

# **STŘEDOŠKOLSKÁ ODBORNÁ ČINNOST**

**Obor č. 17: Filozofie, politologie a ostatní humanitní a společenskovední obory**

## **Lidská svoboda a determinismus u Tomáše Akvinského**

**Benedikt Mrázek**  
**Pardubický kraj**

**Pardubice 2022**

# STŘEDOŠKOLSKÁ ODBORNÁ ČINNOST

Obor č. 17: filozofie, politologie a ostatní humanitní a společenskovední obory

## Lidská svoboda a determinismus u Tomáše Akvinského

### Human Freedom and Determinism in Thomas Aquinas's Thought

**Autoři:** Benedikt Mrázek

**Škola:** Gymnázium dr. Emila Holuba Holice, Na Mušce 1110., 534 01  
Holice

**Kraj:** Pardubický kraj

Pardubice 2022

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem svou práci SOČ vypracoval/a samostatně a použil/a jsem pouze prameny a literaturu uvedené v seznamu bibliografických záznamů.

Prohlašuji, že tištěná verze a elektronická verze soutěžní práce SOČ jsou shodné.

Nemám závažný důvod proti zpřístupnění této práce v souladu se zákonem č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon) ve znění pozdějších předpisů.

V Pardubicích dne datum .....

Benedikt Mrázek

## **Poděkování**

Rád bych na tomto místě poděkoval svému učiteli Mgr. Aleši Kotykovi, učiteli dějepisného semináře, v jehož rámci svůj text předkládám, že mi povolil zvolit si libovolné téma mé seminární práce. Za jazykové korektury textu děkuji Mgr. Evě Pýchové a Mgr. Lucii Mrázkové, Marku Vítovi pak za pomoc s převedením anotace do anglického jazyka. Co se týče obsahové stránky, za čtené připomínky vděčím dr. Miloši Mrázkovi, dále můj dík patří dr. Davidu Peroutkovi OCD a prof. Tobiasi Hoffmannovi za ochotné poskytnutí některých svých textů, z nichž jsem v této práci čerpal.

## Anotace

Předkládaná práce se zabývá tím, jak významný filosof a teolog 13. století Tomáš Akvinský řešil otázku svobody vůle. Hlavní důraz je přitom kladen na problém determinismu a na (snad poněkud anachronické) otázky, jež tento vztah probouzí, jako je Tomášovo stanovisko ke *kompatibilismu*, *inkompatibilismu*, *libertarianismu* apod. Přítomný text se dělí na dvě části. První se zabývá koncepcí svobody Tomáše Akvinského jako takovou a jejími základy. Druhá a delší část se zabývá různými druhy determinismu. Konkrétně řeší primárně tři tematické okruhy: 1) fyzikalistický determinismus neboli *fyzikalismus*, 2) teologický determinismus neboli *teologismus* a 3) intelektuální determinismus neboli *intelektualismus*. Posledně zmíněnému okruhu věnuje autor největší pozornost, a kromě diskuse historických otázek se do tématu i sám zapojuje.

## Klíčová slova

Tomáš Akvinský; filosofická antropologie; svoboda vůle; determinismus; kompatibilismus; intelektuální determinismus

## Annotation

The topic of this thesis is a 13th-century influential philosopher Thomas Aquinas and his stance towards the subject of free will. The main focus is given to the issue of Aquinas' answer to the topic of determinism and the other (perhaps slightly anachronical) ones, that are rising immediately after our reasoning on this topic, such as *compatibilism*, *incompatibilism*, *libertarianism*, etc. The presented text is divided into two parts: The first one deals with the concept of freedom in Thomas Aquinas' thought as such and with the general basis of it; the second, longer part addresses different kinds of determinism. Regarding this issue, the author mainly deals with three particular topics: 1) physicalistic determinism or *physicalism*, 2) theological determinism or *theologism* and 3) intellectual determinism or *intellectualism*. The latter is the foremost part of the thesis, and besides debating historical issues, the author also involves himself in the discussions.

## Keywords

Thomas Aquinas; philosophical anthropology; free will; determinism; compatibilism; intellectual determinism

<b>ÚVOD</b>	<b>8</b>
<b>PRVNÍ ČÁST: SVOBODA</b>	<b>11</b>
<b>1 TOMÁŠOVA KONCEPCE SVOBODY VŮLE OBECNĚ A JEJÍ ZÁKLADY</b>	<b>12</b>
<b>3 TOMISTICKÉ ARGUMENTY PRO SVOBODU ČLOVĚKA</b>	<b>18</b>
3.1 APOSTERIORNÍ ARGUMENT	19
3.2 NEPŘÍMÝ ARGUMENT	19
3.3 APRIORNÍ ARGUMENT	20
APENDIX: DŮKAZ LIDSKÉ SVOBODY PODLE JIŘÍHO FUCHSE	20
<b>DRUHÁ ČÁST: DETERMINISMUS</b>	<b>22</b>
<b>4 FYZIKALISTICKÝ DETERMINISMUS</b>	<b>24</b>
4.1 LIDSKÁ SVOBODA A INDETERMINISMUS PODLE TOMÁŠE A ARISTOTELA	24
4.2 IMATERIALITA DUŠE	27
<b>5 TEOLOGICKÝ DETERMINISMUS</b>	<b>30</b>
5.1 BOŽÍ POZNÁNÍ	31
5.2 BOŽÍ CHTĚNÍ A JEDNÁNÍ	33
5.2.1 Chtění	33
5.2.2 Jednání	34
5.3 ZÁVĚREČNÝ DODATEK	36
<b>6 INTELEKTUÁLNÍ DETERMINISMUS</b>	<b>37</b>
6.1 VYSVĚTLENÍ NĚKTERÝCH ZÁKLADNÍCH POJMŮ	39
6.2 DISKUSE TOMISTICKÉ TEORIE	41
6.3 PROXIMÁLNÍ INTELEKTUÁLNÍ DETERMINISMUS	44
6.4 ZÁVĚR KAPITOLY	49
<b>ZÁVĚR</b>	<b>53</b>
<b>7 TOMÁŠ AKVINSKÝ, LIBERTARIANISMUS A KOMPATIBILISMUS</b>	<b>54</b>
<b>8 PROS AND CONS</b>	<b>55</b>
<b>ZKRATKY</b>	<b>56</b>
<b>POUŽITÁ LITERATURA</b>	<b>57</b>
I PRAMENY	57
II SEKUNDÁRNÍ LITERATURA	58

**„A podle toho víme, že jsme jej poznali, jestliže zachováváme jeho přikázání. Kdo říká: ‚Znám ho,‘ a jeho přikázání nezachovává, je lhář a pravda v něm není. Kdo však zachovává jeho slovo, v tom se skutečně Boží láska stala dokonalou. Podle toho poznáváme, že jsme v něm. Kdo říká, že v něm zůstává, musí také žít tak, jak žil on.“**

**První list Janův, 2: 3-6.<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup>Český studijní překlad (přeložili Antonín Zelina a Pavel Jartym). Tohoto překladu je užíváno i v ostatních citacích z Písma.

# ÚVOD



Podle pozdně antického filosofa Plótina (204/5–270) můžeme rozlišit tři tematické okruhy svobody: antropologický, teologický, resp. ontologický, a metafyzický.<sup>2</sup> Tento text, jehož tématem je pojetí svobody v díle Tomáše Akvinského (1225–1274),<sup>3</sup> se dle plótínovského rozlišení zabývá oblastí první, antropologickou. Primárním námětem následujících řádků je tedy Tomášovo pojetí svobody člověka; nezabývá se například jeho jinak samozřejmě zajímavým pojetím svobody Boží (plótínovsky bychom tuto svobodu zařadili do třetího, metafyzického, okruhu) či svobody duchových bytostí čili andělů (to se týká teologické, resp. ontologické sféry universa).

Zmíněná antropologická sféra je z hlediska svobody poměrně žhavým tématem i v rámci dnešních diskusí; k nim přispívají nejen filosofové, ale například i biologové, chemikové či fyzikové. Domnívám se nicméně, že co se, řekněme, principiální roviny týče, ta je exaktnímu vědci nepřístupná. Ten totiž svou analýzou hmotné reality získává určitá – třeba i relevantní – data, která následně pomocí svých prostředků nějakým způsobem reflektuje. Problém je, že jeho výsledek do značné míry závisí na vědcových „hermeneutických schopnostech“ – záleží na tom, *jak* empiricky získaná data interpretuje. Tak například Benjamin Libet argumentuje, že člověk není svobodný, na základě následujícího poznatku: Dříve, než se člověk rozhodne, zda něco učiní, působí na něho určitá neosobní a neuvědomělá determinanta; jestliže tedy nějak jednáme, přičemž vše zdánlivě nasvědčuje tomu, že jsme jednali svobodně, není tomu zcela tak: Podle Libeta je vědomé rozhodnutí k jednání determinováno mechanickou činností mozku. Podobný pokus ovšem provedli Judy Arnel Trevena a Jeff Miller a je zajímavé, že oni svá pokusy získaná data (jež se zásadně nelišila od těch získaných Libetem) interpretovali zcela jinak než Libet – vlastně přesně opačně: Tedy *ve prospěch* lidské svobody!<sup>4</sup>

Z toho plyne, že podobným diskusím exaktních vědců ohledně bytostně filosofického tématu bychom neměli připisovat větší váhu, než jaká jim skutečně náleží, neboť přestože jejich závěry často *mohou* být pravdivé, nejsou, řekněme, nepochybné; samotné vědcovy poznatky lze interpretovat různě a dokonce lze, nemáme-li jinou možnost (z filosofického, tj. racionálního hlediska, nikoli z hlediska např. ideologického), je samotné odmítnout jako chybné z důvodu nepřesnosti induktivního přístupu k realitě.

Je tudíž zřejmé, že k problému je třeba přistupovat jinak. A proto nechme nyní diskuse přírodovědců stranou a podívejme se na čistě filosofický aspekt našeho tématu. Otázce svobody člověka se Tomáš Akvinský věnuje na několika místech, zvláště v 83. kvestii první části (Pars Prima) své *Sumy teologické*, nazvané „De libero arbitrio“. Dále se problémem zabývá ve 22. a 24. otázce *Disputovaných otázek o pravdě* (ale i na jiných místech tohoto spisu, např. q. 5-7), v komentáři ke 3. knize *Etiky Nikomachovy*, lect. 10 či ve spisu *Disputované otázky O zlu*, q. 6. a dále

---

<sup>2</sup>Srov. Filip Karfik: *Plótínova metafyzika svobody*, Praha: Oikoymenth 2002, s. 11. Řeč je o svobodě, řekněme, principiální, tj. vycházející z přirozenosti dané věci; úplně stranou je zde ponechán koncept například svobody politické. Podle Mortimera Adlera můžeme v kontextu západní filosofie například rozlišit významů termínu svobody pět: 1) „okolnostní“ svobodu sebe-realizace, 2) „získanou“ svobodu sebezdokonalování, 3) „přirozenou“ svobodu sebedeterminace, 4) „politickou“ svobodu a 5) svobodu „kolektivní“. Viz Mortimer Adler: *Idea of Freedom*, New York: Doubleday 1961, s. 5-11 (cit. in: Vernon J. Bourke: *Will in Western Thought*, New York: Sheed and Wark 1964, s. 95, pozn. 1).

