [dosl. „neanimované, nemající duši“] věci se nehýbou samy, nýbrž jsou hýbány jinými. Proto nezáleží na nich, zda se budou nebo nebudou hýbat. Naproti tomu živé (*animatae*) věci se hýbou samy a odtud vychází, že vůle může chtít nebo nechtít.

Třetí nedeterminovanost vůle existuje z hlediska zaměření k cíli, nakolik může vůle inklinovat k tomu, co je opravdu zaměřeno k jejímu požadovanému (*debitum*)¹³ cíli, nebo k tomu, co je k němu zaměřeno pouze zdánlivě. Tato nedeterminovanost vzniká ze dvou skutečností: z nedeterminovanosti ohledně předmětu u toho, co je ve vztahu k cíli a z nedeterminovanosti poznání, které může být správné nebo ne. Z nějakého daného pravdivého principu [premisy] totiž plyne mylný závěr jen tehdy, když je argument nesprávný buď proto, že přijímáme mylnou premisu, nebo proto, že dáváme mylně do nějakého vztahu (*falso ordinantis*) princip k závěru. Podobně to, že někdo k něčemu neuspořádaně (*inordinate*) inklinuje, nemůže vyplývat z vnitřně existujícího apetitu k poslednímu cíli jinak, než že rozum přijímá jako

13 Termín „*debitum*“ („dlužné“) znamená buď to, co je pro subjekt nutné za předpokladu zachování jeho finality, nebo to, na co má subjekt nárok vůči jinému. Zde jde o první případ.

vztáhnutelné (*ordinabile*) k cíli něco, co k němu vztáhnutelné není. Tak ten, kdo přirozeně inklinuje k blaženosti správným apetitem, by nikdy nebyl přiveden k tomu, že by inklinoval ke smilstvu, pokud by je nepoznával jako nějaké dobro pro člověka, nakolik je to něco příjemného, a jako takové vztáhnutelné k blaženosti jakožto její určitý obraz. A z toho pochází nedeterminovanost vůle, kvůli níž může inklinovat k dobru nebo ke zlu.

A protože se vůle nazývá svobodnou, nakolik v sobě nemá nutnost, lze svobodu vůle nahlížet ze tří stran: z hlediska aktu, nakolik může chtít nebo nechťtít; z hlediska předmětu, nakolik může chtít to či ono, a to i když jsou to navzájem opaky; konečně z hlediska zaměřenosti k cíli, nakolik může chtít dobro nebo zlo.

Co se týče prvního z těchto tří hledisek, svoboda náleží vůli v každém stavu přirozenosti a ve vztahu k libovolnému předmětu. Kterýkoli akt vůle je totiž v její moci ve vztahu k kterémukoli předmětu. Svoboda z druhého hlediska jí náleží vzhledem k některým předmětům, tj. těm, které jsou ve vztahu k cíli a nikoli vzhledem k cíli samotnému. A také tato svoboda jí náleží v každém stavu přirozenosti. Svoboda z třetího hlediska se netýká všech předmětů, nýbrž jen některých, těch, které jsou ve vztahu k cíli, a netýká se ani každého stavu přirozenosti, pouze toho, kde je přirozenost může selhat. Tam, kde není prostor pro nedostatek v postřehování a artikulaci poznatků (*apprehendendo et conferendo*), nelze chtít něco špatného ani v případě skutečností, které jsou ve vztahu k cíli, jak je to zřejmé u blažených¹⁴. Proto se říká, že chtění zla není svobodou, ani částí svobody, třebaže je to určité znamení svobody.

Disputované otázky O pravdě, q. 24 a. 2 co.

Za druhé se zkoumá, zda se svobodné rozhodování nachází ve zvířatech

Corpus článku: Odpovídám: je třeba říct, že zvířatům svobodné rozhodování nikterak nenáleží. Aby to bylo zřejmé, je třeba vědět následující: i když se na naší operaci podílí trojí, totiž poznání, apetit a samotná operace, veškerý důvod (*ratio*) svobody závisí na způsobu poznání.

Apetit totiž následuje poznání, protože apetit se vztahuje pouze k dobru, jež mu je předloženo skrze poznávací schopnost. A to, že se někdy zdá, že apetit poznání nenásleduje, je dáno tím, že apetit a soud poznání se nebere ohledně téhož: apetit se totiž týká partikulárního vykonatelného, soud rozumu je však někdy o něčem obecném, kteréžto je někdy v rozporu s apetitem. Avšak soud o tomto partikulárním (jakožto nyní) vykonatelném, nemůže být nikdy v rozporu s apetitem. Ten, kdo chce smilnit, ačkoli ví na obecné rovině, že smilstvo je špatné, přesto posuzuje tento akt smilstva jakožto v této situaci pro sebe dobrý, a volí ho pod podobou (*sub specie*) dobra. Nikdo totiž nekoná s intencí (*intendens*) ke špatnému, jak říká Dionysius.

