Boží vědění, svoboda a nejlepší možný svět: dominikáni, jezuité a G. W. Leibniz*

David Svoboda

Problematika Božího (před)vědění a s ní úzce související problémy svobody rozhodování, existence zla ve světě a důvody Boží volby právě tohoto (nejlepšího?) světa tvoří součást nejenom židovsko-křesťanské náboženské tradice, ale objevuje se v různých podobách také v jiných náboženských a kulturních tradicích. V dějinách západoevropského filosoficko-teologického myšlení byly uvedené problémy diskutovány takřka neustále, ovšem nejméně dvakrát vstoupily uvedené obtíže do samotného centra zájmu a jejich řešení tak byla věnována zcela zásadní pozornost. Poprvé k tomu došlo na konci starověku, kdy vlivnou nauku formuloval v polemice s Pelagiem sv. Augustin.[1] Podruhé se uvedené problémy dostávají do centra pozornosti na počátku novověku s nástupem reformace, kdy Luther i Kalvín vyložili myšlenku Božího předurčení tak důrazně, že v důsledku jejich nauky nezůstává pro lidskou svobodu rozhodování téměř žádné místo. Pro katolické myslitele bylo dílo reformace jednoznačným podnětem k tomu, aby se pokusili v návaznosti na své středověké předchůdce znovu hlouběji promýšlet ideový odkaz sv. Augustina. K tomu však došlo v podmínkách, které se především po kulturní stránce značně lišily od těch starověkých. Úvahy katolických teologů totiž vycházejí z různých vysoce technicky propracovaných systémů tzv. *křesťanského aristotelismu* (druhá scholastika). To mělo za následek, že se zmíněné problémy svou povahou původně z větší části teologické zároveň staly na teologii logicky nezávislými a začali se jimi zabývat také představitelé novověké filosofie v užším slova smyslu, např. R. Descartes (1596–1650), N. Malebranche (1638–1715) a pro nás důležitý G. W. Leibniz (1646–1716). Leibniz byl velmi dobře obeznámen s tradicí křesťanského aristotelismu a Leibnizovo vlastní řešení uvedených problémů, které vychází z kritické diskuze s teoriemi vzniklými na půdě křesťanského aristotelismu, je bez znalosti této tradice téměř nepochopitelné.

Během 16.–17. století vznikly v rámci křesťanského aristotelismu různé teorie, které se pokoušejí o vyvážené řešení zmíněných problémů, z nichž jsou nejvýznamnější dvě následující. Jedná se o řešení dominikánských teologů, které poprvé předložil v roce 1588 španělský teolog Dominik Bañez (1528–1604) a které zpřesnil a systematizoval jeho o něco mladší kolega Didacus Alvarez (1550–1635).[2] Dále je

* Práce na článku byla podpořena z grantu GAAV (2007–2008) „Jsoucno a pojem: raně novověká recepce Suárezovy metafyziky. Vliv Suárezových Metafyzických Disputací na racionalistické myslitele do Kanta.“ KJB 900090701.

1 Srov. např. A. Augustinus, *Ad Valentinum et cum illo monachos de gratia et libero arbitrio liber unus*, PL 44,881–912; český překlad téhož viz *O milosti a svobodném rozhodování*, Praha: Krystal, 2000.

2 Srov. D. Bañez, *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis*, Lugdunum 1588; D. Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia*, Lugdunum 1611.

to řešení jezuitských teologů, které zveřejnil také v roce 1588 španělský teolog Ludvík Molina (1535–1600) a které později rozvinuli jeho další stoupenci, jako byl např. F. Suárez (1548–1617).[3] Uvedená řešení, která budu nazývat vzhledem k řádové příslušnosti jejich autorů řešením dominikánským a jezuitským, měla a mají své stoupence až do dnešní doby, z nichž lze za jezuitskou stranu jmenovat např. současného amerického filosofa Alfreda J. Freddosa (viz pozn. 3).

Cílem tohoto článku je vyložit dominikánské, jezuitské a Leibnizovo řešení uvedených problémů tak, abychom objasnili jejich vzájemné souvislosti a především ukázali často opomíjený vliv tradice křesťanského aristotelismu na Leibnizovo myšlení. Pokusím se ukázat, že ačkoli je Leibniz samostatným a originálním myslitelem, je v mnoha ohledech nejenom dědicem tradice křesťanského aristotelismu, ale dokonce je také jejím významným představitelem.

Budu postupovat tak, že nejprve vyložím problematiku Božího vědění a ihned vysvětlím souvislosti této nauky s různými koncepcemi svobody rozhodování. Na závěr se budu věnovat problematice tzv. *optimismu*, tj. zda náš svět je nejlepším z možných světů. Nejprve vyložím daný problém a jeho řešení, které pochází z tradice křesťanského aristotelismu, a následně na tomto základě objasním řešení Leibnizovo a jeho vazby i souvislosti s teoriemi křesťanského aristotelismu.

1. Problematika Božího vědění: dominikáni a jezuité

1.1 Společné rysy obou teorií

Pokusím se přiblížit dvě uvedené konkurující koncepce Božího vědění a začnu tím, že vysvětlím společné rysy obou teorií.[4] Obě teorie vycházejí z teze o nezávislosti Božího vědění na každé od Boha odlišné skutečnosti. Bůh tím, že poznává sám sebe, má zároveň vědění o každé od sebe odlišné entitě. Tato teze o nezávislosti Božího vědění je důsledkem nekonečné Boží dokonalosti.

Primárním předmětem Božího poznání je jeho vlastní esence. Sekundárním předmětem Božího poznání jsou všechny od Boha odlišné věci, které ale Bůh opět poznává ve své esenci. Bůh totiž poznává svou esenci naprosto dokonale, a proto ji poznává každým možným způsobem, tedy také tak, jak je nedokonale napodobitelná od Boha odlišnými věcmi. Když Bůh poznává svou esenci tímto způsobem, má vědění o esenci každého možného jsoucna, které lze stvořit. Bůh má tak vědění

---

3 Srov. L. Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. J. Rabeneck, Oña: Soc. Edit. „Sapientia", 1853; F. Suárez, *Opera omnia*, sv. 7, *De gratia*, cap. 7, ed. L. Vives, 1857; dále F. Suárez, *Opera omnia*, sv. 11, *Opuscula 2: De scientia Dei futurorum contingentium* 1.2–4. Srov. též překlad (s úvodní studií), 4. části (diss. 47–53) Molinova uvedeného díla: L. Molina, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, přel., poznámky a úvod A. J. Freddoso, Ithaka: Cornell Uni Press, 1988. Dále též historicky pojatou práci W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez*, Leiden: Brill, 1988.

4 Společné rysy obou teorií Božího vědění prezentuje výklad sv. Tomáše Akvinského, na kterého se v tomto ohledu odvolávají dominikáni i jezuité. Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* [= *Sth*; *Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, sv. 4–12, Romae: Marietti, 1952–1956] I, 14.

o všech možných jsoucnech, a to nejenom o každém možném jsoucnu uvažovaném o sobě, ale také o každém jeho možném vztahu k jiným možným jsoucnům (včetně všech možných kauzálních interakcí) ve všech možných okolnostech a kombinacích. Zde je třeba připomenout, že mnohé o sobě možné věci se nemohou vyskytnout společně, např. A a B mohou být o sobě možné stavy světa, ale A a B nemusí být komposibilní. Maximální třídu komposibilních možných jsoucen a jejich vzájemných možných vztahů budeme dále spolu s Leibnizem nazývat „možným světem".[5] Lze proto říci, že Bůh právě vyloženým způsobem poznává všechny „možné světy".[6] Tento typ Božího vědění bývá většinou označován jako *vědění prostým nahlédnutím* (*scientia simplicis intelligentiae*). Toto Boží vědění nezávisí na Boží vůli a má nutnou povahu.[7]

Z neomezeného počtu takto poznaných možných světů Bůh některý z nich věčným rozhodnutím své vůle stvoří, čímž vzniká „aktuální možný svět", který Bůh také naprosto dokonale poznává, a tento typ Božího vědění bývá obvykle nazýván *vědění viděním* (*scientia visionis*). Tento typ Božího vědění následuje po svobodném Božím rozhodnutí stvořit, a má tedy na rozdíl od předchozího typu vědění nahodilou povahu. Když tvrdím, že *Boží vědění viděním* následuje po rozhodnutí Boží vůle, pak výraz „následuje", resp. výrazy „před" a „po", samozřejmě neoznačují časové vztahy. Potud je mezi dominikánskou a jezuitskou koncepcí shoda.

1.2 Specifika dominikánské nauky

Podívejme se nyní postupně na odlišnosti obou koncepcí a začneme teorií dominikánů.[8] Podle dominikánské koncepce poznává Bůh aktuální možný svět ve své esenci, nakolik je totožná s věčnými predeterminujícími rozhodnutími Boží vůle

5 Srov. W. G. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Garnier-Flammarion 209, Paris: Flammarion, 1969, část 1, § 8; v následujícím budu citovat z českého překladu: Leibniz, *Theodicea – Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*, Praha: OIKOYMENH, 2004 (přeložil K. Šprunk). K problematice Leibnizova pojetí a vymezení možného světa srov. M. J. Murray, „Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom," *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995): 75–108, zde 85. Terminologii možných světů užívali také mnozí scholastikové, např. F. Suárez: „… supposita illa praescientia, optime intelligitur ex infinitis hominibus et angelis et **mundis possibilibus** quos Deus cognovit in sua simplici intelligentia …", viz G. Rivas, „Un tratado inédito de Suárez sobre la Ciencia Media," *Miscelanea Comillas* 9 (1948): 122; nebo D. R. Montoya, „… supponendo possibiles esse creaturarum series et coordinationes infinitas, non solum in aliis **mundis infinitis possibilibus**…" (zvýraznění D. S.), *Commentarii ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei*, Paris 1629, s. 823.

6 Dále budu terminologii sémantiky možných světů používat a její znalost tak budu předpokládat. K uvedení do této problematiky srov. např. M. J. Loux, „Nutné a možné," *Studia Neoaristotelica* 1, č. 1–2 (2004): 124–147 a *Studia Neoaristotelica* 2, č. 1 (2005): 83–97 (přeložil P. Sousedík).

7 V moderní literatuře, která se zabývá problematikou možných světů, je obvykle považován za autora samotné myšlenky možných světů G. W. Leibniz, který prý zavedl i dnes běžně používanou terminologii (srov. např. P. Kolář, *Argumenty filosofické logiky*, Praha: Filosofia, 1999, s. 127; nebo D. Bonevac, *Deduction: Introductory Symbolic Logic*, Palo Alto: Mayfield Publish. Company, 1987, s. 230). Je pravda, že Leibniz pracuje s myšlenkou možných světů a formuluje svá vyjádření takovým způsobem, který měl přímý vliv na moderní logiku, je však také pravdou, že tuto myšlenku a zároveň i terminologii Leibniz přebírá od svých scholastických předchůdců, včetně pro Leibnize zásadní teze, že možné světy existují pouze v Boží mysli.