<sup>3</sup>Někdy je Tomáš přezdívan jako *Doctor angelicus*, *Doctor communis* či *Doctor universalis*. K biografickým údajům a zajímavostem k tématu Tomášova života a díla viz např. Gilbert Keith Chesterton: *Svatý Tomáš Akvinský*, Praha: Krystal OP 1993 (z anglického originálu *St. Thomas Aquinas* přeložil Timotheus Vodička); Josef Pieper: *Tomáš z Akvina*, Řím: Křesťanská akademie 1972 (z německého originálu *Hinführung zu Thomas von Aquin* přeložil Maurus Verzig); pro ucelený obraz a kontext Tomášova díla viz též novou knihu Tomáš Machula: *Tomáš a jeho sumy*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2020; aj.

<sup>4</sup>Pro stručné uvedení do tématu viz Peter Volek: „Hylomorphism as a Solution for Freedom and for Personal Identity“, in: *Studia Neoaristotelica* 8 (2011) / 2, s. 178-186.

na jiných místech. V přítomné práci budu čerpat primárně ze *Sumy teologické* a z *Disputovaných otázek o pravdě*.<sup>5</sup>

V oblasti sekundární literatury jsou z našeho hlediska významní – mimo jiné – americko-německý badatel Tobias Hoffmann či americká autorka Eleonore Stumpová. Co se týče české provenience, tématu se zde věnují např. David Peroutka OCD nebo Tomáš Machula, ale i další. Poměrně často v této práci užívám i klasické učebnice tomistické filosofie jednoho z nejvýznamnějších autorů tzv. třetí scholastiky, Josepha Gredta OSB (1863-1940),<sup>6</sup> *Základy aristotelsko-tomistické filosofie* (originálně *Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae*).

\*

Přítomná práce se dělí do dvou oddílů. V prvním se věnuje Tomášově koncepci svobody obecně (přičemž nejprve je stručně vyložena Tomášova nauka o vůli), ve druhém se specializuje na analýzu Tomášova pojetí svobody v kontextu problematiky determinismu; konkrétně je probírán determinismus fyzikalistický, teologický a intelektuální. První oddíl má téměř úvodní charakter a jedním z jeho úkolů je pomoci čtenáři orientovat se v oddílu druhém, který je co do důležitosti chápán jako primární. V rámci tohoto druhého oddílu je pak zvláštní pozornost věnována intelektuálnímu determinismu, při jehož výkladu je uplatněn pokus o vlastní kritickou reflexi některých Tomášových pozic.

Skromným cílem předkládaného textu je pokud možno věrně reflektovat základní kontury *Andělským učitelem* položené a v následujících staletích hojně recipované a podrobněji rozpracované antropologie vztahující se nějakým způsobem ke svobodě. Mám-li místy dojem, že tomistické stanovisko není plně konzistentní, snažím se na to upozornit; a stejně tak, je-li toho třeba, snažím se je i bránit před útoky jiných autorů, které dle mého uvážení nejsou oprávněné. Aby se filosofie nestala pouhým historicky orientovaným výčtem filosoficky činných autorů a pozic jimi zastávaných, je třeba trvat na určitém kritickém odstupu.<sup>7</sup> Ten by ovšem zároveň neměl zasahovat přímo do historicko-výkladových částí, což by totiž vedlo ke zmatení probíraného tématu. Z toho důvodu jsem postupoval tak, že nejprve představuji výklad Tomášovy koncepce v historicko-kontextuálním aspektu a teprve ke konci se uchyluji k výraznějším pokusům o samostatnou reflexi jeho stanoviska.

Na závěr je vhodné učinit následující poznámku. Tuto práci jsem psal s předpokladem určité čtenářovy obeznámenosti se scholastickou filosofií a s některou základní filosofickou terminologií. Některé méně známé pojmy, jichž jsem zde užíval, jsou v rámci výkladu vysvětleny; to se však zdaleka netýká všech, které by mohly činit potíže člověku, jenž není v oblasti našeho zájmu příliš zblhlý. Takovému čtenáři snad alespoň částečně pomohou tituly, které průběžně uvádím v poznámkovém aparátu.

---

<sup>5</sup>Není-li uvedeno jinak, užívám anglického překladu Tomášových děl (online 11. 2. 2022, URL=<https://isidore.co/aquinas/>); pro překlad samotné *Sumy teologické* viz <https://www.newadvent.org/summa/>). Čtenář může porovnat užívaný překlad *Sumy teologické* s českým překladem (online 11. 2. 2022, URL=<http://summa.op.cz/sth.php?&STh>); ten však místy není plně srozumitelný. Tomášova díla jsou citována dle obecně užívaných zkratk (k nim viz konec této práce) a pro stručnost neuvádím při citaci Tomášova díla autorovo jméno, pouze název díla (tedy např. *STh* I, q. 1, a. 1, co.).

<sup>6</sup>K životopisným údajům o této osobě viz Stanislav Sousedík: „Předmluva“, in: Joseph Gredt: *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha: Krystal OP 2009 (do češtiny přeložil Karel Šprunk a kol.), s. 16-27.

<sup>7</sup>Ze zřejmých důvodů je pouze „historický“ přístup k filosofii velmi nešťastný a je navíc i zcela proti duchu samotného Tomášova (potažmo obecněji scholastického) uvažování. Tak Tomáš píše v komentáři ke II. knize *Etiky Nikomachovy* (*Sent. Lib. Eth. II*, lect. I): „Většina lidí může poznat pravdu spíše tím, že je poučí druzí, než tím, že by něco sami objevili. Každý, kdo něco zkoumá, se také naučí víc od druhých lidí, než sám objeví. Protože však v učení nemůžeme postupovat donekonečna, musí lidé také hodně věci objevovat.“ (překlad Tomáš Machula v Tomáš Akvinský: *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*, Praha: Krystal OP 2013). Pro výklad na toto téma viz Pieper: *Tomáš z Akvina*, op. cit., s. 49-71.

# **PRVNÍ ČÁST: SVOBODA**

# 1 TOMÁŠOVA KONCEPCE SVOBODY VŮLE OBECNĚ A JEJÍ ZÁKLADY

Zaměříme se nejprve na tomistický koncept vůle. Vůle je podle Tomáše příčinou svobody neboli tím, co tvora činí svobodným. Společně s rozumem je vůle částí tzv. rozumové duše: rozum a vůle jsou jejími „mohutnostmi“.<sup>8</sup> Zjednodušeně řečeno, vůle funguje tak, že tíhne za tím, co rozum poznal jako dobré<sup>9</sup> (proto se též označuje jako *intelektivní* apetitivní schopnost, na rozdíl od apetitivních schopností *sensitivních*, které jsou charakteristické tím, že směřují za dobrem poznaným *smyslově*). Zároveň platí, že za tím, co rozum pozná jako dobré, směřuje vůle nutně (což mimochodem dává některým autorům podněty ke kritice Tomášovy koncepce jako deterministické a tudíž – inkompatibilisticky řečeno – neslučitelné se svobodou),<sup>10</sup> a proto se dá říci, že mezi vůlí a intelektem je velmi těsný vztah; obě mohutnosti rozumové duše totiž mají ve vztahu k jednání stejný předmět: totiž jsoucno poznané jako dobré (rozum poznává, že jsoucno je dobré, a vůle za ním směřuje). Rozdíl mezi nimi je v tom, že zatímco rozum – přesněji to, co rozum poznává jako dobré – je finální příčinou jednání, vůle je příčinou eficientní a je – v určitém nadsazeném smyslu, který si ještě vysvětlíme níže – subjektem či nositelem svobody; je tím, *co* je při lidské činnosti svobodné, a to tak, že sleduje jako cíl dobro poznané intelektem:

„Kořenem svobody je vůle jakožto její subjekt, ale rozum je její příčinou“.<sup>11</sup>

Z toho plyne, že svoboda není jakýmsi výlučným propriem lidského *species*, ale spíše nutným atributem každého rozumového jsoucna: nakolik je jsoucno rozumové, natolik disponuje svobodnou vůlí.<sup>12</sup>

Je ovšem důležité poznamenat, že hovoříme-li o svobodě vůle, nemíníme tím říci, že by snad vůle *jakožto vůle* byla svobodná! Svobodná není vůle, nýbrž člověk samotný; vůle je totiž akcidentem člověka a hovořit o svobodě akcidentálního jsoucna je zcela zřejmě nesmyslné. Onou substancí neboli nositelem svobody je v našem případě člověk.<sup>13</sup> Tomáš píše:

„Když totiž říkáme, že člověk vidí okem a hmatá rukou, je to v jiném smyslu, než když říkáme, že teplé ohřívá teplem. Teplo totiž přesně řečeno neohřívá. Je tedy možné říci, že duše myslí, jako oko vidí, ale přesněji říkáme, že člověk myslí prostřednictvím své duše.“<sup>14</sup>

<sup>8</sup>Srov. *STh* I, q. 80, a. 2.; Gredt: *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, op. cit., s. 285-329.

<sup>9</sup>Dobro (*bonum*) je abstraktním cílem veškerého jednání (hovoříme nyní pouze o člověku). Dobro je tedy finálním „arbitrem“ co do motivace – a to na abstraktní rovině. Co se týče konkrétní realizace, hovoří se o blaženosti (*beatitudo*), což je *de facto* cíl každého člověka v konkrétním světě – je však založen na a vychází z přirozené inklinace k dobru. Přidáme-li do tohoto rozlišení ještě křesťanský aspekt, pak přirozená žádostivost po *beatitudo* je vlastně žádostivostí po Bohu. K tomu historicky srov. Boethius: *Philosophiae consolatio* III (český překlad Václav Bahník v Boethius: *Filosofie utěšitelkou*, Praha: Vyšehrad 2012); co se týče Tomáše, viz *STh* I-II, q. 1-5 (český překlad v *Tomáš Akvinský O blažnosti v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP 2016, překlad Tomáš Machula a Eva Fuchsová, úvodní studie a poznámky Tomáš Machula). K Tomášově koncepci dobra obecně viz Tomáš Akvinský: *O dobru*, Praha: Krystal OP 2012 (překlad Věra Štěpinová a Tomáš Machula, úvodní studie a poznámky Věra Štěpinová); srov. *STh* I, q. 5, a. 6. Ve svém stanovisku ohledně cílového charakteru dobra se Tomáš inspiroval u Aristotela, srov. *Etika Nikomachova* I, 1 (1094-a2-3); *ibid.* I, 2; *ibid.* I, 5 (1094 b3); *ibid.* VI, 5 (1140 b16).

<sup>10</sup>K podrobnější diskusi tohoto tématu viz kap. 6.