Apetit však, není-li něco zabraňujícího, je následován pohybem nebo operací. A proto, není-li soud poznávací schopnosti v něčí moci, nýbrž je mu determinován odjinud, ani apetit není v jeho moci, a tím pádem absolutně vzato ani pohyb či operace. Soud je však v moci soudícího, nakolik může soudit o svém soudu: o tom totiž, co je v naší moci, můžeme soudit.

Soudit o svém soudu však náleží pouze rozumu, který reflektuje svůj vlastní akt a poznává vztahy věcí, o nichž soudí, a prostřednictvím kterých soudí. Z toho důvodu je kořen veškeré svobody založen v rozumu. Proto nakolik se něco má k rozumu, natolik se to má ke svobodnému rozhodování.

¹⁴ Termínem jsou zde označovány osoby, které kontemplují Boží esenci v ní samé, v tzv. oblažující vizi. Podle Tomáše jde o definující charakteristiku nebeské blaženosti.

Rozum se však plně a dokonale nachází jen v člověku, pročť jen v něm se svobodné rozhodování nachází v plnosti. Zvířata však mají určitou podobu rozumu, nakolik participují na jakési přirozené prozíravosti, nakolik se nižší přirozenost nějakým způsobem dotýká toho, co náleží vyšší přirozenosti. Tato podoba spočívá v míře, v níž mají ohledně některých věcí uspořádaný (*ordinatum*) soud. Tento soud jim ale náleží z přirozeného hodnocení, ne z nějakého srovnávání (*collatio*), protože neznají důvod svého soudu. A proto se tento soud nevztahuje na vše, tak jako soud rozumu, nýbrž jen na některé determinované věci.

A podobně v nich je nějaká podoba svobodného rozhodování, nakolik mohou dělat nebo nedělat jedno a totéž podle svého soudu, aby tak v nich byla jakoby podmíněná svoboda: mohou to totiž dělat, soudí-li, že je to třeba dělat, nebo nedělat, nesoudí-li tak. Protože je ale jejich soud determinovaný k jednomu, následně je také apetit a činnost determinována k jednomu: pročť, podle Augustina, v XI. knize Literního komentáře ke Genezi, jsou hýbána tím, co vidí; a podle Damašského jsou hnána (*aguntur*) vášněmi, neboť totiž přirozeně o takovémto viděném a takovéto vášni soudí tak a tak. Proto je u nich nutné, aby viděním nějaké věci či nastoupením nějaké vášně byla hýbána k prchání či (pro)následování: takto u ovce vidoucí vlka je nutné, že se bojí a prchá; a pes, když u něj nastoupí vášně hněvu, nutně štěká a pronásleduje (*prosequi*), aby ublížil[nebo „a pokračuje ubližováním“]. Člověk ale není s nutností hýbán ani tím, s čím se setkává, ani nastoupivšími vášněmi, neboť je může buď přijmout nebo odmítnout. A proto člověku náleží svobodné rozhodování, nikoli však zvířatům.

Disputované otázky O pravdě, q. 22, a. 8.

Za osmé se ptáme, zdali může Bůh nutit vůli

Corpus článku: Odpovídám, že Bůh může měnit vůli nutně (*de necessitate*), ale nemůže ji nutit (*cogere*).¹⁵ Ať už je totiž vůle do nějakého stavu přeměněna jakkoli, neříkáme, že je k tomuto stavu nucena. Důvodem toho je fakt, že samotné chtění něčeho je nějakým sklonem k té věci. Nucení či násilí ale odporuje sklonu toho subjektu, který je nucen. Když tedy Bůh přeměňuje vůli, způsobí, že dřívější sklon je následován jiným sklonem tak, že zatímco první mizí, druhý zůstává. Stav, do kterého uvádí vůli, není ve sporu s již existujícím sklonem, nýbrž pouze s tím, který byl ve vůli předtím. Tedy nedochází k násilí ani nucení.

To je podobné kameni, který má díky své tíži sklon padat dolů a nakolik v něm setrvává tento sklon, dochází u něj k násilnému pohybu, kdykoli je vržen vzhůru. Kdyby ale Bůh odňal kameni sklon tíže a dal mu sklon lehkosti [tj. sklon stoupat vzhůru], pak by zvedání vzhůru nebylo násilným pohybem. A tak může ke změně pohybu docházet bez násilí.