8 Srov. Bañez, *Scholastica commentaria*.

stvořit právě tento možný svět. Tímto typem vědění poznává Bůh naprosto dokonale každou entitu aktuálního možného světa, včetně tzv. absolutně budoucích svobodných úkonů všech tvorů (tzv. *futura*). Vedle absolutně budoucích svobodných úkonů tvorů poznává Bůh tímtéž způsobem také podmíněně budoucí svobodné úkony tvorů, tj. úkony, které *by se* v budoucnu uskutečnily, *kdyby byla* splněna nějaká *kontrafaktuální podmínka* (tzv. *futuribilia*).[9]

Pro dominikánskou koncepci je klíčové následující: Bůh poznává *futura* i *futuribilia* ve věčných predeterminujících rozhodnutích své vůle; Boží věčná predeterminující rozhodnutí *futura* i *futuribilia* jako taková ustavují a vymezují, bez těchto rozhodnutí zůstává absolutně i podmíněně budoucí pouze možným jsoucnem.[10]

Je třeba uvést, že tomisté rozlišují dva druhy *futuribilií*. Jednak taková, která se nevztahují k aktuálnímu možnému světu, a nejsou proto ani předmětem aktuální Boží prozřetelnosti; označme je *futuribilia v širším smyslu*. Dále taková *futuribilia*, která tvoří alternativní „scénáře" vzhledem k aktuálním stavům tohoto možného světa, např. kdyby obyvatelé Týru a Sidónu byli viděli Kristova znamení, dávno by byli činili pokání.[11] Označme je *futuribilia v užším smyslu*.[12]

Podívejme se nejprve blíže na to, jakým způsobem tomisté vysvětlují Boží vědění o *futuribiliích v užším smyslu*. K vymezení toho, které z možných stavů světa by byly budoucí, kdyby byla splněna nějaká kontrafaktuální podmínka, dochází podle tomistů pouze díky Božímu věčnému predeterminujícímu rozhodnutí, ve kterém Bůh tato *futuribilia* také poznává. Tato predeterminující rozhodnutí tomisté nazývají „subjektivně absolutní", „objektivně podmíněná", protože podle jejich nauky Bůh jako první účinná příčina těmito rozhodnutími aktuálně chce (spolu)produkovat určité svobodné rozhodnutí tvora, kdyby byly splněny určité kontrafaktuální podmínky. Jinak řečeno, Bůh predeterminujícími rozhodnutími stanovil a vymezil, že kdyby se nějaký svobodný tvor ocitl v určitých okolnostech, Bůh by predeterminoval vůli tvora takovým a takovým způsobem.

K vysvětlení Božího vědění, které se týká *futuribilií v užším smyslu*, není podle tomistů třeba dalších od aktuálního Božího rozhodnutí odlišných speciálních Božích rozhodnutí, nýbrž Bůh tato *futuribilia* poznává v aktuálním rozhodnutí své vůle, ve kterém také poznává absolutně budoucí události. Vyjasněme právě uve-

---

9 Tomisté jednoznačně hájí tezi, podle které Bůh poznává *futuribilia* v predeterminujících rozhodnutích své vůle. Tuto tezi někteří tomisté dále upřesňují tím, že rozlišují **aktuální** Boží rozhodnutí a **předpokládané** Boží rozhodnutí. Na základě tohoto rozlišení tvrdí, že *futuribilia* lze poznávat dvěma způsoby: za prvé, Bůh poznává *futuribilia* před svým aktuálním rozhodnutím ve svých pouze předpokládaných rozhodnutích, např. Bůh ví před svým aktuálním rozhodnutím, že kdyby se rozhodl situovat osobu O do okolností A a poskytl by jí určité milosti, pak by osoba O uskutečnila rozhodnutí R. Takové poznání pak náleží k *vědění prostým nahlédnutím*. Za druhé, když se Bůh aktuálně rozhodl stvořit právě tento možný svět, poznává ve svém aktuálním rozhodnutí, že kdyby situoval osobu O do okolností A a poskytl jí určité milosti, tak by zvolila R. Takové poznání náleží k *vědění viděním*. Srov. A. Goudin OP (1639–1695), *Tractatus Theologici juxta inconcussa tutissimaque dogmata divi Thomae Aquinatis*, sv. 1, *De scientia et voluntate Dei …*, Nova editio emendata cura et studio A. M. Dummermuth OP, Lovanii 1874, s. 117.

10 Srov. tamtéž, s. 33–267.

11 Srov. Mt 11,21.

12 Goudin, *Tractatus Theologici*, s. 119: „… notandum est futura conditionata esse duplicis generis: quaedam disparate se habent ad hoc universum et praesentem providentiam … alia vero conjuncta sunt praesenti providentiae et ad hoc universum pertinent…"

dené tvrzení následujícím podobenstvím: mysleme na architekta, který koncipoval ve své mysli plán nějakého domu a rozhodl se tento plán realizovat. Tento architekt ve zvoleném plánu poznává, že v té a té části domu bude umístěno určité okno a zároveň v tomtéž plánu poznává, co by se stalo, kdyby se rozhodl toto okno nahradit nějakým jiným oknem, popř. kdyby se rozhodl okno zcela zrušit. A když bychom se tohoto architekta zeptali, zda ví, k jakým důsledkům by vedlo uskutečnění některé z uvedených kontrafaktuálních podmínek, zdá se být zřejmé, že by nám dokázal podat přesnou odpověď. Tento architekt tedy poznává ve svém uváženém rozhodnutí realizovat právě tento plán domu nejenom to, jaká *de facto* bude každá část domu i dům jako celek, ale také to, jaká by byla každá část domu i dům jako celek, kdyby byly uskutečněny nějaké kontrafaktuální podmínky. Podobně lze podle tomistů pojmout Boží vědění, které se týká *futuribilií v užším smyslu*, a proto není třeba k vysvětlení tohoto Božího vědění požadovat další speciální Boží rozhodnutí.[13]

Tomistické názory na Boží vědění o *futuribiliích v širším smyslu* nejsou jednotná. Tomisté se shodují v názoru, že jestliže Bůh tato *futuribilia* poznává, pak je poznává ve svých podmíněných rozhodnutích. Někteří tomisté se však domnívají, že je absurdní, aby Boží vůle skrze podmíněná rozhodnutí vymezovala všechny možné podmíněné kombinace stavů světa. Tato podmíněná rozhodnutí jsou totiž zbytečná, jejich nepřítomnost neimplikuje v Bohu žádnou nedokonalost. Jestliže totiž Bůh svými podmíněnými rozhodnutími tyto události nevymezí, zůstávají ve stavu pouhé možnosti, a nejsou proto jako *futuribilia* ani poznatelná. Jiní tomisté se naopak domnívají, že je pravděpodobnější, že Bůh má vědění také o těchto *futuribiliích* a argumentují tím, že v opačném případě by Boží vědění nebylo dostatečně úplné. A protože Bůh má tento typ vědění jenom tehdy, když Boží vůle podmíněnými rozhodnutími ustaví a vymezí naprosto všechny možné kombinace, uzavírají tito tomisté, že Bůh pravděpodobně uskutečnil všechna možná podmíněná rozhodnutí, i když nám tato rozhodnutí zůstávají skryta.[14]

---

13 Goudin, *Tractatus Theologici*, s. 120: „Haec ergo omnia, tum absolute, tum conditionate futura, certo videt Deus in ipsis providentiae suae rationibus; nec necessaria sunt alia decreta pro conditionate futuris…“

14 Goudin, *Tractatus Theologici*, s. 183–184: „… videtur probabilius habere decreta circa omnes omnino combinationes conditionatas possibiles.“ „… plures etiam Thomistas, qui absurdum reputant, ut divina voluntas determinaverit omnes conditionatas combinationes quae fingi possunt; attamen sequitur ex eo quod supra diximus, Dei voluntatem non posse manere suspensam, sed seipsam determinare circa quodvis objectum possibile. Cum itaque etiam ejusmodi conditionata possibilia et ad hujus universi ordinem minime pertinentia comparari possint ad divinam voluntatem, consequens est eam etiam circa illa quid sibi placeat determinasse, tametsi quid determinaverit nobis ignotum sit. Deinde scientia Dei non videtur satis plena fore, nisi certo nosceret quid futurum esset in omnibus rerum ordinibus in tali et tali circumstantia; sed id certo sciri nequit, nisi divina voluntas a qua pendet omnis rerum determinatio et futuritio seipsam determinasset: ergo sequitur seipsam determinasse circa illa omnia conditionata. Tandem exinde nulla redundat in Dei voluntatem imperfectio sed magis exclusio imperfectionis, nempe suspensionis et indeterminationis.“

1.3 Specifika jezuitské nauky

Podívejme se nyní blíže na jezuitskou koncepci Božího vědění a vyjděme z názorů L. Moliny.[15] Na úvod je třeba uvést, že Molina odmítá dominikánské pojetí věčných Božích predeterminujících rozhodnutí, kterými by Bůh predeterminoval absolutně i podmíněně budoucí svobodná rozhodnutí tvorů.[16]

Podle Moliny pochází svobodné rozhodnutí tvora výhradně od vůle tvora. Jestliže však Bůh nedeterminuje svými rozhodnutími svobodná rozhodnutí tvorů a nemá jiné vědění než *vědění prostým nahlédnutím* a *vědění viděním*, pak se zdá, že nemůže mít vědění o absolutně budoucích svobodných událostech, ani o podmíněně budoucích svobodných událostech. Aby Molina obhájil, že Bůh takové vědění skutečně má, zavádí mezi již dva zmíněné typy vědění ještě typ třetí, tzv. *střední vědění* (*scientia media*). *Středním věděním* poznává Bůh neomylně *před* svým aktuálním rozhodnutím stvořit svět, jak by se každý svobodný tvor v určitých okolnostech rozhodl. Takovou událost lze na logické úrovni vyjádřit podmínkovým souvětím, kterému budu dále říkat *kondicionál svobody*. Antecedent kondicionálu svobody vyjadřuje okolnosti rozhodování, konsekvent pak příslušné rozhodnutí dané osoby: kdyby byla osoba O situována do okolností K, pak by se rozhodla pro A. To můžeme vyjádřit také tak, že Bůh *středním věděním* neomylně poznává pravdivostní hodnotu každého kondicionálu svobody (týkajícího se rozhodnutí tvorů). Protože jsou však podle Moliny determinace svobodných rozhodnutí tvorů na Bohu nezávislá, Bůh nemůže pravdivostní hodnotu kondicionálů svobody ovlivnit. Pravdivostní hodnota kondicionálů svobody je totiž vymezena svobodným rozhodnutím tvora za daných okolností. Z toho plyne, že *středním věděním* je omezen počet stvořitelných možných světů. Bůh totiž nemůže stvořit takové možné světy, ve kterých neplatí žádný pravdivý kondicionál svobody, tj. jestliže je pravda, že „kdyby byla osoba O situována do okolností K, pak by zvolila A," pak Bůh nemůže stvořit takový možný svět, ve kterém se osoba O v okolnostech K nerozhoduje pro A. Konsekvent uvedeného kondicionálu svobody popisuje podmíněně budoucí událost, jejíž uskutečnění je v tomto případě podmíněno svobodným rozhodnutím Boha stvořit okolnosti popsané v antecedentu kondicionálu. Jestliže se Bůh rozhodne stvořit osobu O a umístit ji do okolností K, neomylně zároveň poznává absolutně budoucí svobodné rozhodnutí dané osoby, aniž toto rozhodnutí tvora jako takové sám determinuje. Okolnosti vyjádřené antecedenty pravdivých kondicionálů svobody, které se Bůh nerozhodne stvořit a které se navíc týkají reálně existujících jsoucen, se stávají pravdivými kontrafaktuály a vyjadřují *futuribilia* v užším smyslu.