<sup>11</sup>*STh* I-II q. 17 a. 1, ad 2. Celá pasáž zní: „*The root of liberty is the will as the subject thereof; but it is the reason as its cause. For the will can tend freely towards various objects, precisely because the reason can have various perceptions of good. Hence philosophers define the free-will as being „a free judgment arising from reason,” implying that reason is the root of liberty.*“

<sup>12</sup>Srov. *STh* I, q. 83, a. 1, co.: „*And forasmuch as man is rational is it necessary that man have a free-will.*“

<sup>13</sup>K substancialitě člověka u Tomáše srov. např. *STh* I-II, q. 6, a. 2, ad 2; Mark K. Spencer: „The Personhood of the Separated Soul“, in: *Nova et Vetera* 12 (2014) /3, s. 863, pozn. 1; Tomáš Machula: „Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského“, in: *Studia theologica* 15 (2013) / 4, s. 14-34.

<sup>14</sup>*STh* I, q. 75, 2 ad. 2 (český překlad Kateřina Kutarňová v Tomáš Akvinský: *Člověk jako tělo a duše v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP 2017, překlad, úvodní studie a poznámky Kateřina Kutarňová); srov. Anthony Kenny: *Tomáš o*

Proto není správné hovořit o „svobodě vůle“ v doslovném významu tohoto slova; budeme-li tak kvůli již zavedenému terminologickému úzu nadále činit, je třeba mít na paměti toto upřesnění, které se příliš často nezdůrazňuje.<sup>15</sup>

Nyní se podívejme, jak vůle „pracuje“ a jakým způsobem je jí umožněno, aby byla svobodná. Už jsme řekli, že vlastní činností vůle je dosahovat toho, co rozum poznal jako dobré. Zároveň vůle nemůže vědomě směřovat za tím, co se jí ukazuje jako zlé: jinými slovy, nemůže chtít zlo *jakožto zlo*, tj. zlo předkládané jí intelektem jako zlo. To ovšem neznamená, že vůle nemůže skutečně za zlem směřovat: to je možné, nakolik je rozumem poznáno či chápáno *jako dobro*.<sup>16</sup>

Dá se tedy říci, že lidská vůle není svobodná v tom, *co* chce, nýbrž v tom, *jak* chce.<sup>17</sup> Vůle dokonce může poznávajícímu rozumu „zakázat“, aby pokračoval v aktu poznávání dané věci jako dobré.<sup>18</sup> To implikuje, lze si myslet, možnost odmítnutí i nejvyššího dobra (dokonalého v každém ohledu) poznávaného rozumem (pokud totiž vůle má takovou moc nad rozumem, aby mu „zakázala“ poznávání v rámci běžné zkušenosti, není důvod upírat jí tuto schopnost vzhledem k intelektivní kontemplaci nejvyššího dobra). To ale není zcela přesné. Vůle sama totiž nutně chce dobro a nakolik je jí předloženo jsoucno, jež je dobré v každém ohledu (a jež je jako takové i poznáváno!), nemůže jej vůle odmítnout.

Z tohoto hlediska tedy vůle není plně determinována dobrem coby finální příčinou; má možnost volby *způsobu* dosažení chtěného dobra.<sup>19</sup> Zde Tomáš zavádí analogii mezi intelektem a vůlí: Tak jako rozum nutně předpokládá první principy, předpokládá vůle předmět svého směřování – dobro; a stejně jako existují předměty rozumového poznání, jež z principů přímo neplynou,<sup>20</sup> tak existují předměty vůle, jež nutně nesměřují k poslednímu dobru – a tudíž není nutné volit „toto“ spíše než „ono“; třeba proto, že oba mají k cíli „stejně daleko“ či proto, že dobra lze dosáhnout i bez nich.<sup>21</sup>

---

*lidském duchu*, Praha: Krystal OP 1997 (z anglického originálu Aquinas on Mind přeložil Karel Šprunk), s. 107, 118. K možnému zdroji této myšlenky viz Aristotelés: *O duši*, 408b 13-15.

<sup>15</sup>Problému je si ovšem vědoma Eleonore Stumpová, když píše: „*For Aquinas... freedom with regard to willing is a property primarily of a human being, not of some particular component of a human being.*“, Eleonore Stump: *Aquinas*, London and New York: Routledge, 2003, s. 277; srov. též s. 202-203.

<sup>16</sup>Jak poznamenává T. Machula: „*S pokusem o nadsázku můžeme říci, že když někdo vraždí tchyni, jistě to není dobré jednání, nicméně jím sleduje jisté dobro, kterým může být třeba klid v domě.*“, Tomáš Machula: „Výklad čtyřiačtyřiceti tomistických tezí“, in: Tomáš Machula – Štěpán Martin Filip: *Tomismus čtyřiačtyřiceti tezí*, Praha: Krystal OP 2010, s. 191.

<sup>17</sup>*STh* I, q. 82, a. 1, ad 3. Jde o diferenci mezi aktem chtění a aktem volby, viz *STh*, I, q. 83, a. 1.; srov. Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 73; Stump: *Aquinas*, op. cit., s. 295.

<sup>18</sup>Viz *QDM*, q. 6, co.: „*Někdo může nechít v tom kterém čase přemýšlet o blaženosti; neboť také samotné akty intelektu a vůle jsou [jakožto dobra] partikulární.*“ (překlad Petr Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, in: Tomáš Akvinský: *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP 2018 (překlad, úvodní studie a poznámky Petr Dvorský), s. 49, pozn. 182). Srov. Stump, *Aquinas*, op. cit., s. 279-280 (a zde uvedený příklad).

<sup>19</sup>Tobias Hoffmann – Cyrille Michon: „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“, in: *Philosophers imprint* 17 (2017) / 10, s. 4.

<sup>20</sup>Tento předpoklad je předmětem kritiky Anthony Kennyho v knize *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 62. Domnívám se, že jeho kritika se z části zakládá na nerozpoznání reálné intence Tomášova argumentu; podle Kennyho *všechny* akty poznání nutně předpokládají první principy – což je samozřejmě pravda. Nicméně je stejně tak pravdou, že existují takové akty, jež nejsou v pravém slova smyslu nutné. Kenny dává příklad mého vidění matky („*Vidím-li před sebou matku, mám svobodu si myslet, že tam není?*“). Je pravda, že, uznáme-li spolehlivost našich smyslů, vidím-li matku, nemohu odmítnout její přítomnost (i pokud spolehlivost našich smyslů neuznáme, musíme uznat, že jakmile vidím před sebou matku, *nemohu ji zároveň nevidět*). V tomto smyslu samozřejmě i takovéto kontingentní události plynou z „prvních principů“ (principu sporu). Mám však za to, že Tomáš měl na mysli něco jiného. V příslušné pasáži (viz následující pozn.) pravděpodobně předpokládá následující úvahu: není rozporný svět, v němž bych, *ceteris paribus*, matku neviděl. Z tohoto hlediska mé vidění matky na prvním principu nestojí.

<sup>21</sup>*STh* I, q. 82, a. a co; *ibid.*, q. 82, a. 2, co.

S tímto tématem se pojí jeden důležitý ontologický předpoklad: totiž že žádná stvořená věc není absolutně dobrá. To znamená, že všechna jsoucna kromě nestvořeného, tj. Boha, jsou v *nějakém smyslu* dobrá, a v *jiném* nedobrá. Z toho důvodu je vůle indiferentní čili nedeterminovaná vůči svému cíli. Vůle směřuje k dobru poznanému intelektem, ale intelekt poznává na každé věci její „pozitivní“ a její „negativní“ aspekt. Dokud se tudíž vůli nepředloží předmět, který je v každém aspektu dokonalý (protože jejím předmětem je právě dobro *simpliciter*), není k němu determinována. Z právě řečeného by někdo mohl nesprávně vyvodit, že za Bohem spějí všichni lidé a v každé situaci nutně a *vědomě* (což je ovšem v evidentním rozporu s naší běžnou zkušeností; lidé vírou v Boha často pohrdají či se o něj alespoň nestarají), neboť Bůh je právě tím v každém ohledu dokonalým Jsoucnem. Tento závěr je nesprávný,<sup>22</sup> protože nezohledňuje nedokonalost lidského poznání, která pramení z jeho diskursivního charakteru. Vše, co člověk poznává, poznává skrze smysly (není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslech),<sup>23</sup> z nichž pak abstrakcí získává (obecné) pojmy. Ty však mají aspektivní charakter, nezpřítomňují věc, jíž se týkají (svůj materiální předmět) celou a dokonale, nýbrž jen některý její explicitně vyjádřený aspekt (formální předmět).<sup>24</sup> Proto ani Boha nepoznáváme dokonale.

Je-li tudíž vůli předkládán nějaký pojem jako dobrý, a tedy potenciálně chtěný, je zároveň s tím přítomen i negativní aspekt téže věci, který je vůli rovněž přítomen a v tomto smyslu je nechtěný. Vůle může volit mezi tím, na který z aspektů daného pojmu bude klást důraz: a v tom podle tomistů spočívá svoboda: v nedeterminovanosti k jednomu.

Podívejme se nakonec ještě na „mechanismus“ průběhu svobodného skutku. Realizace určitého jednoduchého aktu, jako například zvednutí ruky, se může na první pohled jevit jako poměrně elementární záležitost. Realita je však poněkud složitější. Tomášovsko – tomistická tradice rozlišuje šest<sup>25</sup> párových dvojic konstitutivních aktů<sup>26</sup>, jež je třeba vykonat, než dosáhneme skutečného činu – komplexního aktu (zvednutí ruky). Jde o takové dvojice, z nichž vždy jeden konstitutivní akt patří k intelektu, druhý k vůli. Celý tento komplex konstitutivních aktů se počíná aktem intelektu a vypadá následovně:

Rozum nejprve pozná to, co je za daných okolností dobré (*apprehensio*), což vůle následně akceptuje (*simplex volitio*). Intelekt pak posoudí, zda je toto dobro i dosažitelné (*iudicium*), a pokud ano, vůle pojímá intenci k dosažení daného dobra pomocí možných cest (*intentio*). Na to intelekt reaguje tím, že tyto cesty posuzuje a zkoumá a následně určuje ty, které jsou za daných okolností k danému cíli relevantní (*consilium*). Vůle tyto cesty akceptuje (*consensus*) a rozum pak vybírá jednu cestu (pokud jich bylo více), která je v dané situaci nejlepší (*iudicium discretivum mediorum*). Vůle tuto nejlepší cestu opět akceptuje a volí ji (*electio*), načež rozum vydává příkaz, aby vůle učinila *právě toto* (*imperium*). Na to reaguje vůle rozpohybováním příslušných mohutností (smyslových či rozumových) k dosažení touženého cíle (*usus activus*). Tím jsou tyto mohutnosti užity jako „pasivní nástroje“ a jsou hýbány vůlí k dosažení chtěného dobra (*usus passivus*). Následuje spočinutí (*zakoušení*) v dosaženém cíli na straně vůle.