Tak lze chápat to, jak Bůh mění vůli, aniž by ji nutil. Bůh totiž může měnit vůli tak, že je v ní sám činný tak jako v přirozenosti. Tedy tak, jako každá přirozená činnost pochází od Boha, tak také každá činnost vůle, nakolik je to činnost, nepochází pouze od vůle jakožto od bezprostředního činitele, nýbrž také pochází od Boha coby prvotního činitele, jehož vliv je silnější. A proto tak jako vůle může změnit jeden svůj akt v jiný, jak je zřejmé z řečeného, stejně tak a mnohem rozsáhleji to může <s jejím aktem> učinit Bůh.

¹⁵ Termín „*cogere*“ může v širokém slova smyslu znamenat totéž, co „nutit“ v češtině: takto lze o pokladníkovi říct, že byl pohrůžkou přinucen otevřít trezor, i když byl navzdory pohrůžce teoreticky schopen tak neučinit. Tomáš ale zpravidla užívá termín v užším významu – pro determinující kauzální vliv. V některých případech se může jednat o libovolný druh vnější kauzality: v tomto slova smyslu intelekt argumenty *cogitur* k uznání nějaké konkluze. Tomáš ale často užívá termín v ještě užším slova smyslu: pro označení eficientní determinující kauzality jdoucí proti inklinaci subjektu, na nějž působí. Tak je tomu v tomto článku.

Bůh pak hýbe vůli dvěma způsoby: Zaprvé pouze tím, že ji hýbe, tj. když vůli hýbe k tomu, aby něco chtěla, aniž by vůli dával nějakou formu. Například když někdy učiní, aby člověk chtěl to, co předtím nechtěl, aniž by Bůh udělil nějaký habitus¹⁶. Zadruhé hýbe vůli tím, že samotné vůli dává nějakou formu. Například tím, že vůli dal určitou přirozenost, má vůle sklon něco chtít, jak bylo řečeno výše. A podobně tím, že něco přidá vůli, například milost nebo ctnost, má duše sklon chtít něco, k čemu předtím nebyla determinována na základě přirozeného sklonu.

Tento přidaný sklon je pak někdy dokonalý, někdy nedokonalý. Když je dokonalý, působí nutný sklon k tomu, k čemu determinuje, stejně jako když je svou přirozeností vůle nutně zaměřena k chcení cíle: tak k tomu dochází u blažených, které dokonalá teologální láska (*caritas*) dostatečně zaměřuje k dobru nejen ve vztahu k poslednímu cíli, nýbrž také k tomu, co je ve vztahu k cíli. Někdy pak přidaná forma není po všech stránkách dokonalá. Tak tomu je při pozemském putování. Tehdy je díky přidané formě vůle zaměřována, ale nikoli s nutností <se zaměřením řídit>.

Disputované otázky O pravdě, q. 22, a. 9.

Za deváté se zkoumá, zda může nějaký tvor měnit vůli nebo (se) do ní otiskovat

Corpus článku: Odpověď. Je třeba říct, že „být někým měněna“ se o vůli může rozumět dvojím způsobem. 1) Jednak <v tom smyslu, že je jím měněna> jakožto svým předmětem, jako je vůle měněna apetibilní skutečností. A v tomto smyslu se tady měničem vůle nezabýváme: to, že nějaké dobro mění vůli nutně jakožto její předmět, ačkoli vůle není donucována, bylo totiž ukázáno výše.

2) Jinak lze rozumět tomu, že něco mění vůli, <tak, že ji mění> na způsob účinné příčiny. A v tomto případě říkáme nejen to, že žádný tvor nemůže donucovat vůli tím, že na ni působí, protože to nemohl ani Bůh; ale také to, že nemůže přímo působit na vůli, aby ji s nutností změnil, nebo jakkoli nakláněl, což Bůh může; nepřímo však nějaký tvor může vůli naklánět, ne však s nutností změnit.

Důvod toho je <následující>. Změna aktu vůle může být uvažována buď ze strany samotné vůle, nebo ze strany předmětu; akt vůle je totiž jakoby uprostřed mezi potenci a předmětem. Ze strany vůle však může měnit akt vůle jen něco, co působí uvnitř vůle; a to je vůle sama a to, co je **příčinou bytí vůle**; což je podle víry pouze Bůh. Proto pouze Bůh může sklon, který vůli dal, převádět z jednoho na jiné, podle toho, jak chce. Ale podle těch, kteří tvrdí, že duše je stvořena Inteligencemi (což je však v rozporu s vírou), má anděl nebo Intelligence účinek, který je vnitřní vůli, nakolik zapříčiňuje bytí, které je vnitřní vůli. A podle toho Avicenna tvrdil, že stejně jako jsou naše těla měněna nebeskými tělesy, tak jsou naše vůle měněny vůli nebeských duší; což je však zcela heretické.