Na základě uvedeného je již zřejmá celková Molinova koncepce Božího vědění. Bůh *věděním prostého nahlédnutí* (Molina k označení téhož užívá také termín „přirozené vědění" – *scientia naturalis*) poznává všechny „možné světy". *Středním věděním* poznává podmnožinu těch možných světů, které může stvořit. Aktuálním rozhodnutím své vůle stvoří jeden z těch „možných světů", který *středním věděním* poznal jako aktualizovatelný a v tomtéž momentě *věděním vidění* poznává „aktuální možný svět" včetně absolutně budoucích svobodných rozhodnutí tvorů. I když

15 Molina, *Liberi arbitrii*, 4. část, disp. 52–53.

16 V tomto ohledu souhlasím s Molinovými závěry.

Bůh poznává „aktuální možný svět" díky aktuálnímu rozhodnutí své vůle stvořit osoby v určitých okolnostech (zde je shoda s dominikány), přece žádným způsobem nedeterminuje svobodná rozhodnutí tvorů jako taková (zde je odlišnost od dominikánů). Zásadní problém před Molinu staví otázka, v čem přesně (*medium in quo*) Bůh poznává *futuribilia*, a to nejenom před svým aktuálním rozhodnutím stvořit tento svět, ale také před aktuálním svobodným rozhodnutím tvora. Zdá se totiž, že před aktuálním svobodným rozhodnutím (Boha i tvora) zůstává nevymezené a tím i nepoznatelné, jaké rozhodnutí by se za daných okolností uskutečnilo. Uvedené výrazy „před" a „po" zde opět neoznačují časové vztahy.

Molina řeší tento problém naukou o tzv. *superkomprehenzi*, podle které Bůh dokonale poznává přirozenost každého tvora, čímž nejenom naprosto dokonale poznává (*comprehendit*) její mohutnosti a možnosti, ale ještě nadto v ní dokonale poznává (*supercomprehendit*) před aktuálním rozhodnutím své i stvořené vůle její podmíněně budoucí svobodná rozhodnutí. Podle Moliny Bůh takto (superkomprehenzí) ví pouze o podmíněných budoucích svobodných rozhodnutích *tvorů*, Bůh tímto způsobem nepoznává *svá vlastní* podmíněná budoucí rozhodnutí. Předpokladem superkomprehenze je totiž nesymetrický poměr mezi nekonečným Božím rozumem a omezenou přirozeností-vůlí tvora. Protože v případě vztahu Božího rozumu a Boží vůle tato asymetrie neplatí, implikovalo by podle Moliny předchůdné Boží poznání vlastních podmíněných budoucích rozhodnutí absenci Boží svobody rozhodování.

Někteří jezuitští stoupenci nauky o *středním vědění* však odmítli Molinovu koncepci superkomprehenze a uvedenou obtíž se pokusili řešit jinak.[17] Podle F. Suáreze vede Molinova nauka o superkomprehenzi ve svých důsledcích k popření svobody rozhodování tvora, a proto je třeba nauku o *středním vědění* postavit na jiném základě. Podle Suáreze Bůh před aktuálním rozhodnutím stvořit neomylně poznává pravdivostní hodnotu každého kondicionálu svobody včetně těch kondicionálů svobody, které se týkají Božích podmíněně budoucích svobodných rozhodnutí. Ve své argumentaci vychází Suárez z obecné platnosti principu dvojhodnotovosti a principu vyloučeného třetího, neboť jestliže jsou tyto principy obecně platné, pak je pravdivostní hodnota všech kondicionálů svobody zcela vymezená (nezávisle na Božích predeterminujících rozhodnutích), a tedy jsou tyto kondicionály také poznatelné.[18] Na tomto základě obhajuje Suárez *střední vědění* tak, že Bůh poznává *futuribilia* v (objektivní) pravdě jednoho z kontradiktorních kondicionálů svobody, který se podmíněně budoucí události týká. Kondicionály svobody mají pravdivostní hodnotu pouze díky *podmíněnému* svobodnému rozhodnutí a podle Suáreze nelze určit žádný objektivní prostředek (ani Boží predeterminující rozhodnutí, ani přirozenost či vůli, ani okolnosti rozhodnutí), ve kterém (*medium in quo*) by Bůh jako v objektivním prostředku poznával jejich pravdivostní hodnotu.

---

17 Vycházím z následujícího, podle mého soudu nejsnáze přístupného (i pro svou stručnost), výkladu v F. Suárez, *Opera omnia*, sv. 7, *De gratia*, cap. 7, s. 85–96.

18 Princip dvojhodnotovosti – *každý výrok je pravdivý nebo nepravdivý* – je třeba odlišovat od principu vyloučeného třetího – *každý výrok nebo jeho negace je pravdivý (nebo nepravdivý)*. K tomuto rozlišení srov. např. W. Kneale – M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1962 (používal jsem vydání z roku 1984), s. 46–54.

Podobným způsobem vysvětluje Suárez také Boží poznání absolutně budoucích svobodných událostí (včetně nepodmíněných Božích rozhodnutí), které Bůh podle Suáreze opět poznává v (objektivní) pravdivosti jednoho z kontradiktorních výroků, jenž danou událost vyjadřuje. Suárezovu nauku přijala za svou většina jezuitů.[19]

2. Boží vědění a svoboda volby

Uvedená konkurující pojetí Božího vědění mají své důsledky v dominikánské i jezuitské koncepci svobody rozhodování. Podívejme se nyní podrobněji na některé souvislosti nauky o Božím vědění a problematiky svobody rozhodování. Opět začneme naukou dominikánů.

2.1 Dominikánské pojetí

Podle dominikánské koncepce se věčná predeterminující rozhodnutí Boží vůle, ve kterých Bůh poznává aktuální možný svět, realizují v konkrétních stavech tohoto světa tak, že Bůh jako první a univerzální příčina každý stav tohoto světa *účinně (spolu)působí* svým kauzálním vlivem, který se nazývá Boží *spolupůsobení* (*concursus*).[20] Boží spolupůsobení je tedy účinná Boží kauzalita, jíž Bůh působí na (aktivní) mohutnost tvora a jeho činnost tak, že v tvoru a spolu s ním produkuje každou jeho činnost.[21]

Tomisté rozlišují dvojí spolupůsobení, jednak současné (*c. simultaneus*), jednak předchozí (*c. praevius*). Současné spolupůsobení je Boží kauzálně účinný vliv, kterým Bůh spolupůsobí činnost tvora. Předchozí spolupůsobení neboli *fyzická premoce* je účinně kauzální působení na příslušnou mohutnost tvora, jíž je tato mohutnost uváděna do činnosti. Fyzická premoce tedy (*prioritou přirozenosti*) předchází činnost tvora a uvádí danou mohutnost do pohybu. Tato entita je Bohem dána pouze k činnosti zde a nyní, je to „přechodná entita“ (*entitas vialis*), která zaniká v momentu dokončení činnosti. Bůh podle tomistů jako původce každé stvořené přirozenosti působí fyzickou premocí v souladu s přirozeností každého tvora. Jestliže tvor od přirozenosti působí své účinky nutně, Bůh premocí působí také nutné vycházení jeho účinku, jestliže se jedná o svobodného tvora, Bůh premocí

[19] Z těchto důvodů se těžiště jezuitského řešení problematiky Božího vědění dostává do oblasti logiky, kde jsou jezuité striktními zastánci obecné platnosti principu dvojhodnotovosti a principu vyloučeného třetího. K tomu srov. D. Svoboda, „Pravdivost výroků o (podmíněně) budoucích nahodilých událostech,“ *Studia Neoaristotelica* 2, č. 2 (2005): 169–191.

[20] V následujícím vycházím z výkladu těchto významných tomistů: Bañez, *Scholastica commentaria*; Alvarez, *De auxiliis*; Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus – secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctori Angelici mentem*, ed. B. Reiser, Romae: Marietti, 1948; L. Babenstuber, *Philosophia thomistica Salisburgensis sive Cursus philosophicus secundum doctrinam Divi Thomae Aquinatis*, Salisburgum 1706; Gallus M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg: Rütsch, 1935, s. 607; R. Garrigou-Lagrange, „Prémotion physique,“ in *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. A. Vacant a E. Mangenot, sv. 13/1, Paris: Letouzey et Ané, 1936, sl. 31–77.

[21] Podle tomistů není žádný tvor s to uvádět vlastní mocí něco z nebytí do bytí, převádět sama sebe z potence k činnosti do aktuální činnosti, a proto je nutnou podmínkou jakékoli činnosti tvora Boží spolupůsobení.

produkuje nahodilé vycházení účinku. V případě svobodného rozhodnutí tvora podle tomistů platí, že je-li vůli dána fyzická premoce k určitému svobodnému rozhodnutí, pak vůle toto rozhodnutí *neodchylně* (*infallibiliter*) působí. Neodchylné vycházení aktu vůle podle tomistů neničí svobodu volby, protože volba není nutná, nýbrž rozhodnutí je nahodilé.[22]

Svobodu volby (*libertas arbitrii*) definují tomisté následovně: *je to nedeterminovanost vůle, díky níž tato mohutnost panuje nad svými akty tak, že má-li vše požadované k činnosti, může jednat i nejednat*.[23] Pro svobodu volby tedy platí, že když jsou splněny všechny požadované podmínky k rozhodnutí, musí mít svobodná vůle moc volit i nevolit. Uskutečněný svobodný skutek má proto nahodilou povahu – aktuálně je, ale mohl by nebýt.[24]

Podívejme se nyní blíže na vztah fyzické premoce a svobodné volby a nechme se vést otázkou, zda svobodný tvor, na kterého Bůh premocí působí, může této premoci odporovat.

Tomistickou odpověď zdařile shrnuje L. Babenstuber, který tvrdí:

> Vůle může odporovat a nesouhlasit s predeterminací v rozděleném smyslu … nikoli však ve složeném smyslu. Moci odporovat predeterminaci k souhlasu ve složeném smyslu znamená, že [vůle – D. S.] může způsobit, aby s predeterminací k souhlasu koexistoval buď nesouhlas, nebo negace souhlasu. Moci odporovat v predeterminaci k souhlasu v rozděleném smyslu znamená, že je-li dána predeterminace k souhlasu, má [vůle – D. S.] „nejbližší" možnost vyvolat absolutně buď nesouhlas, nebo opominout souhlas. A tímto druhým způsobem může vůle nesouhlasit s fyzickou predeterminací, nikoli však prvním způsobem. A to postačuje k zachování její aktuální svobody.[25]

Podle Babenstubera tedy nemůže ve stvořené vůli koexistovat s premocí k souhlasu aktuální nesouhlas vůle, vůle s premocí ke skutku p vždy působí p. Vůle by sice mohla v absolutním smyslu působit skutek non-p, neboli skutek non-p není o sobě nemožný, ale s premocí ke skutku p není skutek non-p komposibilní. Jinak vyjádřeno: *vůle (v) s premocí k aktu p působí ve světě w_a akt p a zároveň existuje možný svět w_p, kde vůle (v) působí akt non-p jenom tehdy, když na ni působí premoce numericky odlišná od premoce působící na vůli ve světě w_a*.[26]

---

22 Bañez, *Scholastica commentaria*, q. 83, a. 1 ad 3um. Tomistická teorie Božího spolupůsobení je obecnou teorií, která s velkou „explikační silou" vysvětluje stvořenou účinnou kauzalitu jako takovou i její závislost na působení Boha, a proto je třeba upozornit, že aplikace této teorie na problém svobody volby představuje jenom její dílčí (ovšem velmi významnou) část.