Pro větší srozumitelnost si právě předložený výklad objasníme schematicky na konkrétním příkladu; Eleonore Stumpová uvádí následující: dívka Gita Sereny procházela za druhé světové války svým rodným městem v Rakousku, když spatřila skupinu nacistických vojáků, jak nutí

<sup>22</sup>Srov. *QDV*, q. 10, a. 12, arg. 5; ad 5.

<sup>23</sup>*QDV*, q. 2, a. 3, arg. 19; srov. Machula: „Výklad čtyřiačtyřiceti tomistických tezí“, op. cit., s. 178-183.

<sup>24</sup>Problému aspektuality pojmů u Tomáše se podrobně věnuje David Peroutka: „Svoboda vůle podle Tomáše Akvinského“, in: Aleš Havlíček (vyd.): *Svoboda od antiky po současnost*, Ústí n. L.: Univerzita J. E. Purkyně 2013, s. 54-79. Podobnou teorii jako Tomáš v této záležitosti zastával už Aristotelés, srov. *Metafyzika IX*, 2 a 5.

<sup>25</sup>Co se týče počtu těchto dvojic, Stumpová (*Aquinas*, op. cit., s. 289) jich uvádí pět, Greth (*Základy*, op. cit., s. 320) šest, někde se dokonce uvádí jen čtyři (srov. John W. Peck: „Angelic Primal Sin. A test Case for Aquinas' Intellectualism“, in: *Gregorianum* 95 (2014) / 1, s. 105-110).

<sup>26</sup>Termín „konstitutivní akt“ zavádím ve snaze označit určitý akt či „pod-akt“, který je konstitutivním prvkem jiného, komplexního aktu.

několik Židů středního věku drhnout obrubník kartáčky na zuby. Mezi židovskými zajatci rozpoznala dívka i svého rodinného lékaře. Přestože byla ještě velmi mladá, věděla, že jí hrozí nebezpečí, zasáhne-li proti nacistickému teroru. Věděla však také, že by *měla* jednat. Prodrala se zástupem přihlížejících a „vyjádřila silné morální pobouření“. Tím zaujala pozornost nacistů a způsobila, že se udivený dav rozestoupil; Židé tak získali příležitost k útěku, již si pravděpodobně žádný z nich nenechal ujít. Předpokládejme, navrhuje nyní Stumpová, že odvážná dívka Gita zaujala pozornost vojáků tím, že zvedla ruku a začala jí mávat. Dále předpokládejme, pokračuje americká badatelka, že Gitino zvednutí ruky bylo v této situaci svobodným aktem. Jak tuto událost vysvětlíme? Pomozme si schématem:

- 1) S-II:<sup>27</sup> Gita poznává rozumem, že daná situace není dobrá a neměla by se dít (*apprehensio*) – S-V1: vůle jednoduše touží po tom, aby daná situace skončila (*simplex volitio*);
  - 2) S-I2: Rozum posuzuje, zda je možné něco proti dané situaci učinit, a poznává, že ano (*iudicium*) – S-V2: vůle se rozhoduje něco učinit (*intentio*);
  - 3) S-I3: Rozum poznává relevantní cesty k cíli, tj. k přerušení dané situace (*consilium*) – S-V3: vůle tyto cesty akceptuje (*consensus*);
  - 4) S-I4: Rozum určuje jednu cestu jako nejlepší (zvednout ruku a vyjádřit hluboké morální pobouření) (*iudicium discretivum mediorum*) – S-V4: vůle tuto nejlepší možnou variantu volí (*electio*) (je-li k dispozici pouze jedna cesta, pak se V4 redukuje na V3 a I4 na I3);<sup>28</sup>
  - 5) S-I5: Rozum přikazuje učinit to, co je za dané situace nejlepší (zvednout ruku a vyjádřit hluboké morální pobouření) (*imperium*) – S-V5: vůle rozpojuje příslušné mohutnosti (rozumové, smyslové...) k aktu takovým způsobem, aby bylo aktualizováno chtěné zvednutí ruky (*usus activus*);
- (S-I6: Relevantní mohutnosti (rozumové, smyslové...) jsou hýbány směrem k aktu (*usus passivus*) – S-V6: vůle spočívá v dosaženém cíli; *zakouší* křik a mávání paží směrem k nacistickým vojákům).

Všimněme si v kontextu provedeného výkladu rozdílu mezi *aktem* (jednáním) a *chtěním*: jednání (alespoň vědomé) je důsledkem (účinkem) chtění; ale příčina není totožná se svým účinkem; tedy chtění není totožné s jednáním. Přestože se často hovoří o svobodě jednání v konvertibilním významu se svobodou chtění, můžeme mezi těmito dvěma termíny spatřovat určitou diferenci. Akt jednání totiž, přísně vzato, nikdy nemůže být svobodný, protože je důsledkem *příkazu* (*imperium*) rozumového soudu (I5), a jako takový je „otrokem“ vůle, jež mu dává příkazy a „tvrďe“ jej determinuje, což je se svobodou neslučitelné.<sup>29</sup> Akt chtění je naproti tomu za svobodný považován naprosto oprávněně (to na něm spočívá tíha svobody činitele). Hovoříme-li o svobodě jednání, pak z toho důvodu, že toto jednání vychází ze svobodného chtění.<sup>30</sup>

<sup>27</sup>Užívané zkratky – I1, I2, resp. V1, V2 – přebírám od Stumpové (*Aquinas*, op. cit., s. 289-290); „I“ je zkratka pro intelekt, „V“ pro vůli, „S“ je první písmeno Gitina příjmení.

<sup>28</sup>Tato pasáž je interpretačně poměrně nejasná. Zdá se, jako by Stumpová činila chybu, když na straně 290 citované knihy: „*If there is only one such means, then W3 collapses into W4, and I4 is omitted*“; to je totiž v rozporu s tím, co píše dále (např. s. 297, ale i jiné), totiž: „*We have already seen some sign of this attitude on Aquinas's part in his pointing out that in some cases electio collapses into consent, when the intellect presents to the will only one alternative as the means to achieve some end willed by the agent*“. Můžeme vidět, že tyto dvě pasáže si vzájemně odporují: nejprve se V3 redukuje na V4, ale potom Stumpová hovoří o tom, že se *electio* (tj. V4) redukuje na *consent* (tj. V3). Můžeme asi říci, že z faktického hlediska se musí V4 redukovat na V3, jak uvidíme ještě níže.

<sup>29</sup>Srov. např. *STh* I, q. 82, a. 1, co. Podrobněji viz úvod do Druhé části.

<sup>30</sup>Srov. David Peroutka: „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi“, in: *Filosofie dnes* 13 (2021) / 1, s. 52; idem: „Svoboda vůle podle Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 54-57.

Všimněme si rovněž toho, že vůle má v aktu svobodného jednání takřkajíc „poslední slovo“: poslední příkaz je, jak zdůrazňuje jednadvacátá z tzv. „čtyřadvaceti tomistických tezí“,<sup>31</sup> volní, ačkoli prvotní poznatek (*simplex apprehensio*) pochází z intelektu.<sup>32</sup> Právě tento fakt uvádí Gredt<sup>33</sup> a jiní autoři (více či méně explicitně) jako argument proti tzv. intelektuálnímu determinismu – v posledku je to tedy vůle, kdo se rozhoduje.

Nakonec si uvědomme následující: celý tento komplex aktů probíhá samozřejmě neuvědoměle;<sup>34</sup> zvedáme-li ruku, neuvědomujeme si probíhající odlišené párové dvojice vyložených aktů. Může jít dokonce o následnost čistě logickou, to znamená, že hovoříme-li v tomto případě o následnosti, vůle se nemusí jednat o následnost časovou. Zároveň je ale pravdou, že popsaná skutečnost může trvat dlouhou dobu; může uběhnout dlouhý čas mezi *simplex volitio* a *volnīmzakoušením*.<sup>35</sup>

\*

Nejzajímavějším z konstitutivních aktů uvedených v rámci předloženého schématu je jeden z aktů výběru na straně vůle, *electio*. Je to právě *electio*, na němž spočívá tíha svobody činitele: volba té nejlepší z možných variant. Zároveň je však pro naše budoucí úvahy zajímavé, že *electio* je důsledek konstitutivního aktu rozumu, totiž určení jedné z variant jako v dané situaci nejlepší. To navozuje otázku týkající se intelektuálního determinismu, podle nějž vůle je determinována k chtění svým rozumem.

Nyní se však zabývejme problémem tzv. *liberum arbitrium*, jež je s *electio* blízce spjato. Někdy je dané sousloví chybně překládáno jako „svoboda vůle“;<sup>36</sup> ve skutečnosti však v Tomášově době nebyl užíván latinský ekvivalent českého „svoboda vůle“ (*voluntas liberta*),<sup>37</sup> nýbrž právě *liberum arbitrium*, což bychom mohli přeložit jako *svoboda rozhodování*.<sup>38</sup> Nicméně i fakticky je zde určitý rozdíl;<sup>39</sup> *liberum arbitrium* a vůle sice jsou reálně totožné, nejedná se o dvě odlišná jsoucna; jinými slovy, *liberum arbitrium skutečně je* – přísně vzato – *vůle*. Ale pouze *nakolik je schopna volit mezi možnostmi*. *liberum arbitrium* lze tudíž ztotožnit spíše než s vůlí právě s *electio*.

Jedná se nám tedy o jakýsi princip vůle; či lépe řečeno princip vůle *jakožto svobodné*. Jinými slovy, „kdo disponuje *liberum arbitrium*, má ve své moci rozhodnutí, zda bude chtít, či nebude chtít, zda bude jednat, či nebude jednat“<sup>40</sup>. *liberum arbitrium* je schopností vůle vybírat mezi alternativami.<sup>41</sup> Tobias Hoffmann a Cyrille Michon uvádějí dvě možná pojetí svobody: širší a užší.<sup>42</sup> Zatímco širší pojetí svobody předpokládá toliko zdroj (*sourcehood*) své činnosti v činiteli, užší předpokládá i možnost *ceteris paribus* (tj. *za naprosto totožných okolností*) volit alternativně. *liberum arbitrium* pak zmínění badatelé ztotožňují s druhým, užším předpokladem svobody.<sup>43</sup> Pojmeme-li tedy svobodu jako reálnou pouze v onom užším smyslu, musíme pro její existenci předpokládat i existenci *liberum arbitrium*. To zmínění badatelé dělají. A kromě interpretace Tomáše, podle níž tak *Doctor communis* činí rovněž, dokonce tvrdí, že pro pravdivou afirmaci existence morálních aktů

<sup>31</sup>K tomu viz Machula – Filip: *Tomismus čtyřadvaceti tezí*, op. cit., s. 175.

<sup>32</sup>To je zvláště patrné u 6. konstitutivního aktu zmiňovaného Gredtem.

<sup>33</sup>Gredt: *Základy*, op. cit., s. 320.

<sup>34</sup>Stump: *Aquinas.*, op. cit., s. 291.

<sup>35</sup>Ibid., s. 287-291.