Pokud se ale uvažuje akt vůle ze strany předmětu, existuje dvojí předmět vůle. 1) Jeden, ke kterému je přirozený sklon nutně determinován. A tento předmět je do vůle dán a (vůli) předložen Stvořitelem, který jí k němu dal přirozený sklon. Nikdo tudíž nemůže takovýmto předmětem nutně měnit vůli, leda samotný Bůh.

2) Je pak jiný předmět vůle, který je způsobitelný naklánět vůli, nakolik je v něm nějaká podobnost nebo zaměření vůči poslednímu přirozeně touženému cíli; takovýmto předmětem však vůle není měněna nutně, jak bylo řečeno dříve, protože zaměření k poslednímu přirozeně touženému cíli, se nenachází jedním v <tom předmětu>. A prostřednictvím tohoto předmětu může nějaký tvor nějak vůli naklánět, ne však nutně měnit; jak je to zřejmé, když někdo někoho přesvědčuje, aby něco udělal, tím, že mu předkládá užitečnost či úctyhodnost <toho

¹⁶ Habitus zde znamená ustálenou dispozici realizovat (relativně) snadno a dobře nějakou činnost.

skutku>; i tak je v moci vůle, aby to přijala nebo nepřijala, neboť k tomu není přirozeně determinována. A tak je zřejmé, že žádný tvor nemůže přímo měnit vůli, jako by působil uvnitř samotné vůle; může ji však z vnějšku, tím že jí něco předloží, nějakým způsobem (k něčemu) přivádět, ne však ji s nutností měnit.

Výklad k Peryermeneias, lib. 1, l. 14.

...

n. 17 Je-li ale Boží prozřetelnost příčinou *per se* všeho toho, k čemu dochází ve světě (aspoň toho dobrého), zdá se, že ke všemu dochází z nutnosti. Jednak kvůli Božímu vědění (*scientia*): jeho vědění totiž nemůže selhat a tak se zdá, že to co Bůh poznává (*scit*), nastává nutně. Za druhé kvůli jeho vůli: Boží vůle totiž nemůže být neúčinná; zdá se tedy, že všechno, co chce, nastává z nutnosti.

n. 18 Tyto námitky však vycházejí z toho, že se o poznání (*cognitio*) Božího intelektu a aktivitě Boží vůle uvažuje na způsob těch <poznávacích a volních aktů>, které jsou v nás, navzdory tomu, že se od nich velice liší.

n. 19 Protože v první řadě, pokud jde o poznání nebo vědění, je třeba uvážit <následující>. K poznání toho, co nastává podle časového uspořádání (*ordo*), se má jinak poznávací schopnost, jež je nějak zahrnuta v časovém uspořádání, a jinak ta, která je zcela mimo časové uspořádání. Vhodnou ilustraci (*exemplum*) si lze vzít z prostorového uspořádání (*ordo loci*): neboť podle Filosofova ve IV. knize Fyziky, předchůdnější a následnější v pohybu (a tím pádem také v čase) je <odvozeno> od předchůdnějšího a následnějšího ve velikosti.

Je-li tu tedy větší počet lidí procházejících po nějaké cestě, každý z těch, který je zahrnut v uspořádání/skupině procházejících, má poznání o předcházejících a následujících, nakolik jsou předcházející a následující (což náleží k prostorovému uspořádání). A proto každý z nich vidí ty, kteří jsou vedle něj a některé z těch, kteří je předcházejí, nemůže však vidět ty, kteří jsou za ním. Kdyby tu byl ale někdo mimo uspořádání/skupinu procházejících, jsa postaven na nějaké velmi vysoké věži odkud by mohla být viděna celá cesta, viděl by zároveň všechny, kteří jsou na cestě, nikoli jakožto (*sub ratione*) předcházející nebo následující (totiž ve vztahu k jeho pohledu), ale viděl by je všechny zároveň, a <zároveň s tím> také to, jakým způsobem jeden druhého předchází.