23 Srov. Alvarez, *De auxiliis*, diss. 92, s. 741.

24 Srov. D. Svoboda, „Boží předurčení a svoboda rozhodování," *Filosofický časopis* 52, č. 4 (2004): 559–568.

25 Srov. Babenstuber, *Philosophia thomistica*, s. 270: „…debet posse resistere et dissentire praedeterminationi in sensu diviso, conc., in sensu composito, nego. Posse resistere praedeterminationi ad consensum in sensu composito est posse facere, ut praedeterminationi ad consensum coexistat vel dissensus, vel negatio consensus; posse resistere praedeterminationi ad consensum in sensu diviso est stante praedeterminatione ad consensum habere potentiam proxime expeditam eliciendi absolute vel dissensum, vel omittendi consensum. Atque hoc secundo modo potest voluntas dissentire praedeterminationi physicae, non autem primo; idque sufficit ad salvandam ejus libertatem actualem."

26 V jazyce výrokové logiky lze Babenstuberovu aplikaci modálního operátoru ve složeném, resp. rozděleném smyslu zachytit takto: a & ◊~a (rozdělený smysl), kde „a" značí výrok „Vůle (v) působí akt p"; ~◊ (a & ~a) (složený smysl), kde „a" značí výrok „Vůle (v) působí akt p." K obsáhlejší interpretaci

Ve světle tohoto výkladu je třeba chápat výše podanou definici svobody volby. Nahodilost nějakého aktuálního svobodného rozhodnutí tvora vykládají tomisté tak, že neuskutečnění tohoto skutku (nebo realizace jiného skutku) v jiném modálním kontextu neimplikuje *v absolutním smyslu* rozpor, tj. když uvažujeme skutek jako takový a abstrahujeme od premoce k tomuto skutku. Jestliže však uvažujeme skutek spolu se všemi jeho nutnými podmínkami včetně fyzické premoce, pak v žádném možném světě neplatí, že vůle nejedná ve shodě s tím, k čemu je fyzickou premocí determinována.[27]

2.2 Jezuitské pojetí

Jezuitské pojetí svobody volby v souvislosti s naukou o Božím vědění vychází ze silné koncepce *svobody indiference*.[28] Svoboda indiference znamená, že svobodné rozhodnutí tvora „není determinováno" právě k jedné volbě. Podle jezuitské koncepce je nutnou podmínkou svobodné volby to, že volba není determinována žádnou vzhledem k tvoru vnější skutečností (Boží rozhodnutí, okolnosti rozhodnutí aj.), ale ani žádnou skutečností tvoru vnitřní (fyzická premoce, přirozené smyslové a volní sklony k nějakým dobrům). Proto jezuité odmítají dominikánskou nauku o fyzické premoci a hájí pouze současné Boží spolupůsobení (*concursus simultaneus*), jímž Bůh spolu s tvorem působí jeho činnost. V případě svobodného rozhodnutí lze rozlišit dvojí: svobodnou volbu jako takovou a fyzickou entitu tohoto rozhodnutí. Bůh podle jezuitů spolupůsobí fyzickou entitu svobodného rozhodnutí tvora, svobodná determinace volby pochází pouze od vůle tvora.

Jezuitská definice svobody rozhodování se terminologicky neliší od výše uvedené definice tomistické, přesto je mezi oběma pojetími zásadní rozdíl, který nám osvětlí následující upřesnění podmínek svobodné volby, které formulujeme pomocí terminologie sémantiky možných světů. Rozhodnutí je svobodné tehdy,

---

tomistického pojetí srov. D. Svoboda, „Fyzická premoce a svoboda rozhodování," *Akta Společnosti Tomáše Akvinského* 2 (2004): 2–9.

27 Srov. Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*, q. 25, a. 3, s. 506, kde Jan tvrdí, že vůle může odporovat fyzické premoci v rozděleném smyslu a nemůže odporovat v rozděleném smyslu, přičemž aplikaci modálního operátoru v rozděleném a složeném smyslu vykládá takto: „Et ita sensus compositus et divisus, non est idem, quod posito vel ablato auxilio, sed ipso stante fit compositio et divisio secundum diversas habitudines et respectus talis auxilii. Nam cum causet utrumque, scilicet determinatum actum et modum indifferentiae in ipso actu, sensus compositus coniugit utrumque simul et ponit in re, et sic non stat oppositum actum etiam ponere, quia repugnat iste actus cum opposito simul. Sensus divisus fit considerendo auxilium sub una tantum ratione, scilicet quatenus dat vel conservat modum libertatis in operando; sic enim dividimus considerationem et officia auxilii, et sub ista consideratione sic divisa potest oppositum, quia conservat modum indifferentiae, qua oppositum potest, sed cum hoc posse stat non facere nec coniungere actum oppositum cum isto, licet modus operandi indifferenter talis maneat, quod oppositum actum possit secundum se, **non cum isto coniungendo**. **Haec enim coniunctio manet impossibilis,** non actus oppositus secundum se, etiam stante auxilio, **sed non ad coniungendum cum auxilio**" (zvýraznění – D. S.).

28 Srov. Molina, *Liberi arbitrii*, diss. 2, 51. K témuž srov. úvodní studii J. A. Freddosa in Molina, *On Divine Foreknowledge*, s. 24–29.

> … když neexistuje takový možný svět, kde vůle (v) v tomtéž časovém okamžiku působí dva inkompatibilní akty, existuje však takový svět w_a, kde vůle (v) působí akt p a zároveň existuje jiný možný svět w_i, kde vůle (v) za týchž podmínek v tomtéž (absolutním) okamžiku působí akt non-p.

Z uvedené definice je již zjevné, že jezuité chápou svobodu volby „silnějším způsobem" než dominikáni. Svobodná volba osoby O předpokládá, že tatáž osoba O v jiném modálním kontextu, ve kterém platí naprosto tytéž podmínky, přičemž od žádné z nich vůbec neodhlížíme, volí něco jiného, popř. vůbec nic nevolí.

3. Leibnizova koncepce Božího vědění

Leibniz (jako většina novověkých filosofů v užším smyslu slova žijících v 17. století) znal dominikánské i jezuitské pojetí Božího vědění a znalost obou koncepcí byla pro Leibnize východiskem jeho vlastních úvah o této obtížné problematice. Žádné z obou řešení však Leibniz nepovažoval za zcela uspokojivé a koncepci vlastní dokonce pokládal za jakousi „střední cestu" mezi oběma teoriemi, která vyváženým způsobem zahrnuje správné názory té i oné konkurující koncepce, když se však současně vyhýbá omylům v nich obsaženým.[29] Podívejme se proto nejprve na Leibnizovu kritiku dominikánské i jezuitské koncepce a poté na to, v jakém ohledu je naopak mezi Leibnizem a dominikány, resp. jezuity shoda.[30]

3.1 Kritika dominikánů a jezuitů

Podle Leibnize je dominikánské pojetí neuspokojivé z více důvodů. Jednak Leibniz odmítá jako zbytečnou fyzickou premoci, která podle dominikánů uvádí tvora do pohybu. Leibniz považoval fyzickou premoci nejenom za zbytečnou, ale její přijetí kritizoval také proto, že prý vede k notoricky známým obtížím při vysvětlování svobody rozhodování tvorů, existence morálního zla a naprosté Boží svatosti (Bůh není a nemůže být původce hříchu). Z tohoto důvodu Leibniz připustil pouze současné Boží spolupůsobení.[31] Když Leibniz odmítá nauku o fyzické premoci, jíž dominikáni vysvětlují realizaci věčných Božích predeterminujících rozhodnutí v konkrétních stavech tohoto světa, je zřejmé, že spolu s ní také odmítá jako zbytečné a nesprávné dominikánské pojetí Božích predeterminujících rozhodnutí jakožto prostředku (*medium in quo*), ve kterém Bůh poznává absolutní i podmíněná budoucí svobodná rozhodnutí tvorů.[32]

---

29 W. G. Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 42–47.

30 Obecně vzato Leibniz přijímá scholastickou terminologii i ideový rámec, ve kterém se úvahy o Božím vědění odehrávají. Leibniz tedy v souladu s křesťanskými aristoteliky rozlišuje Boží *vědění prostým nahlédnutím* od *vědění viděním* a s určitými výhradami připouští i *střední vědění*. V detailním rozpracování této problematiky se pak Leibniz od obou konkurujících pojetí odlišuje. Srov. Leibniz, *Theodicea*, dodatek 4, § 13–17.

31 Leibniz, *Theodicea*, dodatek 4, § 10: „… Bůh s činností věcí spolupůsobí potud, pokud je v této činnosti nějaká dokonalost, jež musí pocházet od Boha."

Jezuitskou koncepci Leibniz kritizuje především proto, že vychází z nesprávné koncepce svobody indiference. Leibniz, jak známo, byl důsledným obhájcem tzv. *principu dostatečného důvodu*, jemuž přisoudil zcela zásadní důležitost.[33] Jezuitská koncepce svobody indiference vede podle Leibnize k popření platnosti principu dostatečného důvodu, a proto je nesprávná.[34] Podle jezuitů nelze totiž před svobodnou volbou určit žádný dostatečný důvod výsledného rozhodnutí (ten nelze nalézt ani v okolnostech, které předcházejí rozhodnutí, ani ve sklonech rozumu, vůle nebo smyslových mohutností k nějakým dobrům), jenž by byl specifikován v antecedentu kondicionálu svobody, ze kterého plyne konsekvent tohoto kondicionálu. Proto vposledku v okolnostech volby neexistuje nic, na základě čeho by Bůh neomylně poznával rozhodnutí tvora. Svoboda indiference však podle Leibnize vede k popření principu dostatečného důvodu, a tím i k popření možnosti Božího vědění vůbec, a proto tuto nauku odmítl.[35]

3.2 Shoda s dominikány a jezuity

Leibniz ve shodě s dominikány tvrdí, že před svobodnou volbou musí být dán nějaký dostatečný důvod, na jehož základě lze v principu „vysvětlit" a poznat následné rozhodnutí. Dominikáni, jak víme, uvádějí jako požadovaný dostatečný důvod volby věčné Boží predeterminující rozhodnutí, resp. fyzickou premoci. Leibniz, který tuto nauku odmítl, byl nucen stanovit jiný dostatečný důvod, který ponechá prostor pro svobodu rozhodování.

S jezuity se Leibniz shoduje v tom, že odmítá Boží predeterminující rozhodnutí jako prostředek Božího vědění o absolutně i podmíněně budoucích svobodných rozhodnutích. Proto nejsou podle Leibnize *futuribilia* vymezena a ustavena Božími rozhodnutími a v důsledku toho se Leibniz shoduje s jezuity v názoru, že Bůh po-

---

32 Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 47: „Není tedy třeba, abychom se spolu s některými novými tomisty uchylovali na straně Boha k nové bezprostřední predeterminaci, která vyvádí tvora z jeho indiferentnosti, a dále k Božímu úradku tvora predeterminovat, na jehož základě Bůh poznává, co tvor učiní…"

33 Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 44: „… existují dva velké principy našeho uvažování: jedním je princip sporu, podle něhož ze dvou kontradiktorních výroků je jeden pravdivý, druhý nepravdivý; druhým je princip určujícího důvodu, podle něhož se nikdy nic neděje, aniž by existovala příčina, nebo alespoň určující důvod, tj. něco, co může poskytnout důvod a priori, proč něco existuje spíše, než neexistuje, a proč to existuje takto, a ne spíše jakýmkoli jiným způsobem. Tento velký princip platí pro všechny události a nikdy nenajdeme protipříklad."