<sup>36</sup>Tak například viz anglický překlad *Sumy teologické*, q. 83 (online: <<https://isidore.co/aquinas/summa/FP/FP083.html#FPQ83OUTP1>>)

<sup>37</sup>Srov. Jerzy B. Korolec: „Free Will and Free Choice“, in: *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*, op. cit., s. 630.

<sup>38</sup>Kenny: *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 68.

<sup>39</sup>Stump: *Aquinas*, op. cit., s. 294-295.

<sup>40</sup>*STh*, I, q. 83, a. 1, arg. 1.

<sup>41</sup>Ibid., q. 83, a. 4. Srov. Hoffmann – Michon: „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“, op. cit., s. 3-5.

<sup>42</sup>Ibid., s. 2.

<sup>43</sup>Hoffmann – Michon: „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“, op. cit., s. 3-7.



vůbec je *liberum arbitrium* taktéž zapotřebí; níže uvidíme, že přesně to tvrdí tzv. *princip alternativních možností* (PAP, *Principle of Alternate Possibilities*)<sup>44</sup>.

Připojme na závěr následující poznámku: protože je *liberum arbitrium* schopností volit za totožných okolností alternativně a protože je totožné s *electio*, pak i *electio* musí být takovou schopností. Tato problematika bude námětem příštích úvah o tzv. intelektuálním determinismu a principu alternativních možností, už nyní je nicméně důležité upozornit, že právě proto, že *electio* v silném slova smyslu závisí na možnosti volit alternativně, není esenciálním znakem svobody, neboť ne každý svobodný akt je charakteristický tím, že jeho činitel mohl jednat (za totožných okolností) jinak. Jinými slovy, *electio* se nemusí nutně vyskytovat u každého svobodného jednání, nýbrž pouze u toho – existuje-li takové –, které je charakteristické tím, že jeho činitel jej mohl neučinit. To však není pro svobodu nutné.<sup>45</sup>

\*

Abychom věděli, o co se vlastně jedná, hovoříme-li o svobodě, definujme si předběžně svobodný čin jako *čin, který je morálně hodnotitelný*, tj. chvályhodný (*meritum*) či trestuhodný (*demeritum*). Jedná se o nutnou (konceptuální) podmínku označitelnosti aktu jako svobodného, jak uzná snad každý; nemohl-li jednajíc jednat v silném slova smyslu jinak, bylo by absurdní něco mu vytýkat či za něco jej chválit. A naopak pokud činitel za svůj čin nese plnou odpovědnost, je jeho mravně relevantní čin obvykle nějakým způsobem hodnocen (tj. chválen či odsuzován).<sup>46</sup>

Panuje jakási obecná shoda o vztahu provázanosti či závislosti mezi možnostmi soudů o morální kvalitě některých činů a svobodě jejich původce. Těžko bychom například obviňovali kámen z vraždy, pokud svým volným pádem rozrazil někomu lebku. Důvodem je právě onen „volný pád“ – vnitřně neovlivnitelný. Kdyby však byl tento kámen vržen něčí rukou, jevila by se situace poněkud odlišně; byl by totiž vystopovatelný morální aktér. V tom případě jsme pak schopni daného člověka odsoudit, „demeritovat“ jej.<sup>47</sup>

Poměrně často lze i přesto v dnešní době slyšet přesvědčení o materialistickém determinismu neboli fyzikalismu.<sup>48</sup> Jde v podstatě o přesvědčení, jež je napadeno Inwagenovým argumentem: všechny naše skutky jsou predeterminovány současnou (či minulou) fyzikální situací (to je situace, jež je v posledku převoditelná na fyzikální zákony).<sup>49</sup>

Někteří autoři, kteří fyzikalismus (nebo obecněji jakýkoli determinismus) pokládají za nejrozumnější teorii vysvětlující realitu dění ve světě, ale zároveň se nechtějí vzdát přesvědčení o

---

<sup>44</sup>Tento princip hovoří o tom (ve své nejradikálnější podobě, k níž budeme v následujícím referovat – oslabená verze tohoto principu není podle mého soudu kontroverzní a naopak je třeba ji pro svobodu vyžadovat), že pro uznání morální odpovědnosti činitele musí být splněna podmínka, podle níž činitel za naprosto totožných podmínek (*ceteris paribus*) jednal odlišně, než jak fakticky jednal v aktuálním světě. K diskusi PAP viz např. David Peroutka: „Partial Compatibilism: Free Will in the Light of Moral Experience“, in: *Organon F* 28 (2021), s. 1-24.

<sup>45</sup>Stump: *Aquinas*, op. cit., s. 295: „[N]ot every free action has an act of *electio* in the series of acts of will and intellect producing that action. As we saw earlier, when the intellect finds only one acceptable means to an end, then the act of *electio* collapses into the act of consent, precisely because there are not alternatives available for the intellect and the will to act on.“

<sup>46</sup>Tuto předběžnou definici přebírám z článku Lukáše Nováka: „Iracionalita racionálního kompatibilismu. Kritika studie Davida Peroutky“, in: *Studia Neoaristotelica* 13 (2016) / 7, s. 133-134. Podrobněji viz kap. 6.1., heslo „svoboda“.

<sup>47</sup>Peter van Inwagen tuto úvahu převádí do velmi jasné formy: „*Jestliže je determinismus pravdivý, pak jsou naše činy konsekvencemi přírodních zákonů a událostí, které se staly ve vzdálenější minulosti. Avšak my nejsme odpovědní za to, co se dělo před naším narozením, ani nejsme odpovědní za to, jaké jsou přírodní zákony. Tudiž nejsme odpovědní za konsekvence těchto věcí (včetně našich přítomných skutků).*“, Peter van Inwagen: *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press 2002, s. v. (přel. a cit. in: Peroutka: *Tomistická filosofická antropologie*, op. cit., s. 160, ale i v jiných jeho pracích).

<sup>48</sup>Toho si všímá Petr Dvořák a fyzikalistickou vizi reality dokonce nazývá „standardní teorií“, viz Petr Dvořák: *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*, Praha: Togga 2020, s. 9-15.

<sup>49</sup>Srov. Stump: *Aquinas*, op. cit., s. 302-306.

existenci svobody (třeba z toho důvodu, že odmítnutím svobody *eo ipso* odmítáme veškerou mravnost), se musejí vypořádat s problémy, jež vznikají afirmací svobody tam, kde je vše v područí plně deterministických a neosobních zákonů. Snaha ukázat, že tyto problémy jsou pozitivně řešitelné, se nazývá *kompatibilismem* (konkrétně jde v této situaci o kompatibilismus fyzikalistický). Je zřejmé, že kompatibilistická definice svobody bude širší než inkompatibilistická: Podle inkompatibilismu totiž svobodu s determinismem sloučit nelze. Obě strany nicméně akceptují výše „predefinovanou“ svobodu jako schopnost nést morální odpovědnost.

V následujícím se podíváme, jak nastíněný problém řeší Tomáš Akvinský; rozsáhlé diskuse na téma svobody obsahující některé zajímavé momenty i z hlediska našeho tématu se v současnosti vedou v rámci analytické filosofie. V některých bodech se proto inspiroji tímto filosofickým proudem; např. analytická terminologie může být pro nás velmi užitečná.<sup>50</sup>

Přítomný text chce mimo cíle zmíněné v úvodu ukázat, že, jak je v sekundární literatuře často slýcháno, Tomáš není pouze jakousi „muzeální archiválií“, nýbrž myslitelem živým i dnes, schopným reálné argumentace a inspirace i v kontextu aktuálních problémů. Jak tvrdí anglický teolog přelomu 16. a 17. století Robert Sanderson (1587 – 1663), „...jeden Scotus<sup>51</sup> nebo Tomáš snadno a úspěšně vyřeší obtížné námitky krátkým barbarstvím<sup>52</sup> než sto Ciceronů a Lipsiů na tolika stránkách.“<sup>53</sup> Či slovy současného amerického (analytického!) filosofa Anthony Kennyho lze říci: „pro nás, kteří nejsme génii, jedinou cestou k porozumění filosofii je přiblížit se myšlení některých velkých filosofů minulosti“<sup>54</sup> – jak je zřejmé z názvu knihy, Kennyho slova náležejí právě Tomášovi. Takovým velkým filosofem minulosti totiž Tomáš bezpochyby je.

### 3 TOMISTICKÉ ARGUMENTY PRO SVOBODU ČLOVĚKA

V sekundární literatuře týkající se našeho tématu bývají často opomíjeny argumenty pro samotnou existenci svobody; výklad se mnohdy redukuje na pouhou konstataci „*jak*“; a zapomíná se na „*že*“. Na takové „*jak*“ jsme se soustředili doposud. Není však zatím známo, proč bychom provedené výklady měli přijmout jako pravdivé; jinými slovy, není dosud zřejmé, že člověk je *skutečně svobodný*. Této problematice jsou věnovány následující stránky, na nichž předkládám celkem tři argumenty, které se zakládají na Tomášově textu z 83. kvestie první části *Sumy teologické*:

„Člověk se svobodně rozhoduje, neboť jinak by byly rady, napomínání, příkazy, zákazy, odměny i tresty zbytečné. Pro vyjasnění je třeba uvážit, že některá jsoucna jsou činná bez soudu, např. kámen, který padá dolů. Tak je tomu u jsoucnen, u nichž není poznání. Některá jsoucna jsou však činná na základě soudu, ale nikoli soudu svobodného. Jedná se o zvířata. Ovce, která vidí vlka, totiž soudí přirozeným a nikoli svobodným soudem, že je třeba utéci. Soudí pak nikoli díky srovnávání, ale díky přirozenému instinktu. Podobně je tomu i u jiných soudů zvířat. Avšak člověk je činný na základě

---

<sup>50</sup>Fakt, že snaha o kompilaci scholastické a analytické filosofie není zcela pomýlená, dokládá existence tzv. „analytického tomismu“ či též obecněji „analytické scholastiky“; intencí těchto směrů je právě propojování filosofického programu scholastiků s programem dnešní analytické filosofie, což z hlediska našeho tématu není vůbec bez zajímavosti.

<sup>51</sup>Jan Duns Scotus (1266-1308) byl významným scholastickým teologem a filosofem františkánského řádu, jedním z nevlivnějších filosofů vrcholné scholastiky; na jeho myšlenkový odkaz navazuje tradice tzv. scotismu (ten se realizuje většinou v rámci františkánského řádu), který byl spolu s tomismem (většinou v rámci dominikánského řádu) a později suarezianismem (většinou v rámci jezuitského řádu) co do filosofie nejdůležitější scholastickou školou. K životopisným údajům a celkovému charakteru filosofie této osoby viz Stanislav Sousedík: *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989.

<sup>52</sup>Citát je úryvkem polemického textu vůči tehdejšími humanistickým tendencím odsuzovat scholastické intelektuální metody (jako například *disputace*); humanisté je nazývali barbarstvím.