Protože tedy naše poznání spadá pod časové uspořádání, buď *per se* nebo *per accidens*, pročť i duše při skládání a rozdělování musí nutně připojit čas (jak se říká ve III. knize o duši), vyplývá z toho, že pod její poznání spadají věci (*sub ratione*) jakožto přítomné, minulé a budoucí. A proto poznává přítomné věci jakožto aktuálně existující a nějakým způsobem smyslově vnímatelné; minulé věci však poznává jako zapamatované; budoucí však nepoznává v nich samých, neboť doposud nejsou, může je ale poznat v jejich příčinách; s jistotou, jsou-li ve svých příčinách zcela determinovány, tak že z nich s nutností vyplývají; konjektivně, pokud nejsou determinovány tak, že by jim nešlo zabránit, jako u těch, k nimž dochází ve většině případů; a žádným způsobem, jsou-li ve svých příčinách zcela v potenci, jež není více determinována k jednomu než k jinému, jako to, co se má k obojímu. Nic totiž není poznatelné, nakolik je to v potenci, nýbrž jen nakolik je to v aktu, jak je zřejmé z Filosofova XI. knize Metafyziky.

n. 20 Bůh je ale zcela mimo časové uspořádání, jakoby umístěn v citadele věčnosti, jež je celá zároveň a pod níž leží celý průběh času {z hlediska jeho jediného a jednoduchého pohledu}. A proto jediným pohledem vidí všechno, co se dělá v průběhu času, a každou skutečnost, nakolik je sama v sobě; nikoli tak, že by to pro něj bylo z hlediska jeho pohledu budoucí, jakožto existující pouze v zaměření (*ordo*) svých příčin (i když Bůh vidí i ono zaměření příčin), nýbrž vidí zcela věčně cokoli z toho, co existuje v jakémkoli čase, právě tak, jako vidí lidské oko, že Sókrates sedí, v <Sókratovi> samém, nikoli v jeho příčině.

n. 21 Ale tím, že člověk vidí Sókrata sedět, není odstraněna kontingence onoho sezení; ta se týká uspořádání/zaměření příčiny k účinku. A přesto dokud <Sókrates> sedí, oko vidí to, že Sókrates sedí, s naprostou jistotou a neomylně, neboť vidí všechno nakolik je to již determinováno v sobě. A tak tedy zbývá, že Bůh s naprostou jistotou a a neomylně poznává všechno, k čemu dochází v čase; a přesto to, k čemu v čase dochází, není či se nestává z nutnosti, nýbrž kontingentně.

n. 22 A podobně je třeba dát pozor na rozdíl u Boží vůle. Neboť Boží vůle je třeba chápat jakožto existující mimo uspořádání/skupinu jsoucích, jakožto jakási příčina vylévající (*profundens*) <ze sebe> veškeré jsoucí a všechny jeho diference. Diference jsoucího jsou ale možné a nutné; a proto má nutnost a kontingence ve věcech, stejně jako rozdíl obojího podle charakteru nejbližších příčin, původ v samotné Boží vůli: k účinkům, které chtěla nutně, připravila nutně příčiny, k účinkům, u kterých chtěla, aby byly kontingentně, uspořádala příčiny působící kontingentně, <to jest> schopné selhání. A účinky se nazývají nutnými nebo kontingentními podle povahy (*conditionem*) těchto příčin, byť všechny závisejí na Boží vůli jako na první příčině, která transcenduje uspořádání nutnosti a kontingence. To ale nelze říct o lidské vůli ani o jakékoli jiné příčině. Protože každá jiná příčina již spadá do řádu (*ordo*) nutnosti či kontingence a proto je nutné, že buď ta příčina může selhat, nebo její účinek není kontingentní, nýbrž nutný. Boží vůle je ale neschopná selhání, a přesto ne všechny její účinky jsou nutné, nýbrž některé kontingentní.

Suma teologie, I^a-IIae, q. 79, a. 1. (Zda je Bůh příčinou hříchu)

...

Arg. 3 Mimoto, cokoli je příčinou příčiny, je příčinou účinku. Ale Bůh je příčinou svobodného rozhodování, jež je příčinou hříchu¹⁷. Tedy Bůh je příčinou hříchu.

...

Co. Odpovídám: je třeba říct, že člověk je příčinou svého či cizího hříchu dvojným způsobem. Jedním způsobem přímo, totiž naklání se svou či cizí vůlí k hřešení. Jiným způsobem nepřímo, když totiž některé neodradí od hříchu, pročež se v Ezechielovi 3 říká dohlížiteli, *neřekneš-li bezbožníkovi „Smrtí zemřeš.“, budu z tvé ruky požadovat jeho krev*. Bůh ale nemůže být přímo příčinou hříchu u sebe ani u nikoho jiného. Každý hřích se totiž uskutečňuje skrze odstup od zaměření, které je k Bohu jako k cíli. Bůh ale všechno naklání a obrací k sobě jako k poslednímu cíli, jak říká Dionysius v I. kapitole O Božích jménech. Je tudíž nemožné, aby byl sobě nebo jiným příčinou odstoupení od zaměření vůči sobě samému. Proto nemůže být přímo příčinou hříchu.