34 Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 48: „Molinisté byli nesprávnou myšlenkou rovnovážné indiference uvedeni ve zmatek. Měli totiž vysvětlit, nejen jak je možné poznat, k čemu samu sebe určí absolutně neurčená příčina, nýbrž také, jak je možné, že výsledkem je nakonec determinace, která nemá žádný zdroj: neboť řekneme-li s Molinou, že je to právě výsada svobodné příčiny, znamená to neříci nic a přiznat jí výsadu být chimérou. S potěchou vidíme, jak se molinisté trápí ve snaze uniknout z labyrintu, z něhož absolutně není úniku."

35 Jezuité odpovídají na uvedenou námitku tak, že kdyby okolnosti předcházející volbu byly dostatečným důvodem výsledného rozhodnutí, pak by volba nebyla svobodná. Leibnize však tato odpověď neuspokojila. Srov. Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 43: „Jsem zkrátka toho názoru, že vůle je ke straně, pro niž se rozhoduje, vždy více přikloněna, že však k tomu, aby se pro ni rozhodla, nikdy není vázána nutností."

znává pravdivostní hodnotu propozic, které se *futuribilií* týkají, **před** svým aktuálním rozhodnutím stvořit tento svět.[36]

3.3 Naukové předpoklady Leibnizova řešení

Leibniz stanovil vlastní řešení problému Božího vědění tak, že usiloval zachovat pravdivé principy obou zmíněných stran, ale současně se vyhnout jejich omylům. Adekvátní řešení tedy podle Leibnize musí zahrnovat předvolní charakter Božího poznání *kontrafaktuálních hypotéz* (shoda s jezuity), ale současně musí být dán v podmínkách předcházejících rozhodnutí dostatečný důvod této volby (shoda s dominikány), který však nebude v rozporu se svobodou volby. Abychom však Leibnizův výklad mohli plynule sledovat, je třeba alespoň krátce připomenout některé Leibnizovy názory, které ve výkladu námi sledovaného problému předpokládá jako známé.

Předně je to Leibnizova nauka o tzv. *úplných individuálních pojmech*. Leibniz se domníval, že je dán nejenom takový pojem jako např. „vojevůdce", ale také individuální pojem *tohoto* vojevůdce, např. Caesara. Úplný individuální pojem Caesara zahrnuje naprosto všechny (nutné i nahodilé) vlastnosti, které Caesar měl a které o Caesarovi můžeme pravdivě vypovídat.[37] Tak individuální pojem Caesara zahrnuje nejenom vlastnost „člověk", ale také (nahodilé) vlastnosti jako „vojevůdce" nebo „překročil Rubikon". Dokonalá znalost úplných individuálních pojmů je podle Leibnize výsadou pouze Božího vědění.[38]

Maximální konzistentní třídy úplných individuálních pojmů pak podle Leibnize utvářejí *možné světy* a jsou jako takové předmětem Božího vědění.[39] Leibniz však popírá, moderně vyjádřeno, *identitu mezi světy* (*trans-world identity*). Leibniz totiž zastával názor, že každý úplný individuální pojem je „svázán" s pouze

---

36 Zde je třeba učit terminologickou poznámku. Protože se Leibniz domníval, že numericky totéž individuum neexistuje ve více než v jednom možném světě (srov. např. Leibniz, *Theodicea*, část 3, § 414), zdráhají se někteří současní znalci Leibnizova díla užívat k vyjádření podmíněně budoucí svobodné události a jejích okolností termín „kondicionál svobody" a navrhují terminologii jinou, např. do češtiny těžko převoditelný výraz „subjunctive conditional of freedom". V dalším budu užívat pro popis podmíněně budoucí události v Leibnizově pojetí termín „kontrafaktuální hypotéza", abych tak terminologicky odlišil především jezuitské a Leibnizovy „ontologické závazky" spojené s jejich různými koncepcemi. K tomu srov. Murray, „Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom," s. 76–77.

37 Individuální úplný pojem lze tedy vymezit jako maximální bezrozpornou třídu primitivních vlastností, přičemž primitivními vlastnostmi Leibniz rozuměl takové vlastnosti, které nejsou dále redukovatelné na nějakou jinou třídu vlastností. Z těchto primitivních vlastností lze dále vyvodit každou další vlastnost (pouze tohoto) individuálního pojmu právě této substance. Srov. Murray, „Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom," s. 84–86.

38 Srov. G. H. R. Parkinson, „Philosophy and Logic," in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley, Cambridge: CUP, 1995, s. 199–223. V souvislosti s Leibnizovou naukou o úplných individuálních pojmech se nabízí srovnání s Molinovou naukou o Boží superkomprehenzivně poznané přirozenosti tvora. Podle Moliny Bůh předvolním poznáním také nahlíží všechny nutné i nahodilé vlastnosti tvora ve všech okolnostech jeho rozhodování. K tomu více srov. S. K. Knebel, „Necessitas Moralis ad Optimum – Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller moeglichen Welten," *Studia Leibniziana* 23 (1991): 1.

39 Srov. Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 8 a § 42.

jedním možným světem, jehož je tento pojem součástí.[40] Caesar, jemuž nenáleží vlastnost „překročil Rubikon“, by podle Leibnize nebyl Caesarem. Přesto Leibniz připouštěl, že lze v určitém smyslu uvažovat o jiných možných „Caesarech“, kteří jsou součástí odlišných možných světů.[41] V takovém případě neuvažujeme naprosto všechny vlastnosti Caesara, tj. jeho úplný pojem, ale uvažujeme *z obecného hlediska* část jeho vlastností, např. „byl vojevůdcem“ a „byl autorem dodnes čtených zápisků.“ V této souvislosti lze užít moderní od D. Lewise pocházející pojem „protějšek“ a říci, že Caesar, který nepřekročil Rubikon, by byl „protějškem“ Caesara, jenž Rubikon překročil.[42]

S naukou o úplných individuálních pojmech úzce souvisí Leibnizovo pojetí pravdy. Podle Leibnize je každá (nutná nebo nahodilá) propozice pravdivá, resp. nepravdivá tehdy, když je pojem predikátu zahrnut, resp. není zahrnut v pojmu subjektu.[43] Boží vědění o pravdivostní hodnotě každé propozice je proto podle Leibnize založeno na Boží dokonalé znalosti úplných pojmů:

> Pojem predikátu je nějakým způsobem zahrnut v pojmu subjektu, takže kdyby někdo mohl chápat každý z pojmů tím způsobem, jímž tak činí Bůh, poznával by tak, že predikát je „zahrnut“ v subjektu. Z toho plyne, že veškeré vědění o propozicích, které je v Bohu, ať je to vědění prostého nahlédnutí týkající se esencí věcí, nebo vědění viděním týkající se existence věcí, nebo střední vědění, jež se týká podmíněné existence, pochází bezprostředně z dokonalého pochopení každého termínu, jenž může být subjektem nebo predikátem jakékoli propozice.[44]

Dalším důležitým předpokladem Leibnizova řešení problematiky Božího vědění je tzv. *princip* nebo *pravidlo nejlepšího*, podle kterého platí, že svobodný činitel volí vždy to, co se mu v daném momentě jeví jako nejlepší, resp. je tím nejlepším:

> Bůh nebo dokonale moudrá osoba vždy zvolí to, co poznává jako nejlepší, a kdyby jeden předmět nebyl „po určité“ stránce lepší než druhý, nezvolili by žádný. U ostatních rozumových substancí často vstupují na místo rozumu vášně, ale vždy lze tvrdit, s ohledem na vůli jako takovou, že volba následuje nejsilnější inklinaci (… jak vášně, tak rozumu, pravdivou nebo zdánlivou).[45]

---

40 Srov. Leibniz, *Theodicea*, část 3, § 414.

41 Srov. Leibnizovu odpověď v korespondenci s Arnauldem, in *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, sv. 2, Berlin 1875–90, s. 41–42.

42 D. Lewis, „Counterpart Theory and Quantified Modal Logic,“ *Journal of Philosophy* 65 (1968): 113–126. Užití Lewisovy „teorie protějšků“ k uchopení a vysvětlení Leibnizovy koncepce kontrafaktuálů je diskusní. M. Wilson hájí názor, že Leibniz by nemohl přijmout teorii protějšků proto, že by vedla k absurdnímu závěru, že existuje mnoho možných Bohů. Srov. M. Wilson, „Possible Gods,“ *Review of Metaphysics* 32 (1979): 724. Souhlasím v tomto ohledu se závěry M. V. Griffina (a jiných znalců Leibnizova díla), že teorii protějšků lze s adekvátní mírou kritičnosti aplikovat na Leibnizovu teorii kontrafaktuálů. Srov. M. V. Griffin, „Leibniz on God´s Knowledge of Counterfactuals,“ *The Philosophical Review* 108, č. 3 (1999): 325–326; též Parkinson, „Philosophy and Logic,“ s. 199–223.

43 „V každé afirmativní pravdivé propozici, nutné nebo nahodilé, je pojem predikátu zahrnut v pojmu subjektu, praedicatum inest subiecto“, Dopis Arnauldovi z 14. 7. 1686, in *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, sv. 2, s. 56. Negativní propozice lze podle Leibnize snadno upravit tak, aby vyhovovaly podané charakteristice, např. propozici „Žádný podvodník není blažený“ lze reformulovat takto „Každý podvodník je neblažený.“

44 G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, sv. 6/4, Berlin: Leibniz-Forschungsstelle Münster, 1999, s. 1515.

45 Dopis Costovi in *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, sv. 3, s. 401–402. Srov. též Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 8.

Nedokonalé poznání rozumových tvorů, které bývá zatemňováno vlivem vášní, tedy podle Leibnize někdy vede k tomu, že tito tvorové volí takový předmět, který je pouze zdánlivě nejlepší. Naopak dokonalé poznání Boží, které není ovlivňováno hnutím vášní nebo jiných nerozumových sklonů, vždy podle Leibnize volí to nejlepší možné. Tento princip je podle Leibnize zároveň hledaným dostatečným důvodem každé volby svobodného činitele.

I když svobodný činitel nemůže nevolit než nejlepší, přesto zůstává podle Leibnize výsledná volba nahodilá, protože uskutečnění opačné volby nezahrnuje rozpor. K zachycení modální povahy vztahu mezi vůlí a její volbou používá Leibniz pojmu tzv. *morální nutnosti*. Morální nutnost neruší podle Leibnize nahodilé vycházení rozhodnutí z vůle, protože opačná volba, která se však *de facto* nikdy neuskuteční, není sama o sobě rozporná. To podle Leibnize postačuje k zachování svobody volby.

V souvislosti s naukou o možných světech vedlo Leibnize pravidlo nejlepšího spolu s naukou o morální nutnosti k závěru, že mezi možnými světy existuje jeden nejlepší možný svět, který Bůh s morální nutností tvoří – „‚protože' kdyby mezi všemi možnými světy žádný nebyl nejlepší, Bůh by žádný svět nestvořil."[46] Nekonečný počet možných světů, které jsou předmětem Božího rozumu, je podle Leibnize „hierarchicky" uspořádán podle stupně dokonalosti[47] a tento řád Leibniz přirovná ke tvaru pyramidy, která má vrchol, ale nemá základnu a rozšiřuje se do nekonečna.[48]

3.4 Leibnizovo řešení

Podívejme se nyní ve světle právě uvedených Leibnizových názorů na jeho řešení problematiky Božího vědění. Začnu tím, že uvedu Leibnizovu nauku v základních obrysech. Bůh *věděním prostého nahlédnutí* podle Leibnize poznává všechna možná jsoucna, a to nejenom každé možné jsoucno o sobě, ale také všechna jeho možná spojení. Možná jsoucna lze uvažovat jako uspořádaná do nekonečně mnoha možných světů, z nichž Bůh každý *věděním prostého nahlédnutí* opět dokonale poznává. Protože však Bůh *věděním prostého nahlédnutí* dokonale poznává všechny úplné individuální pojmy možných individuí, z nichž je každý „svázán" s právě jedním možným světem a zahrnuje i *vlastnosti nahodilé*, poznává Bůh tímto typem vědění nejenom každé nutné možné jsoucno, ale též každé nahodilé možné jsoucno. Tak Bůh *věděním prostého nahlédnutí* poznává naprosto všechna podmíněná budoucí rozhodnutí každé osoby, např. že kdyby se Caesar ocitl v okolnostech nám známých z historie, tak by Rubikon překročil.