<sup>53</sup>Cit. in: Lukáš Kotala: *Novověká ústní disputace*, Praha: Krystal OP 2014, s. 117.

<sup>54</sup>Kenny: *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 13.

soudu, neboť soudí poznávací silou, že před něčím je třeba prchnout nebo že něco je třeba následovat. Avšak protože tento soud nevychází z přirozeného instinktu u konkrétního jednání, ale z jakéhosi srovnávání rozumu, jedná na základě svobodného soudu a může se obrátit k různým možnostem. V nahodilých věcech má totiž rozum otevřenou cestu k protichůdným možnostem, jak je to zjevné u dialektických sylogismů a rétorických přesvědčování. Konkrétní jednání jsou však nahodilá, a proto se při nich rozum vztahuje k různým možnostem a není determinován k jedné možnosti. A proto je nutnost svobodného rozhodování dána tím, že je člověk rozumovou bytostí.<sup>55</sup>

Předložený citát má několik zajímavých aspektů. Tak například rozlišení činitelů na svobodné a nesvobodné podle toho, zda jsou schopni soudit či nikoli: kámen není schopen žádného soudu, ač je schopen akce (pádu), zvíře je pro aktualizaci akce schopno soudu, nikoli však rozumového – na rozdíl od člověka, který jediný je svobodný právě z důvodu své rozumovosti. Vidíme, že svobodu nelze založit na spontaneitě, kterou disponuje i zvíře, ale právě na racionalitě čili *intelektovosti* příslušného činitele.<sup>56</sup>

Z citované pasáže čerpá pozdější tomistická tradice a rozlišuje celkem tři argumenty pro svobodu člověka: 1) „aposteriorní“, 2) „nepřímý“ a 3) „apriorní“. Podívejme se na ně postupně.

### 3.1 Aposteriorní argument

„Každý člověk si uvědomuje, že mnohé chce tak, že by to také chtít nemusel nebo že by to mohl chtít jinak. Toto svědectví je zcela věrohodné, neboť se týká bezprostředních dat vědomí.“<sup>57</sup>

Předností tohoto argumentu je jeho jednoduchost a srozumitelnost. Jeho nedostatkem naopak je nízká přesvědčivost. Přestože Gredt hovoří o naprosté věrohodnosti argumentu,<sup>58</sup> nelze s ním asi plně souhlasit. Zejména je diskutabilní věrohodnost bezprostředních dat vědomí – tu by snad bylo možné nějakým způsobem prokázat; tím by však argument ztratil svou přednost jednoduchosti. Muselo by se však navíc dokazovat, že co se týče našeho vědomí o alternativních možnostech, jedná se skutečně o „bezprostřední datum vědomí“. Jinými slovy, i kdybychom dokázali, že datum tohoto typu je neomylné, nic bychom nezískali ohledně faktu, zda naše vědomí vlastní svobody takové datum skutečně je. To lze dokazovat těžko, odpůrce svobody vůle bude hájit, že se může stejně dobře jednat o iluzi. Nikoli mimo relevanci je i problém posthypnotického rozkazu<sup>59</sup> apod.

Pravý determinista (hovořím o deterministovi „fyzikalistického“ typu) by navíc argumentoval tím, že i naše vědomí alternativních možností je zapříčiněno nějakou externí determinantou, a tudíž nemá dostatečnou referenční hodnotu. To však Gredt nezohledňuje, a tak se dopouští argumentační chyby zvané *petitio principii*; předpokládá to, co chce dokázat.

### 3.2 Nepřímý argument

„Nepřímý“ argument zní takto:

„Svoboda lidské vůle vysvítá rovněž nepřímo, z nepřípustných důsledků opačné nauky. Determinismus ničí veškerou mravnost, každou zásluhu i provinění.“<sup>60</sup>

Nebo slovy svatého Tomáše:

„Odměna či trest totiž nenáleží nikomu, kdo nemá svobodné rozhodování.“<sup>61</sup>

<sup>55</sup>*STh*, I, q. 83, a. 1, co. (překlad Machula: „Výklad čtyřiaadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 193.)

<sup>56</sup>Což lze uvést jako argument proti klasickým apologiím svobodné vůle z fyzikalisticko-kompatibilistických pozic „tradičních“ empiriků jako byli John Locke či David Hume. Srov. David Peroutka: „Racionální kompatibilismus“, in: *Studia Neoaristotelica* 12 (2015) / 3, s. xxvi-xxix; idem: „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi“, op. cit., s. 48-57.

<sup>57</sup>Gredt: *Základy*, op. cit., s. 312.

<sup>58</sup>Loc. cit.

<sup>59</sup>K tomu srov. Tomáš Machula: „Téma ‚duše‘ u Tomáše a v tomistické filosofii“, in: Milan Nakonečný – Tomáš Machula – Jan Samohýl: *Česká tomistická psychologie. Historie a perspektivy*, Praha: Triton 2009, s. 375-376.

<sup>60</sup>Gredt: *Základy*, op. cit., s. 312.

<sup>61</sup>*QDV*, q. 5, a. 6, co; srov. *STh*, I, q. 83, a. 1, co. (první část Tomášova citátu).

Rovněž tento argument disponuje značnou jasností a stručností. Jeho přesvědčovací síla je veliká; úplná destrukce morálky není vůbec nepodstatnou záležitostí. Nicméně ačkoli je pravdou, že řada lidí tento argument připustí a raději člověku přizná alespoň nějaký stupeň svobody, než aby jej docela „zezvířečtili“, nejedná se o nezvratný argument. V tuto chvíli determinista může destrukci morálky jednoduše připustit a na vnitřní logice jeho teze jako takové se nic nezmění.<sup>62</sup>

### 3.3 Apriorní argument

Jedná se o argument z předkládaných tří zdaleka nejkompexnější. Zní následovně:

„Apriorní důkaz svobody vůle vychází z indiferentnosti (nedeterminovanosti, nevynezenosti) praktického soudu rozumu (*iudicium practicum*). Ten je totiž formálním a bezprostředním principem svobody vůle. Vůle je snaživost, která vychází z praktického rozumového poznání, a to je indiferentní (nedeterminované). Proto musí být indiferentní (nedeterminované), tj. svobodné, i samo toto snažení, neboť to, co pochází od nějakého principu, musí tomuto principu odpovídat.“<sup>63</sup>

Předložený citát si zřejmě žádá vysvětlení. Praktický soud rozumu je rozumové poznání aplikované na konkrétní situaci. Ví-li například obecně, že zabít ze vzteku je špatné, pak mohou skrze praktický soud rozumu poznat, že bych neměl ze vzteku učinit takový skutek, který by vedl ke smrti člověka sedícího vedle mne; a to skrze sylogismus (P1: Zabít člověka ze vzteku je špatné; P2: Tento tvor je člověk; *ergo* atd.). To, že zabít je špatné, mohou vyvodit z vědomí bonity života, což je jedním z prvních principů praktického rozumu.<sup>64</sup> V tomto ohledu lidský intelekt není indiferentní, nýbrž naopak je vymezen – a to právě těmito principy. Nicméně čím více se aplikace těchto principů oddaluje svému abstraktnímu základu, tj. „věčnému zákonu“<sup>65</sup> a přibližuje se konkrétním okolnostem, je identifikace toho, co je v dané situaci dobré, stále složitější (např. je v našem příkladu zabití člověka třeba rozpoznat, kdy jedním ze vzteku a kdy ne, či dokonce kdy se jedná o lidskou osobu a kdy ne – a zjistím-li, že nejedním ze vzteku, je třeba si uvědomit, že vztek není jedinou relevantní podmínkou apod.). V praxi totiž každou věc nahlížíme, z důvodu nedokonalosti našeho současného kognitivního stavu, jako *v nějakém ohledu dobrou, a v nějakém špatnou*. A protože nejzákladnější princip praktického rozumu zní takto: „dobro je nutno konat a o něj usilovat a zlo je nutno se vyvarovat“<sup>66</sup>, spadá v nějakém ohledu pod tento princip vše; vše je *v nějakém ohledu dobré*; a o to, co je dobré, je třeba usilovat – *ergo* indiferentnost praktického rozumu plyne z toho, že *o vše lze legitimním způsobem usilovat*. To je základem předkládaného argumentu.

Jeho kritiku si ponechme až na čtvrtou kapitolu, kde se budu věnovat kritice Tomášova konceptu svobody obecněji. Je ovšem nutno říci předem, že považuji právě vyložený argument za nedostatečný a jak uvidíme v následujícím Apendixu, je dokonce kruhový.

### APENDIX: Důkaz lidské svobody podle Jiřího Fuchse

Co pro nás z právě učiněného výkladu plyne? Znamená to, že všechny pokusy o důkaz svobody člověka selhaly, a tudíž je třeba rezignovat na snahy o prokázání její existence? Viděli jsme totiž, že „aposteriorní“ důkaz je neplatný kvůli argumentační chybě *petitio principii*. Argument „nepřímý“, apelující na lidské morální vědomí, je sice silný, nikoli však průkazný. A konečně, „apriorní“ argument se též jeví jako problematický, jak ještě uvidíme.

Domnívám se nicméně, že není ještě vše ztraceno a že průkazný důkaz svobody existuje. Formuloval jej poměrně nedávno český aristotelsko – tomisticky inspirovaný filosof Jiří Fuchs. Ani

<sup>62</sup>Viz Machula: „Téma ‚duše‘ u Tomáše a v tomistické filosofii“, op. cit., s. 376.

<sup>63</sup>Gredt: *Základy*, op. cit., s. 312; srov. *STh*, I, q. 83, a. 1, co. (druhá část Tomášova citátu).

<sup>64</sup>K tématu přirozeného zákona a praktickému rozumu podrobněji viz Václav Němec: „Přirozený zákon podle Tomáše Akvinského“, in: Ladislav Chvátal – Vít Hušek (eds.): „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti, Brno: CDK 2008, s. 135-155; Martina V. Štěpínová: „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského. Úvodní studie“, in: Tomáš Akvinský: *O pravdě, O myslí*, Praha: Krystal OP 2003, s. 62-72; *STh* I-II, q. 94.

<sup>65</sup>Němec: „Přirozený zákon podle Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 138.