A podobně jí nemůže být nepřímo. Stává se totiž, že Bůh některým neposkytne pomoc (*auxilium*) k tomu, aby se vyhnuli hříchům, kterou kdyby jim poskytl, nezhrěšili by. Toto všechno ale dělá podle řádu své moudrosti a spravedlnosti, když on sám je moudrostí a spravedlností. Proto se mu to, že někdo hřeší, nepřičítá jakožto příčině hříchu: podobně jako lodivod není nazýván příčinou potopení se lodi proto, že loď neřídil, leda by ustal v řízení tehdy když mohl a měl (*debet*) řídit. A tak je zřejmé, že Bůh není žádným způsobem příčinou hříchu.

...

Ad 3 Ke třetímu je třeba říct, že účinek střední příčiny vycházející z ní, nakolik je podřízena zaměření od první příčiny, se převádí také na první příčinu. Pokud ale ze střední příčiny vychází, nakolik ona opouští zaměření dané první příčinou, nepřevádí se na první příčinu; jako kdyby služebník dělal něco proti příkazu pána, nepřevádělo by se to na pána jako na

17, *Peccare*“ a „*peccatum*“ mají u Tomáše výrazně širší význam než české „hřích“: jde o libovolnou aktivitu, jež není (zcela) konformní svému cíli (např. psát s hrubkami). Méně často může „*peccatum*“ označovat i tento nedostatek konformity samotný, jako je tomu v tomto článku.

příčinu. A podobně hřích, který svobodné rozhodování páchá proti Božímu příkazu, se na Boha nepřevádí jako na příčinu.

...

Summa Theologiae, I^a-II^{ae}, q. 79, a. 2. (Zda je Bůh příčinou aktu hřichu)

...

Arg. 2 Mimo to, člověk se nenazývá příčinou hřichu z jiného důvodu než proto, že je příčinou aktu hřichu, nikdo totiž nejedná s intencí ke špatnému, jak říká Dionysius (IV. kapitola O Božích jménech). Bůh ale není příčinou hřichu, jak bylo řečeno. Bůh tedy není příčinou aktu hřichu.

...

S. c. Ale proti tomu, akt hřichu je nějakým pohybem svobodného rozhodování. Boží vůle je ale příčinou všech hýbání (*motiones*), jak říká Augustin ve III. knize O Trojici. Boží vůle je tedy příčinou aktu hřichu.

Co. Odpovídám: je třeba říct, že akt hřichu je jsoucím a je aktem – a obojí je důvodem, proč pochází od Boha. Veškeré jsoucí, ať už je jakýmkoli způsobem, totiž musí být odvozeno od prvního jsoucího, jak je zřejmé z Dionysia (5. kap. O Božích jménech). A veškerá činnost je zapříčiňována něčím jsoucím v aktu, neboť nic nepůsobí jinak, než nakolik je v aktu; veškeré jsoucí v aktu se ale převádí jako na příčinu na první akt, totiž na Boha, který je aktem díky své esenci. Zbývá tedy, že Bůh je příčinou veškeré činnosti, nakolik je to činnost. Ale slovo „hřích“ označuje jsoucí a činnost s nějakým nedostatkem (*defectus*)¹⁸. Onen nedostatek je ale ze stvořené příčiny, totiž ze svobodného rozhodování, nakolik odpadá (*deficit*) od zaměření prvního činitele, totiž Boha. Proto se onen nedostatek nepřevádí na Boha jako na příčinu, nýbrž na svobodné rozhodování; tak jako se nedostatek <jménem> „kulhání“ převádí jakožto na příčinu na křivou holenní kost, nikoli však na hybnou sílu, kterou je navzdory tomu zapříčiňováno vše, co je v kulhání pohybem. A podle toho je Bůh příčinou aktu hřichu, ne však příčinou hřichu, neboť není příčinou toho, že akt je s nedostatkem.

...