---

46 Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 8.

47 Kritéria dokonalosti světa jsou podle Leibnize „maximální různost jevů a zároveň nejvyšší jednoduchost jeho zákonů." Srov. *Die Philosophischen Schriften von Leibni*z, sv. 4, s. 43. K tomu viz D. Blumenfeld, „Perfection and Happiness in the Best Possible World," in *The Cambridge Companion to Leibniz*, s. 382–410.

48 Leibniz, *Theodicea*, část 3, § 414–415: „… mezi nekonečným počtem možných světů je jeden nejlepší, jinak by se Bůh nebyl vůbec rozhodl nějaký svět stvořit; neexistuje však žádný svět, který by pod sebou ještě neměl světy méně dokonalé, a proto pyramida sestupuje do nekonečna."

Když k tomuto typu vědění přistoupí akt Boží vůle, jímž Bůh s morální nutností volí uvést do existence nejlepší z možných světů, Bůh *věděním vidění* poznává tento možný svět jako aktuální a v něm všechny věci minulé, přítomné i budoucí. *Vědění viděním* se liší od *vědění prostým nahlédnutím* pouze tím, že k němu přistupuje reflexivní poznání, jímž Bůh poznává své rozhodnutí stvořit právě tento možný svět.[49]

Leibniz se tak shoduje s dominikány i jezuity v názoru, že Bůh *věděním prostého nahlédnutí* poznává všechny možné i nutné pravdy. Odlišuje se od dominikánů a shoduje se s jezuity v tom, že *futuribilia* (kontrafaktuální hypotézy) Bůh poznává *před* rozhodnutím své vůle stvořit svět. Leibniz se dále odlišuje od jezuitů (tím spíše od dominikánů) názorem, že *futuribilia* Bůh poznává *věděním prostého nahlédnutí* a že tak *střední vědění* vlastně není třeba, nebo že je přinejlepším zahrnuto do *vědění prostého nahlédnutí*. Konečně se Leibniz shoduje s dominikány a odlišuje se od jezuitů tím, že před uskutečněním volby tvora je dán v okolnostech rozhodnutí dostatečný důvod (determinace) této volby.[50] Leibniz k vysvětlení určujícího důvodu volby (tím se liší od dominikánů) užívá *pravidlo nejlepšího*, podle kterého platí, že každý svobodný činitel volí s morální nutností na základě svých inklinací to, co se mu jeví jako nejlepší, resp. v případě Boha je skutečně nejlepší možné.[51]

Tento popis základních rysů Leibnizovy teorie Božího vědění lze v mnohém upřesnit. Jak už víme, poznává Bůh *věděním prostého nahlédnutí* naprosto všechny podmíněně budoucí události (*futuribilia v širším smyslu*). Bůh však tímto typem vědění poznává *před* aktuálním rozhodnutím své vůle také to, který z nekonečně mnoha možných světů bude aktuálním možným světem. Netvrdím, že podle Leibnize Bůh *před* rozhodnutím své vůle poznává aktuální možný svět; aktuální možný svět a všechny jeho minulé, přítomné i budoucí stavy poznává Bůh jako aktuální až *věděním vidění*. Tvrdím ale, že podle Leibnize Bůh již *věděním prostého nahlédnutí* poznává, který možný svět uvede do reálné existence. Bůh totiž tímto typem vědění poznává všechny možné světy v jejich „hierarchickém" uspořádání podle stupně vzájemné dokonalosti, čímž poznává také nejlepší možný svět, a zároveň ví, že je svou přirozeností vázán k tomu, aby s morální nutností volil a působil pouze to nejlepší.[52] Bůh tedy *věděním prostého nahlédnutí* poznává své *podmíněné rozhodnutí* volit vždy to nejlepší, a tím také poznává *před* aktuálním rozhodnutím

49 Leibniz, *Theodicea*, dodatek 4, § 14–16.

50 Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 47: „Není třeba, abychom se … na straně Boha uchylovali k bezprostřední predeterminaci, … a dále k Božímu úradku tvora predeterminovat, … stačí totiž, aby byl tvor predeterminován svým předchozím stavem, který ho naklání k jedné straně více než ke druhé; a aby všechna tato spojení činností tvora a všech tvorů byla představena v Božím rozumu a poznávána Bohem věděním prostého rozumového poznání, dříve než by se rozhodl, že je uvede v existenci. To ukazuje, že při vysvětlení Božího předvědění se lze obejít jak bez středního vědění molinistů, tak bez predeterminace, jaké učili Bañez nebo Alvarez, autoři jinak velmi hlubocí."

51 Srov. Murray, „Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom," s. 75–108.

52 Leibniz, *Theodicea*, část 2, § 196: „Bůh … není totiž schopen jednat bez rozumového důvodu, … to by znamenalo jednat dokonce proti rozumu." Podle Adamse vyplývá pravidlo nejlepšího z naprosté Boží dobrosti a spravedlnosti, tj. Bůh by nebyl Bohem, kdyby nevolil nejlepší. Srov. R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York: Oxford University Press, 1994, kap. 1. Srov. též J.-P. Anfray, „God´s Decrees and Middle Knowledge: Leibniz and Jesuits," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76, č. 4 (2002): 647–670.

své vůle, že stvoří svět a že uvede do existence právě nejlepší možný svět.[53] Uvedené výrazy „před“ a „po“ samozřejmě neoznačují časové vztahy.

V tomtéž momentě a tímtéž typem vědění Bůh také poznává *futuribilia v užším smyslu*. Když Bůh ví, že uvede do reálné existence nejlepší možný svět a zároveň tento svět dokonale poznává, včetně všech jeho nahodilých stavů, ví také např. to, co by se stalo, kdyby se Davidův protějšek rozhodl neuprchnout z Keíly.[54] V alegorii na konci *Theodicey* Leibniz tuto myšlenku rozvádí takto:

> Představ si uspořádanou následnost světů, z nichž všechny, a jedině ony, budou obsahovat případ, o který jde, a budou obměňovat jeho okolnosti a následky. Jestliže však vezmeš případ, který se od skutečného liší jen v jediné určité věci a jejích následcích, odpovědí bude jeden určitý svět. Nacházejí se tu všechny tyto světy, a to jako ideje. Ukážu ti ty z nich, v nichž se bude nacházet ne zcela týž Sextus, kterého jsi viděl (to není možné, protože s sebou nese vždy to, čím bude), ale podobní Sextové, kterým náleží všechno, co už znáš u skutečného Sexta, ne však všechno, co v něm již je, aniž je to patrné, a tedy ani všechno to, co se mu ještě přihodí. V jednom světě najdeš Sexta šťastného a vysoce postaveného, v jiném Sexta spokojeného s průměrným stavem, Sexty všeho druhu a v bezpočtu podob.[55]

Tato pasáž naznačuje následující Leibnizovu koncepci *futuribilií v užším smyslu*: (Zůstanu u výše zvoleného příkladu Davida.) Pro kontrafaktuální hypotézu ‘A’ „Kdyby Davidův protějšek zůstal v Keíle, Saulův protějšek by obléhal město,“ která se liší od daného stavu nejlepšího možného světa jen v jediné určité věci a jejích následcích, platí, že existuje jedinečný možný svět lišící se od nejlepšího světa pouze do té míry, která je nutná k tomu, aby ‘A’ byla pravdivá. Ve shodě s běžnou moderní terminologií lze říci, že tento jedinečný svět je svět, který je nám *nejbližší*. ‘A’ je tedy pravdivá právě tehdy, když je její konsekvent pravdivý v nejbližším světě, ve kterém je pravdivý také její antecedent. Bůh tedy poznává *futuribilia v užším smyslu* tak, že nahlíží relevantní události v nejbližších možných světech.[56]

Zůstává však otevřeno, zda existuje vzhledem ke každé kontrafaktuální hypotéze jedinečný možný svět, nejbližší k nejlepšímu možnému světu, ve kterém je hypotéza pravdivá. Obtíže totiž nastávají tehdy, když nejsou kontrafaktuální podmínky určeny dostatečně. K tomu poznamenává Leibniz opět v alegorii na konci *Theodicey* následující:

> Stačí slovo a uvidíme celý nějaký svět, který můj otec mohl vytvořit a v němž bude představeno všechno, co od tohoto světa můžeme požadovat. Takto se také můžeme dovědět, co by se událo, kdyby měla existovat ta či ona možnost. A nebudou-li podmínky dostatečně určeny, pak budeme mít tolik vzájemně odlišných světů, kolik budeme chtít, a ty budou různě odpovídat na tutéž otázku a řešit ji všemi možnými způsoby.[57]

---

53 Leibniz, *Theodicea*, část 2, § 227–228 „… Boha vede ke stvoření jeho dobrota, s cílem, aby sám sebe sdílel; a tatáž dobrota spojená s moudrostí ho vede k tomu, aby stvořil to, co je nejlepší… Tato dobrota ho k tomu vede, aniž ho nutí, neboť to, co zvoleno není, vůbec nečiní nemožným.“ Z kontextu je jasné, že Bůh je podle Leibnize veden k tomu, aby stvořil a stvořil to nejlepší morální nutností.