<sup>66</sup>*STh*, I-II, q. 94, a. 2, co. (překlad Karel Šprunk in: *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*, op. cit., s. 59); srov. Němec: „Přirozený zákon podle Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 142.

on není plně spokojen s tradičními argumenty pro svobodu a své kritice podrobuje i Tomášův argument, který Gredt nazývá jako „apriorní“. Říká: Když Tomáš zakládá svobodu na indiferentnosti praktického soudu rozumu, dopouští se logického kruhu (*petitio principii*); reálná indiference praktického soudu rozumu je u něho totiž předpokládána, zatímco má být dokazována.<sup>67</sup>

Fuchsův vlastní argument pro svobodu pak zní následovně:

„Možnost poznání pravdy je neprominutelnou podmínkou všech negativistů. Determinista<sup>68</sup> však svým popřením svobody tuto možnost vylučuje a tím se vyvrací. Jsme-li totiž k myšlenkovým postojům určení iracionální determinantou, pak nejsme schopni poznat, že soud, který je obsažen v „přikázaném“ myšlenkovém postoji, je pravdivý“<sup>69</sup>

Předložený argument – jako každý jiný – hovoří samozřejmě toliko o *principiální* svobodě člověka – nikoli „*fakticko – konkrétní*“. Jinými slovy, nedokazuje, že právě v tuto chvíli „jsem svobodný“; z přirozené inklinace intelektu však lze usuzovat na specifické *proprium* principiálně inherující v každé rozumové substanci (tedy i v člověku). Z toho lze vyvodit, že člověk je svobodou *přirozeně nadán*. To je pak vodítkem Fuchsova argumentu: Z toho, že je nějaké jsoucno principiálně schopno soudit pravdivě, se vyvozuje, že je svobodné, neboť kdyby nebylo nadáno svobodou, nemělo by ani schopnost takového racionálně – reflexivního náhledu. Jakmile totiž něco tvrdím, tvrdím to s nárokem na pravdivost (či alespoň její možnost) mého tvrzení<sup>70</sup> – pokud ale nejsem *principiálně svobodný*, nemám prostředky k tomu, abych kognitivně-reflexivním úkonem prokázal pravdivost svého rozumového náhledu. Proč? Protože každý reflexivní úkon je opět nesvobodný, a tudíž nemá dostatečnou referenční hodnotu (není důvod, abych považoval za pravdivé to, co je mi jako pravdivé předkládáno či „diktováno“ jakousi z mého hlediska neosobní determinační silou). Tímto reflexivním regresem bychom museli bez užitku postupovat *ad infinitum*.

Stále tu však zůstává jeden nevyřešený problém, a to problém determinismu – funguje naše universum deterministicky, či nikoli? A pokud ano, jak je tento mechanismus slučitelný se svobodou, jejíž existence snad právě byla dostatečně zajištěna?<sup>71</sup> Ačkoli byly nyní představeny argumenty pro existenci svobody (a udány její podmínky), je vhodné diskutovat tento závěr se zastánci pozic opačných (tj. s deterministy, kteří neuznávají existenci lidské svobody, a hlavně pak s těmi, kteří uznávají jak svobodu, tak determinismus). Tím už se Fuchs nezabývá; vraťme se proto k Tomášovi.

---

<sup>67</sup>Jiří Fuchs: *Filosofie 5. Problém duše*, Praha: Krystal OP 1999, s. 48-52.

<sup>68</sup>Zde má Fuchs, jak je z kontextu zřejmé, na mysli inkompatibilistického a pravděpodobně materialistického – či obecně univerzálního (k rozlišení viz níže) – deterministu.

<sup>69</sup>Ibid., s. 54. Srov. též Jiří Fuchs: *Člověk bez duše, život bez smyslu. Systematický kurz filosofické antropologie*, Praha: Academia Bohemica 2016, s. 241-243; Jiří Fuchs: *Filosofie 7. Předpoklady nerelativizované etiky*, Praha: Krystal OP 2007, s. 114-117.

<sup>70</sup>K tomu detailněji viz Jiří Fuchs: *Filosofie 2. Kritický problém pravdy*, Praha: Krystal OP 1995, s. zejména s. 55-71; Jiří Fuchs: *Iluze skeptiků. Systematický kurz noetiky*, Praha: Academia Bohemica 2015, s. zejména 79-120.

<sup>71</sup>Dané téma bylo vzhledem k jeho komplexnosti probráno velice stručným způsobem, protože se přímo nejedná o námět této práce. Pro hlubší uchopení by měl čtenář, má-li zájem, detailněji studovat Fuchsovy knihy.

## **DRUHÁ ČÁST: DETERMINISMUS**

Od Aristotela<sup>72</sup> přejímá Tomáš dělení příčin do čtyř základních skupin,<sup>73</sup> které lze dále kategorizovat do skupin dvou: příčin vnitřních a vnějších.<sup>74</sup> Mezi vnitřní patří *causa* formální a materiální; mezi vnější pak finální (účelová) a eficientní (účinná). Formální a materiální příčiny se nazývají vnitřními, protože se jedná o hylemorfické<sup>75</sup> konstitutivní principy materiální substance. Finální a eficientní příčiny jsou vnější, neboť na objekt své činnosti působí „zvnějšku“: ani cíl, ani eficientně působící činitel se nerealizují uvnitř hýbaného objektu.<sup>76</sup>

V návaznosti na toto rozlišení určuje Tomáš čtyři možné způsoby, jak může být někdo (či něco) k něčemu nucen(o): materiálně, formálně, finálně a eficientně. Příkladem *materiální* nutnosti je, když „vše, co je složeno z protikladů, musí nutně zaniknout“. Příkladem *formálního* donucení je trojúhelník, když k tomu, aby byl trojúhelníkem, *musí* (je k tomu „nucen“) mít tři úhly rovné dvěma pravým. Toto jsou nutnosti způsobené vnitřními principy, a proto jsou nutné naprosto, řekněme *logicky*. Dále je něco nutné z hlediska *finality* tehdy, když nutně směřuje k nějakému cíli, anebo když bez něčeho nemůže potřebného cíle dosáhnout, jako je k životu potřebný pokrm a k cestování kůň. Nakonec je tu nutnost *eficientní*, a to je například taková nutnost, jako když někdo někoho nutí násilím k jednání takovým způsobem, který činiteli nepřipouští možnost jednat jinak.<sup>77</sup>

Které ze zmíněných typů nutnosti kolidují se svobodou? Už jsme výše zmínili dvě možná pojetí svobody: širší a užší (tj. *liberum arbitrium*). Zatímco širší pojetí označuje za svobodný každý akt, který pochází z vůle činitele jakožto zdroje, užší pojetí vyžaduje navíc i za totožných podmínek (*ceteris paribus*) možnost jednat alternativně. Užijeme-li pro svobodu širšího vymezení, je se svobodou slučitelná každá z řečených příčin, kromě eficientní. Užijeme-li však vymezení užšího, je se svobodou slučitelná pouze kauzalita finální – a to v tom smyslu, že ačkoli pro cestování potřebuji koně, zůstávám svobodný v samotném rozhodnutí, *zda* budu cestovat; stejně tak pro překročení oceánu potřebuji loď, a v tomto smyslu se jedná o nutnost. Nikdo mne však nenutí (jsem-li skutečně svobodný) oceán skutečně překročit a hlavně – nikdo mi neříká, *jak* jej překročím.<sup>78</sup>

<sup>72</sup>Srov. Aristotelés: *Fyzika* II, 3 (194b15-195b30); *Metafyzika* V, 1-2 (1013a-1014a).

<sup>73</sup>K rozlišení čtyř druhů příčin viz Josef de Vries: heslo „Příčina“, in: *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Petr Rezek 1998 (z německého originálu *Grundbegriffe der Scholastik* přeložili Martin Pokorný – Tereza Saxlová), s. 82-84. K Tomášovu pojetí kauzality stručně viz Tomáš Machula: „Filosofické aspekty nauky o stvoření“, in: Tomáš Akvinský: *O stvoření*, Praha: Krystal OP 2008, s. 3-10. Monografií k tématu eficientní příčiny je Tomáš Machula: *Causa efficiens. Příčina účinná a princip kauzality mezi realismem a redukcionismem*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2009.

<sup>74</sup>Srov. *DPN* III, 9, český překlad in: Tomáš Akvinský: „O principech přirozenosti“, in: *Studia Neoaristotelica* 7 (2010) / 2, s. 183-196 (překlad, poznámky a úvod Daniel Heider); srov. Hoffmann – Michon: „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“, op. cit., s. 3-4.

<sup>75</sup>Hylemorfismus je teorie pocházející od Aristotela, která byla ve scholastickém středověku Tomášovy doby více či méně přijímána. Podle hylemorfismu se materiální substance skládá ze dvou „principů“ či „aspektů“ (v této souvislosti se mezi scholastiky vedou spory o tom, zda jsou hylemorfické principy jsoucný, či nikoli – podle Tomáše nikoli), materie a formy (*hylé* a *morfé*). Substance pak vzniká *in-formací* první materie substanciální formou. Pro systematický výklad viz např. Tomáš Machula: „Problémy hylemorfismu“, in: *Studia neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 26-37; Tomáš Machula: *Filosofie přírody*, Praha: Krystal OP 2007, s. 30-39; idem: „Výklad čtyřadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 137-145; pro výklad Tomášova stanoviska viz např. David Svoboda: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha: Krystal OP 2012, s. 106-115. Co se týče vztahu hylemorfismu k moderní přírodovědě o člověku, viz Peter Volek: „Die Lehre des Thomas von Aquin über die Entstehung des Menschen“, in: *Studia Neoaristotelica* 7 (2010) / 1, s. 49-68; ohledně vztahu hylemorfismu ke svobodě viz idem: „Hylomorphism as a Solution for Freedom and for Personal Identity“, op. cit.

<sup>76</sup>Klasicky se problematika čtyř druhů příčin explikuje na příkladu tvorby sochy. *Materiální* příčinou je zde *kámen* (materál), z něž se socha vytesává; *formální* příčina je tvar, který socha získává *in-formací* kamene; *eficientní* příčina je sochař, respektive sochařův *nástroj*, který sochu opracovává; *finální* příčina je *cíl*, s kterým sochař sochu vytváří, například *udělat někomu radost*.

<sup>77</sup>*STh*, I, q. 82, a. 1, co.

<sup>78</sup>Hoffmann – Michon: „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“, op. cit., s. 4. Problematika slučitelnosti determinace finální příčinou se svobodou bude podrobněji diskutována v kapitole 6.

Rozdělme nyní determinismus do tří tematických částí, jimž se v následujícím budeme věnovat:<sup>79</sup> 1) fyzikalistického (fyzikalismus), 2) teologického (teologismus) a 3) intelektuálního (intelektualismus) Podívejme se na řečené deterministické koncepce postupně.

## 4 FYZIKALISTICKÝ DETERMINISMUS

Fyzikalismus je podle Akvinského v zásadním rozporu s možností lidské svobody. V tomto smyslu je tedy přesvědčeným inkompatibilistou. Vůle podle jeho mínění ze své přirozenosti nemůže být nucena, je totiž samotným subjektem a principem svobody, a jakmile je vůle k čemukoli nucena externím činitelem, nejedná se už o ve vlastním slova smyslu akt vůle, nýbrž spíše o akt onoho externího činitele:

„Avšak vůli nemůže být činěno násilí co do samotného jejího vlastního aktu. Důvodem je, že akt vůle není ničím jiným než inklinací vycházející z vnitřního poznávacího principu... Co je však nucené nebo násilné, pochází z principu vnějšího. Se samotným pojmem volního aktu je tudíž neslučitelné, aby byl nucený nebo násilný...<sup>80</sup> [Č]lověk může být přinucen silou: je však neslučitelné se samotným pojmem násilí, že by byl nucen vlastní vůlí“<sup>81</sup>

Jak je však možné tuto tezi obhájit? Je přece pravdou, že člověk je materiální bytostí (*živočich* rozumový), a zároveň se zdá, že co se týče hmoty a materiálního světa, platí v této sféře plně fyzikalistické zákony! S tímto problémem bude nyní třeba se vypořádat. Nejprve se podíváme na problém platnosti fyzikalismu v přírodě podle Aristotela a Tomáše. Dále si ukážeme, z jakého důvodu se fyzikalismus netýká mohutností rozumové duše, rozumu a vůle.