Ad 2 Ke druhému je třeba říct, že na člověka se jako na příčinu převádí nejen akt, ale také nedostatek, protože se totiž <ten člověk> nepodřizuje tomu, jemuž se má podřizovat – byť toto není jeho principiální intencí. A proto je člověk příčinou hřichu. Bůh je ale příčinou aktu tak, že žádným způsobem není příčinou nedostatku doprovázejícího akt. A proto není příčinou hřichu.

Disputované otázky o zlu, q. 1, a. 3. (Zda je dobro příčinou zla)

Co. Pokud by byl nějaký řemeslník, který by měl správně uřezat nějaké dřevo podle nějakého pravidla/pravítka, jestliže je neuřezal rovně, což znamená uřezat je špatně (*male*), toto špatné uřezání bude zapříčiňováno tím nedostatkem, že řemeslník byl bez pravítka a míry/měřidla. Podobně slast a cokoli jiného v lidských záležitostech má být měřeno a upravováno podle pravidla rozumu a Božího zákona; tedy neužívat pravidla rozumu a Božího zákona je předpokládáno v pojmu (*praeintelligitur*) vůle před neuspořádanou volbou. U věci jako je neužívání pravidla, ale není třeba hledat nějakou další příčinu; neboť na to stačí svoboda vůle, díky níž může vůle jednat nebo nejednat. A nezohledňovat aktuálně to a to pravidlo není, uvažuje-li se to samo o sobě, ani zlem viny ani zlem trestu; duše totiž ani nemá povinnost, ani nemůže stále aktuálně zohledňovat takové pravidlo; <to nezohledňování> získává poprvé charakter viny na základě toho, že se bez aktuálního uvažování pravidla vůle přistupuje k volbě; tak jako řemeslník nechybuje (*peccat*) tím, že ne vždycky drží měřidlo, ale

18 Termíny jako „*defectus*“ či „*deficientia*“ mohou mít u Tomáše širší význam, než jejich počestěné verze, nemusejí znamenat defekt, nýbrž pouhou (i přirozenou) nedokonalost; „*deficere*“ může znamenat prostě „nebýt“. Podle kontextu překládám buď jako „nedostatek“, „selhání“, „odpadnutí“.

tím, že přistupuje k řezání, aniž je drží. A podobně vina vůle není v tom, že aktuálně nezohledňuje pravidlo rozumu či Božího zákona; ale v tom, že postupuje k volbě, nemaje podobného pravidla či míry. A to je důvod, proč Augustin říká ve XII. knize O Boží obci, že vůle je příčinou hříchu, nakolik je nedostatková (*deficiens*); ale onen nedostatek přirovnává k mlčení nebo tmě, protože onen nedostatek je pouhou negací.

Komentář k Sentencím, lib. 2, d. 44, q. 1, a. 1. (Zda potence k hřešení je od Boha)

Co. ... Proto vzhledem k tomu, že je potence lidské vůle o sobě zaměřená k dobru, odklon (*defectus*) od dobra musí být zapříčiněn nějakým nedostatkem (*defectus*) v ní samé, díky němuž může být poražena něčím jiným (slastí, přemlouváním, nebo něčím takovým), tak aby byla odtažena od toho, co je pro ni přirozené, k tomu, co je pro ni nepřirozené. Tento nedostatek jí náleží, nakolik je z ničeho. A jak dokazuje Avicena, Bůh není přímo příčinou takového nedostatku, totiž toho, že je tvor z ničeho: neboť to, co věci náleží o sobě, není zapříčiňováno jiným. Byla-li by ale stvořená věc ponechána sobě samé, nebyla by ničím. Tedy to, že je z ničeho, nemá tvor od Boha, ačkoli to, že je tvorem, od Boha má.

Mohlo by se říci, že tento nedostatek je od Boha nepřímou, ne jakožto od něco činícího, ale jakožto od nečinícího, nakolik totiž tvorovi neposkytl, aby nebyl z ničeho; tak jako se <Bůh> nazývá příčinou privace milosti, jež je trestem. Ale to <by se mohlo říct> jen v případě, že by se tvor neshledal neschopným oné dokonalosti <jménem> „nebýt z ničeho“. A proto tento nedostatek nepochází od Boha ani přímo, ani nepřímou. Proto potence k hřešení, nakolik je potencí, je od Boha; ale pokud jde o nedostatek, který je v ní implikován, není od Boha.

Suma teologická, I^a-II^ae, q. 109, a. 2 (Zda může člověk konat nebo chtít dobro bez milosti)

Ad 2 Ke druhému je třeba říct, že hřešit není nic jiného než odpadnout (*deficere*) od dobra, jež někomu náleží podle jeho přirozenosti. Tak jako ale žádná stvořená věc nemá bytí jinak, než od jiného, a uvažovaná o sobě je ničím, tak také potřebuje, aby byla někým jiným zachována v dobru náležitým pro její přirozenost. Může však sama od sebe odpadnout od dobra, tak jako může sama od sebe padnout do nebytí, není-li Bohem zachovávána.