54 Příklad Leibniz přebírá z Písma svatého: 1 Sam 23,1–13.

55 Leibniz, *Theodicea*, část 3, § 414.

56 M. V. Griffin, „Leibniz on God´s Knowledge of Counterfactuals,“ s. 325–326.

57 Leibniz, *Theodicea*, část 3, § 414.

Mysleme opět nějakou kontrafaktuální hypotézu 'B', např. „Kdyby Davidův protějšek zůstal v Keíle, protějšek Saula by ho zabil." Kontrafaktuální podmínky rozhodnutí zachycené v antecedentu 'B' nejsou dostatečně vymezeny tehdy, když nepostačují k tomu, aby konceptuálně vymezily pravdivostní hodnotu konsekventu 'B'. Když nastává tento případ, Leibniz se domnívá, že existují jak možné světy, ve kterých jsou splněny v antecedentu uvedené kontrafaktuální podmínky a konsekvent je pravdivý, tak že existují možné světy, ve kterých jsou splněny v antecedentu uvedené kontrafaktuální podmínky, ale konsekvent je nepravdivý, protože pravda i nepravda konsekventu je konceptuálně slučitelná s uvedenými podmínkami. Jestliže tedy předpokládáme, že jsou všechny tyto možné světy minimálně odlišné od nejlepšího možného světa, pak se zdá, že neexistuje žádný způsob, který z možných světů zvolit, a tak i vymezit pravdivostní hodnotu uvedené kontrafaktuální hypotézy.[58]

Michal Griffin upozornil v této souvislosti na jednu pasáž z Leibnizových poznámek, kde Leibniz píše:

> Kontrafaktuální hypotézy jsou často nesmyslné [ineptae – D. S.]. Tak, když se ptám, co by bylo, kdyby Petr nebyl zapřel Krista, ptám se, co by bylo, kdyby Petr nebyl Petr, protože zapření je zahrnuto v úplném pojmu Petra. Je nicméně omluvitelné, že při této příležitosti chápeme „Petrem" to, co je zahrnuto v těch věcech, ze kterých zapření neplyne, a zároveň je odečteno z celého světa všech těch věcí, z nichž popření plyne. A pak se někdy může stát, že rozhodnutí plyne o sobě z ostatních věcí zbylých ve světě. Ale někdy nikoli, leda je-li dán nový Boží dekret, který se zakládá na pravidle nejlepšího.[59]

Na základě uvedené pasáže se zdá, že jestliže kontrafaktuální podmínky stanovené v antecedentu hypotézy nejsou dostatečné k vymezení pravdivostní hodnoty této kontrafaktuální hypotézy, závisí její pravdivostní hodnota na Božím rozhodnutí.[60] Tímto Božím rozhodnutím však není rozhodnutí aktuální, protože aktuální rozhodnutí se váže k *vědění viděním*, jímž Bůh poznává aktuální možný svět. Podle našeho soudu se jedná o jedinečné Boží *podmíněné* rozhodnutí jednat vždy nejlepším způsobem. Bůh volí mezi možnými světy, ve kterých platí podmínky uvedené v antecedentu kontrafaktuální hypotézy, takový možný svět, který by stvořil, kdyby měl mezi těmito možnými světy volit. Jinak řečeno, Bůh poznává, který

---

58 Podle M. Wilson neexistuje žádný způsob, jímž by Leibniz mohl tuto obtíž řešit, srov. M. Wilson, „Possible Gods," s. 722–723. Tyto závěry M. Wilson odmítají mnozí znalci Leibnizova díla, např. R. Sleigh Jr., „Leibniz on Divine Foreknowledge," *Faith and Philosophy* 11 (1994): 547–571; M. V. Griffin, „Leibniz on God´s Knowledge of Counterfactuals," s. 317–343.

59 G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après des manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre*, ed. G. Grua, Paris: Presses Universitaires de France, 1948, s. 358.

60 R. Sleigh se domnívá, že když nejsou podmínky kontrafaktuálních hypotéz dostatečně vymezeny, závisí jejich pravdivostní hodnota na podmíněných Božích rozhodnutí. Těchto Božích rozhodnutí pak předpokládá nekonečné množství, protože je dáno nekonečně mnoho kontrafaktuálních hypotéz, které nemají dostatečně vymezeny podmínky rozhodnutí. Srov. R. Sleigh Jr., „Leibniz on Divine Foreknowledge," s. 564–565. V následujícím se však přikláním k výkladu M. J. Griffina, který se shoduje s názorem Sleigha, že v uvedených případech je nutnou podmínkou pravdivostní hodnoty kontrafaktuálních hypotéz podmíněné Boží rozhodnutí, liší se však v tom, že těchto podmíněných Božích rozhodnutí není nekonečné množství, nýbrž se jedná o jedinečné podmíněné rozhodnutí jednat vždy nejlepším možným způsobem. Srov. M. V. Griffin, „Leibniz on God´s Knowledge of Counterfactuals," s. 317–343.

z možných světů, v nichž platí podmínky uvedené v antecedentu, je mezi těmito světy nejlepší. A protože se Bůh podmíněně rozhodl volit vždy to nejlepší, poznává také, že právě tento možný svět by zvolil, kdyby měl mezi danými světy volit. Tímto podmíněným rozhodnutím Bůh stanoví hledaný možný svět a vymezí tak pravdivostní hodnotu kontrafaktuální hypotézy.

4. Leibnizova koncepce Božího vědění a svoboda volby

Leibnizova koncepce svobody je příliš komplexní na to, abychom zde o ní mohli obšírně pojednat, a proto se omezíme pouze na některé její aspekty, které souvisí s Leibnizovým pojetím Božího vědění.[61] Protože Leibniz (spolu s jezuity) odmítá věčná Boží predeterminující rozhodnutí jako prostředek, jímž Bůh poznává absolutně i podmíněně budoucí svobodná rozhodnutí, s čímž se pojí také odmítnutí nauky o fyzické premoci, není Leibniz vystaven těm námitkám spojeným s naukou o Boží predeterminaci, kterým musí čelit dominikáni. Podle Leibnize Bůh nedeterminuje tvora k jeho rozhodnutí nějakým vnitřním kauzálním působením, nýbrž určuje rozhodnutí tvora pouze tím, že ho stvoří do určitých předem poznaných okolností a spolupůsobí s tvorem každou jeho činnost, tedy i tu, pro kterou se tvor v daných okolnostech na základě svých rozumových i nerozumových inklinací s morální nutností rozhodl.[62] Jistota takto pojatého Božího vědění o podmíněně i absolutně budoucích událostech je podle Leibnize slučitelná s nahodilostí těchto událostí.

> … co je předvěděno, nemůže neexistovat, a v tom mají pravdu. Neplyne však z toho, že je to nutné, protože nutná pravda je ta, jejíž opak je nemožný, neboli zahrnuje rozpor. Ale pravda, která říká, že zítra budu psát, není této povahy, není tedy vůbec nutná. A přesto jestliže o ní Bůh předem ví, pak je nutné, že nastane: nutný je důsledek, totiž to, že existuje, protože byl předvěděn – neboť Bůh je neomylný. To je takzvaná hypotetická nutnost. O tuto tu však nejde: abychom mohli říci, že nějaký úkon je nutný, že vůbec není nahodilý, že naprosto není výsledkem svobodné volby, k tomu je třeba absolutní nutnost.[63]

Základem Leibnizova právě uvedeného řešení je rozlišení absolutní a hypotetické nutnosti. Z textu je zjevné, že absolutní nutnost je prostě logická nutnost, přičemž podle Leibnize je propozice logicky nutná tehdy, když její opak je rozporný nebo kontradikci implikuje. Hypoteticky nutné je naopak něco, co je o sobě nahodilé, co je však nutné pouze tehdy, když platí určitý předpoklad. Tak je hypoteticky nutné, že budu zítra psát, když předpokládáme, že Bůh neomylně poznává, že zítra budu psát. Zda budu zítra psát nebo nikoli, to však závisí na mé volbě. Jinak řečeno, zítra budu psát nikoli proto, že to Bůh předvídá, nýbrž Bůh to předem ví

61 K této problematice srov. D. N. Kaphagawani, *Leibniz on Freedom and Determinism in relation to Aquinas and Molina*, Sydney: Ashgate Publishing Group, 1999; G. H. R. Parkinson, „Leibniz on Human Freedom," *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 2, Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1970.

62 G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, sv. 6/4, s. 1521: „Itaque etiam id quod in ultima aliqua Liberae Substantiae determinatione reale existit, a Deo produci necesse est inque hoc puto consistere quicquid de physica praedeterminatione dici cum ratione potest."

63 Leibniz, *Theodicea*, část 1, § 37.

proto, že se tak zítra rozhodnu.[64] Z Božího vědění tedy lze vyvozovat určité logické důsledky, ale toto vědění podle Leibnize neničí svobodu rozhodování tvorů.[65]

Leibnizovo pojetí svobody volby však čelí velkým obtížím především vzhledem k jeho nauce o nutnosti dostatečného důvodu každé svobodné volby. Jak už víme, mají podle Leibnize svobodná rozhodnutí dostatečné důvody, které svobodného činitele pouze *přiklánějí* k danému předmětu, aniž by však jeho volbu *vynucovaly* (*inclinant, non necessitant*).[66] Výsledná volba je tak jistá, ale není metafyzicky nutná. Jinak řečeno, svobodný činitel s morální nutností volí to nejlepší, přičemž opačná volba zůstává jako taková bezrozporná, a to postačuje podle Leibnize k zachování svobody rozhodování. Zdá se však, že Leibnizova koncepce svobody je z hlediska nám běžného pojetí svobody příliš slabá, neboť svoboda volby z hlediska běžného pojetí jistě vyžaduje mnohem více, než jen pouhou logickou možnost alternativy, se kterou se spokojil Leibniz. Proto se nám zdá, že obhajoba svobody volby založená na každodenní zkušenosti vyžaduje více, než jen rozlišení metafyzické a morální nutnosti.[67]

5. Nejlepší možný svět a morální nutnost

Patrně nejznámnější teze Leibnizova spisu *Theodicea* je ta, že Bůh byl při stvoření morální nutností vázán k volbě toho nejlepšího, a proto je náš svět včetně všeho fyzického i morálního zla tím nejlepším ze všech možných světů. V následujícím budu tezi, podle které je Bůh morální nutností vázán k tomu nejlepšímu (*necessitas*

64 Srov. též Leibniz, *Textes inédits*, s. 308.

65 Detailnější kritický rozbor této problematiky viz Parkinson, „Leibniz on Human Freedom," s. 7–17.

66 *Theodicea*, část 1, § 43.

67 Když porovnáváme dominikánskou a Leibnizovu koncepci svobody volby v souvislosti s naukou o Božím vědění, mohlo by se zdát, že se obě koncepce shodují ve způsobu, jímž obhajují nahodilost rozhodnutí vzhledem k jeho predeterminaci. Dominikáni totiž tvrdí, že svobodná volba tvora se *de facto* neodchyluje od Božího predeterminujícího rozhodnutí, tvor v aktuálním možném světě volí neodchylně vždy ve shodě s Božím rozhodnutím, ale absolutně vzato zůstává opačné rozhodnutí možné. Leibniz tvrdí, že svobodný činitel volí s morální nutností vždy to nejlepší, ale absolutně vzato je opačné rozhodnutí možné. Domnívám se však, že mezi oběma koncepcemi je přesto určitý rozdíl. Dominikánské koncepci na základě výše podaného výkladu rozumím takto: jestliže uvažujeme svobodnou vůli v spolu s fyzickou premocí ke skutku p, pak v žádném modálním kontextu není možné, aby s premocí k p koexistoval ve vůli v skutek non-p. Skutek non-p je absolutně vzato možný jenom proto, že v jiném modálním kontextu existuje odlišné Boží predeterminující rozhodnutí a s ním spojená odlišná fyzická premoce. K zachycení právě vysvětlené modální povahy vztahu mezi vůlí s premocí k nějakému skutku a tímto skutkem užívají dominikáni pojem „neodchylnost" (*infallibilitas*). Leibniz obhajuje nahodilost rozhodnutí vzhledem k jeho determinaci rozlišením metafyzické a morální nutnosti. Metafyzicky nutné je to, čeho opak je rozporný. Svobodná volba není metafyzicky nutná, její opak nezahrnuje spor. Svobodný činitel se sice vždy na základě určitých důvodů přiklání k jedné alternativě, ale tyto důvody rozhodnutí nevynucují. Morálně nutné je tedy každé rozhodnutí, jehož opak není rozporný. Svobodný činitel sice vždy volí s morální nutností to nejlepší, ale není žádný rozpor v tom, že by vůbec nevolil nebo by volil něco jiného. Leibniz k zachycení modální povahy vztahu mezi vůlí a jejím rozhodnutím užívá pojmu „morální nutnost". Když porovnáme dominikánský modální pojem „neodchylnosti" a Leibnizův pojem „morální nutnosti", zdá se nám, že pojem „neodchylnosti" je na pomyslné škále blíže pojmu metafyzické nutnosti, než je tomu v případě nutnosti morální.

moralis Dei ad optimum) nazývat „theologickým optimismem". *Theologický optimismus* bývá obvykle považován za Leibnizovu původní koncepci.[68] Na závěr příspěvku se pokusím ukázat, že Leibnizův *theologický optimismus* byl silně ovlivněn teoriemi vzniklými na půdě křesťanského aristotelismu. Mým cílem je především upozornit českého čtenáře na nedávné objevy německého badatele S. Knebela, který prokázal, že *theologický optimismus* je *de facto* dílem dvou jezuitů ze Sevilly – Diega Ruize de Montoya (1562–1632) a Diega Granada (1571–1632).[69]

Theologický optimismus úzce souvisí s problematikou Boží vůle a Boží (absolutní) moci. Již v období vrcholné scholastiky byla vypracována významná řešení této problematiky, která zahrnovala pojednání o Boží svobodě vzhledem ke stvoření, původu zla a jeho slučitelnosti s existencí nejvýše dobrého Boha, a také úvahy o tom, zda Bůh mohl stvořit lepší svět než ten, který stvořil. Vyvážené řešení této problematiky muselo čelit dvěma krajním, z hlediska křesťanské věrouky nepřijatelným řešením těchto problémů. Jeden krajní názor představuje teze, že Bůh vlastně není svobodný, že nemůže působit jinak, než působí, a že se tedy všechny věci (i ty zlé) dějí z absolutní nutnosti.[70] Podle druhého krajního názoru je původcem zla ve světě bůh sám.[71] Historicky významné řešení těchto problémů předložil ve svém díle Tomáš Akvinský. Podle Tomáše je Bůh zcela svobodný jak vzhledem k tomu, zda stvoří nebo nestvoří svět, tak také vzhledem k tomu, jaký „z možných světů" stvoří. Podle Tomáše Bůh mohl stvořit věci *lepší*, než skutečně jsou. Bůh mohl stvořit lepší svět, neboť ačkoli Bůh působí jen dobré, přesto není vázán působit to nejlepší. Z hlediska absolutní Boží moci, která může způsobit každé bezrozporné jsoucno, je pojem „nejlepšího možného světa" právě tak rozporný jako pojem „největší ze všech možných čísel". Bůh podle Tomáše ovšem nemohl stvořit *lépe*, tj. nemohl věci stvořit s větší moudrostí, láskou a dobrotou.[72] Podobné závěry lze nalézt v dílech pozdějších významných jezuitů i dominikánů, kteří působili zhruba do 20. let 17. století.[73]

Theologický optimismus se poprvé objevuje (ovšem v ještě ne zcela systematicky propracované podobě) v díle Diega Granada z roku 1624 v rámci disputace o problému,

---

68 Myšlenka *theologického optimismu* brzy pronikla do povědomí širší vzdělané veřejnosti, přičemž byla a dodnes bývá často karikována. Známou je karikatura Voltaira v románu *Candide*; v současnosti karikoval Leibnize např. W. Allen ve svém filmu *Láska a smrt*: Soňa: „Borisi, podívej se na ten list. Není dokonalý? … rozhodně si myslím, že náš svět je ten nejlepší z možných světů." Boris: „Rozhodně je nejdražší." Viz Kolář, *Argumenty filosofické logiky*, s. 123.

69 Srov. Knebel, „Necessitas Moralis ad Optimum – Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller moeglichen Welten," s. 3–24; S. K. Knebel, „Scientia Media," *Archiv fuer Begriffsgeschichte* 34 (1991): 262–294; S. K. Knebel, „Necessitas moralis ad optimum: Die Frueheste scholastische Absage an den Optimismus: Eine unveroeffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S. J. von 1617," *Theologie und Philosophie* 4 (1992): 514–535; S. K. Knebel, „Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design," *Studia Leibnitiana* 28, č. 2 (1996): 199–210.

70 P. Abaelard (1079–1142) hájil tezi odsouzenou na koncilu v Sens (1140): „Bůh může učinit (neučinit) pouze to, co učinil (neučinil), a to způsobem, jakým to učinil, a v době, ve které to učinil." Srov. *Enchiridion Symbolorum*, ed. H. Denzinger a I. B. Umberg SJ, Friburg: Herder, 1932, č. 374; J. Wiclyff (1330–1384) hájil tezi odsouzenou na koncilu v Kostnici (1418): „Všechny věci se dějí z absolutní nutnosti." Srov. tamtéž, č. 607.

71 Tradičně je tato teze spojována s naukou manichejců.

72 Tomáš Akvinský, *STh* I, q. 25, a. 6 ad 1um; srov. též systematicky podaný výklad: Ch. Journet, *Zlo*, Praha: Krystal, 1998 (přel. O. Selucký).

73 Srov. např. F. Suárez, *Opera omnia*, sv. 1, *De Omnipotentia*, cap. 9.

zda Bůh volí vzhledem ke stvoření vždy to nejlepší.[74] O několik let později vyložil myšlenku *theologického optimismu* mnohem důkladnějším a systematickým způsobem Ruiz de Montoya v obšírném díle, které vyšlo v roce 1630 v Lyonu.[75] Montoyovo dílo brzy vstoupilo do širokého povědomí a kolem roku 1640 je tato nauka obecně známa i v Římě (Collegium Romanum). Leibniz se s *theologickým optimismem* seznámil patrně v dílech římských teologů.[76]

Montoya i Granado si byli vědomi toho, že aplikace tehdy běžně známého pojmu morální nutnosti na Boží volbu a systematická obhajoba této nauky je něčím zcela novým.[77] V post-tridentské teologii došlo k tzv. *moralizaci modálních pojmů*. Andreas de Vega ze Salamanky uvedl v souvislosti s dogmatem, podle kterého se člověk bez Boží milosti „nemůže" vyvarovat hříchu, pojem „morální nemožnosti", aby tak rozlišil mezi fyzickou a morální nutností. Fyzická nutnost naprosto vylučuje svobodu, morální nutnost, která je nutností pouze analogicky, naopak svobodu zahrnuje.[78] Morální nutnost spočívá v tom, že svobodná vůle má tuto nutnost ve své moci, může jednat proti této nutnosti, i když tak *de facto* nikdy nečiní.[79] Pojem morální nutnosti, který byl původně užíván pouze k explikaci některých problémů z „lidské" oblasti, přenášejí a aplikují Montoya a Granado na problematiku Boží volby a Boží absolutní moci. Montoya i Granado aplikují pojem morální nutnosti na Boží volbu proto, aby tak odmítli nauku voluntarismu, podle které není Boží volba a Boží absolutní moc určena naprosto žádnými důvody. Oba autoři se domnívají, že dokonalá vůle je vždy konformní s dokonalým poznáním, a proto se výsledná volba nikdy neodchýlí od toho, co je rozumem poznáváno jako nejlepší a nejrozumnější.[80] Bůh tedy z morální nutnosti volí to, co poznává jako nejlepší. Montoya i Granado však na rozdíl od Leibnize neformulují nauku

74 D. Granado, SJ., *Commentarii in primam partem Summae Theologicae S. Thomae*, Pont-à-Mousson, 1624, s. 430: „… quod Deus velit optimum, licet non sit necessarium physicae, sed potius absolute liberum …, moraliter tamen est necessarium…"

75 D. R. de Montoya, SJ, *Commentaria ac Disputationes in primam partem S. Thomae: De voluntate Dei et propriis actibus eius*, Lyon 1630.

76 Srov. Knebel, „Necessitas moralis ad optimum: Die Frueheste scholastische Absage an den Optimismus," s. 514.

77 Montoya, *Commentaria ac Disputationes*, s. 105b: „Nec apud antiquos nec apud recentiores authores reperitur ex professo propriisque terminis agitata questio praesens de naturali propensione divinae voluntatis, propter quam infallibiliter et libere quibuslibet in rebus velit quod optimum est…" Srov. též vyjádření významného myslitele P. H. de Mendoza, S.I., „Ego fateor ante haec tempora me in nullo Catholico Scholastico aut legisse, aut audivisse, hanc moralem necessitatem. … In Deo est inaudita necessitas moralis, cuius adhuc nullus meminit Patrum aut Theologorum." *Disputationes de Deo Homine, sive de Incarnatione filii Dei*, Antwerpen 1634, 19B. 30a.

78 Montoya, *Commentaria ac Disputationes*, s. 111b: „Nam ea quae simpliciter est necessitas, e diametro pugnat cum libertate, quoniam excludit omnino possibilitatem oppositi. Contra vero moralis necessitas relinquit absolute possibilitatem oppositi, proptereaque simpliciter libertatem custodit illaesam."

79 Montoya, *Commentaria ac Disputationes*, s. 116a: „Haec enim est quidditas infallibilitatis moralis, ut libera voluntas physice possit eam tollere, sed de facto numquam tollat."

80 Montoya, *Commentaria ac Disputationes*, s. 103b: „Dignum est optima voluntate, numquam discordare ab eo, quod optimus intellectus dictat esse optimum et rationabilissimum, omnibus pensatis." D. Granado, *Commentarii in primam partem Summae Theologicae S. Thomae*, s. 427: „… divina voluntas omnino conformatur divino intellectui …, quia, cum intellectus est perfectissimus, voluntas illa erit rectissima, quae illi omnino conformatur."

theologického optimismu terminologií možných světů a netvrdí, že tento svět je nejlepší ze všech možných světů.

Proti této sevillské teologii se brzy zvedla silná vlna nevole, a to nejenom ze strany dominikánů,[81] ale také ze strany jezuitů, kteří kritizovali Montoyovu a Granadovu nauku především proto, že prý odporuje silné koncepci svobody indiference.[82] Argumenty, které bývaly v rámci tradice křesťanského aristotelismu uváděny proti sevillské nauce *theologického optimismu*, byly později velmi často znovu uváděny tentokráte proti téže nauce Leibnize.[83] Leibnize tak lze v tomto ohledu nahlížet nikoli pouze jako dědice tradice křesťanského aristotelismu, ale také jako jednoho z jejích nejvýznamnějších představitelů.

Divine (fore)knowledge, Freedom and the Best of all Possible Worlds: Dominicans, Jesuits and G. W. Leibniz

Key words: Divine knowledge; Freedom of indifference; The best possible world; Second scholastic

Abstract: The paper deals with three different concepts of Divine knowledge (Dominican's, Jesuits', Leibniz'), as well as with the relationships of these doctrines to the problem of self-determination and to the Divine choice of the best possible worlds. Firstly, three different concepts of Divine knowledge are explained and the emphasis is put on the impact of the scholastic's tradition on Leibniz's conception of Divine knowledge. Secondly, some relations and links among the three different concepts of Divine knowledge and the doctrine of self-determination are brought to light and evaluated. Thirdly, the author shows how strongly was Leibniz's concept of the *necessitas moralis Dei ad optimum* influenced by the the Sevillian Jesuits' school.

81 Srov. Ioannes a s. Thoma, *Cursus theologicus in Summam theologicam d. Thomae* I, q. 19, diss. 4, a. 7, sv. 3, Ludovicus Vivès, Parisiis 1886, s. 313: „Proto také Bůh nemůže být žádnou morální povinností vázán zvolit to nejlepší."

82 Např. I. Der-Kennis, SJ, *De Deo uno, trino, creatore*, Bruessel 1655, s. 197: „Repugnat in Deo tali sensu necessitas moralis…" Později kritizoval tuto nauku také Hurtado de Mendoza a u nás působící Rodrigo de Arriaga.

83 Srov. Knebel, „Necessitas moralis ad optimum: Die Frueheste scholastische Absage an den Optimismus," s. 514–535.