Disputované otázky O pravdě, q. 24, a. 7.

Za sedmé se zkoumá, zda může existovat nějaký tvor, jehož svobodné rozhodování je přirozeně upevněno v dobru.

Corpus článku: Odpovídám: je třeba říct, že není ani nemůže být žádný tvor, jehož svobodné rozhodování by bylo přirozeně upevněno v dobru tak, že by mu z čistě přirozených důvodů příslušelo, že nemůže hřešit. Důvodem je (toto). Nedostatkem (*defectus*) v principu činnosti je zapříčiněn nedostatek v činnosti; proto existuje-li něco, v čem principy činnosti nemohou ani samy selhat (*deficere*), ani být zablokovány něčím vnějším, je nemožné, aby existovaly nedostatky v její činnosti; takto je to zřejmé u pohybů nebeských těles.

Nedostatky v činnostech jsou naproti tomu možné u těch entit, jejichž principy činnosti mohou selhat nebo být zablokovány, jak je to zřejmé u vznikajících a zanikajících entit, které z důvodů své proměnitelnosti trpí nedostatky ve svých aktivních principech, z čehož také vychází jejich defektní činnosti. Proto v dílech přírody/přirozenosti nastává často *peccatum* („hřích, chyba“), jak je to zřejmé u znetvořených potomků. *Peccatum* totiž není nic jiného, ať už u přírodních, technických nebo volních věcí, než nedostatek či neuspořádanost odpovídající činnosti, když se něco koná ne podle toho, jak je to třeba (*debitum*) konat, jak je zřejmé ve II. knize Fyziky.

V konání se však svobodným rozhodováním vybavená rozumová přirozenost liší od veškeré jiné přirozenosti. Jiná přirozenost je totiž zaměřena k nějakému partikulárnímu¹⁹ dobru, a její činnosti jsou determinované vůči tomuto dobru; rozumová přirozenost je však zaměřena k dobru absolutně vzato (*simpliciter*). Jako je totiž pravdivé absolutně vzato (*absolute*) předmětem intelektu, tak je dobré absolutně vzato předmětem vůle; a to je důvod, proč se vůle vztahuje na samotný univerzální princip dober, k němuž žádný jiný apetit nemůže dosáhnout. A proto nemá rozumový tvor determinované činnosti, nýbrž se vůči nesčetným činnostem vztahuje s určitou indiferencí. Veškerá činnost však vychází z činitele na způsob (*sub ratione*) určité podobnosti (jako když teplé zahřívá). U činitele, který je co do své činnosti zaměřen k nějakému partikulárnímu dobru, je tudíž k tomu, aby jeho činnost byla přirozeně neschopná selhání (*indefectibilis*), třeba, aby v něm přirozeně a nehybně inheroval charakter onoho dobra; např. když v nějakém tělese přirozeně inheruje nezměnitelné teplo, ono nezměnitelně ohřívá. Proto i rozumová přirozenost, která je skrze mnohotvárné činnosti zaměřená k dobru absolutně vzatému, nemůže mít činnosti přirozeně neschopné odpadnout (*indeficientes*) od dobra, pokud v ní přirozeně a nezměnitelně neinheruje charakter univerzálního a dokonalého dobra; což ale nemůže být <žádná jiná> přirozenost než Boží. Pouze Bůh je totiž čirým aktem nepřijímajícím přimíšení žádné potence, a díky tomu je čirou a absolutní dobrotou. Jakýkoli tvor, vzhledem k tomu, že má ve své přirozenosti přimíchanu potenci, je naproti tomu partikulárním dobrem. Tato přimíšenost potence se mu přihází, protože je z ničeho. A to je důvodem, proč mezi rozumovými přirozenostmi má pouze Bůh svobodné rozhodování přirozeně bezchybné (*impeccabile*) a utvrzené v dobru: pro tvora je to ale nemožné, protože je z ničeho, jak říkají Damašský a Řehoř Nysský. A toto je to partikulární dobro, v němž je založen důvod/charakter (*ratio*) zla, jak praví Dionysius ve IV. kapitole knihy O Božích jménech.

19 „*Particularis*“ znamená jednak částečné (tj. ne-úplné), jednak (relativně) konkrétní (tj. ne-obecné): v tomto článku jsou angažovány oba významy tohoto slova.