### 4.1 Lidská svoboda a indeterminismus podle Tomáše a Aristotela

Fyzikalismus lze vyjádřit následujícím způsobem:<sup>82</sup>

**Premisa 1:** Cokoli se stane, má hmotnou příčinu.

**Premisa 2:** Je nutné, že vyskytne-li se příčina, bude následovat účinek.

**Konkluze:** Vše, co se děje, děje se s fyzikální nutností.

Podle tohoto jednoduchého argumentu je budoucnost stejným způsobem nutná a „uzavřená“ jako přítomnost či minulost. Vyskytne-li se totiž nějaká příčina, pak už jde o určitý děj (děj výskytu) a ten podléhá zákonům první premisy. Tento argument lze též vyjádřit následovně. Přítomnost (resp. budoucnost) je konjunkcí minulosti (či přítomnosti) a přírodních zákonů. Protože však nejsme žádným způsobem schopni ovlivnit minulost (resp. přítomnost) ani platnost přírodních zákonů, nejsme schopni ovlivnit budoucnost.<sup>83</sup>

Protože však s konkluzí dle Aristotela – a Tomáše – nelze souhlasit, spočívá na nich tíha vyvracení předloženého argumentu. Přitom lze postupovat dvěma způsoby: buď poukazem na 1) „formální“, anebo 2) „materiální“ defekt předloženého argumentu. Tedy buď 1) konkluze nevyplývá z premis, anebo 2) alespoň jedna z užitých premis je nepravdivá (přičemž může platit obojí). Formálně se však zdá být argument správný. Aristotelés tedy postupuje druhým ze zmíněných způsobů, a to tak,

<sup>79</sup>Fakticky obdobně dělí determinismus Dominik Pecka, tomistický filosof dvacátého století. Konkrétně užívá termínů 1) *fysický determinismus*, a ten dělí na a) *fatalistický*, b) *materialistický* a c) *pantheistický*; 2) *psychický determinismus*, který dělí na a) *intelektuální* a b) *mechanický*; 3) *teologický determinismus*. Viz Dominik Pecka: *Člověk. Filosofická antropologie. II. díl*, Řím: Křesťanská akademie v Římě 1971, s. 212-216.

<sup>80</sup>Potud překlad Peroutka: „Svoboda vůle podle Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 76-77, mírně upraveno.

<sup>81</sup>*STh* I-II, q. 6, a. 4, co.: „[A] man may be dragged by force: but it is contrary to the very notion of violence, that he be dragged of his own will.“

<sup>82</sup>Následující výklad do značné míry čerpá z Petr Dvořák: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“, in: *Studia Neoaristotelica* 5 (2008) / 2, s. zejména 185-192.

<sup>83</sup>Srov. Petr Dvořák: „Freedom and Necessity“, in: *Studia Neoaristotelica* 4 (2007) / 2, s. 173-184; viz též již výše citovaná slova P. van Inwagena.



že odmítá *obě* předložené premisy. Jako první odmítá Premisu 1: není pravda, že cokoli se děje, má, v pravém slova smyslu, příčinu.

### **Premisa 1:**

K tomu dochází Aristotelés tak, že rozlišuje *per se* a *per accidens* příčiny. To náš Stagirita explikuje na krátkém příběhu ve 3. kapitole 6. knihy *Metafyziky*: Člověk pojedl pálivé jídlo, což způsobilo jeho žízeň. Protože měl žízeň, vyšel z domu, aby se napil ve studni, a to vedlo k jeho smrti.<sup>84</sup> U studně se totiž setkal se skupinou lupičů, kteří jej zabili.<sup>85</sup> To, že člověk pojedl pálivé jídlo, je, jak zřejmo, příčinou jeho smrti. Kdyby se však jednalo o opravdovou, dostatečnou (*per se*) příčinu, pak by platilo, že každý, kdo pojí pálivé jídlo, nutně zemře násilnou smrtí. Je však zřejmé, že to není pravda.

Přítomný problém řeší právě distinkce mezi *per se* a *per accidens* příčinou. Co se týče pojetí pálivého jídla v Aristotelově příběhu, nejedná se o příčinu smrti *per se*, protože není pravdou, že jakmile je dána příčina, bezprostředně následuje účinek (není pravdou, že kdokoli pojí pálivé jídlo, zemře rukou lupičů). Jedná se nám tedy o tzv. příčinu *per accidens*. Ta záleží v tom, že ačkoli je dána nějaká příčina (pojetí pálivého jídla), není logicky rozporné, aby následoval jiný účinek, než jaký *de re* následoval. Na tomto principu fungují např. pasti na zvířata: zvíře jde za potravou s přímou vidinou zahnání hladu (zachování života), a tedy by se dalo očekávat, že účinkem tohoto jednání bude reálné dosažení intendovaného cíle (zahnání hladu a sekundárně zachování života). Ve skutečnosti se však zvíře chytí do pasti a následně je zabito pytlákem. Reálný účinek je tudíž zcela opačný vůči tomu, který „měl“ následovat (tj. za situace, v níž by žádná past nebyla). Lze říci, že *per se* účinkem snahy o zachování života (snahy o požití stravy) je skutečné zachování života (skutečné požití stravy) – nelze však vyloučit takový akcidentální souběh událostí, který vede k pravému opaku (sklapanutí pasti a následné smrti). *Per se* příčinou smrti zvířete je pytlák; *per accidens* příčinou je však zvíře samo (kdyby nebylo šlo za jídlem, nebylo by se chytilo do pasti).

Ale vraťme se k Aristotelovu příběhu. To, že člověk od svého domu došel ke studni, skutečně je *per se* kauzální řetězec; a stejně tak to, jak se ocitla u studně i skupina lupičů – rovněž skrze *per se* kauzální řetězec. Co však není *per se* kauzální řetězec, je, že se tyto činitele vzájemně setkali; bez plánu, bez finální příčiny. Ba co více: Podle Aristotela u jsoucna *per accidens* neabsentuje pouze finální příčina, ale dokonce i v pravém slova smyslu příčina eficientní. Jsoucno *per accidens* totiž postrádá dostatečnou jednotu, je „ontologicky slabší“<sup>86</sup>. Jenomže právě příčiny produkují toliko pravé účinky – pročť jsoucno *per accidens* nemá pravou příčinu.

To znamená, že existují kauzální řady, jež nejsou zpětně monitorovatelné až k okamžiku vzniku světa; existují kauzální řady, které vznikají *ex novo*; a jsou to právě ty kauzální řady, které pramení v nějakém jsoucnu *per accidens*. Jsoucnu, jež není výsledkem *per se* kauzálního řetězce (*proper causal chain*), nýbrž vzniká *ex novo*, náhodným souběhem příčin jiných, které už ovšem „*proper*“ či *per se* jsou.

Premisa 1 je tak přinejmenším zpochybněna; není totiž jisté, zda hovoří toliko o *per se* příčinách, či do svého termínu „příčina“ zahrnuje i příčiny *per accidens*.

<sup>84</sup>Aristotelés: *Metafyzika* VI, 3, 1027a35-1027-b6 (překlad Antonín Kříž v Aristotelés: *Metafyzika*, Praha: Rezek 2021): „Tedy ten a ten zemře nemocí nebo násilím, vyjde-li ven; vyjde, má-li žízeň; a ta se dostaví, stane-li se opět něco jiného. A tak se dojde k tomu, co je nyní, nebo k něčemu, co se již stalo. Například má-li ten a ten žízeň; žízeň však má, požije-li něco ostrého; to se pak buď stane, nebo nestane. A tak nutně zemře, nebo nezemře.“

<sup>85</sup>O zlodějích v citovaném Aristotelově úryvku není řeč. Zdá se, že tuto inovaci zavedl ve svém komentáři až Tomáš Akvinský: „If every effect has some proper cause from which it follows of necessity, then this man must die of necessity, either from illness or violence, if he leaves the house. For his leaving the house is found to be the cause of his death by either violence (for example, if on leaving the house he is discovered by robbers and is killed), or illness (for example, if on leaving the house because he is hot he contracts a fever and dies).“, *Sententia super VI Metaphysicam* (dále *In VI Met.*), lect. 3, n. 1197.

<sup>86</sup>Srov. *STh* I, q. 79, a. 9, ad. 3; Dvořák: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“, op. cit., s. 88: „[A]nd so are [tj. akcidentální jsoucna] ontologically weakses“.

## Premisa 2:

Jak je to s druhou premisou? Její nepravdivost se dokazuje podobným způsobem jako nepravdivost premisy první. Protože jsoucno *per accidens* není „správným způsobem“ kauzálně zapříčiněno, není pravda, že je-li dána příčina (muž snědl pálivé jídlo), vyplyne nutně i účinek (muž umírá násilnou smrtí). Tomáš dává příklad ohně.<sup>87</sup> Když oheň hoří, nutně (*per se*) spaluje dřevo; to znamená – podle druhé premisy –, že dřevo musí být nutně spáleno, neboť je dána příčina – oheň. To však Tomáš popírá; zalijeme-li oheň vodou, pak dřevo neshoří, a tudíž není pravda, že „je nutné, že vyskytne-li se příčina, bude následovat účinek.“

Dvořák v této souvislosti cituje Richarda Sorabjiho,<sup>88</sup> který s Aristotelovým argumentem – podle mého soudu oprávněně – plně nesouhlasí. Tomáš a Aristotelés mají sice pravdu v tom, že pojetí pálivého jídla neimplikuje smrt násilného charakteru; a v tomto smyslu se o „pravou příčinu“ skutečně nejedná. Jenomže pokud jako pravou příčinu pojmem soubor příčin (tj. jak žízeň v ten a ten čas, tak rozhodnutí zlodějů jít v ten a ten čas ke studni), pak účinek plyne nutně. Nelze dle mého přesvědčení souhlasit s tím, že by fakt zabití tohoto člověka bylo možno vystopovat už při vzniku světa; naopak člověk, který měl žízeň, *byl svobodný* ve své volbě jít, resp. nejít ke studni a v dalších svých aktech, a stejně tak svobodní co do zabití (a jejich dalších aktů), resp. nezabití člověka byli zmínění zloději. To nicméně nemění nic na tom, že jsou-li dány dostatečné kauzální podmínky pro produkci účinku, bude tento účinek produkován (dokonce *nutně* produkován).

Sám Tomáš Akvinský si tuto skutečnost uvědomuje;<sup>89</sup> zatímco z partikulárního hlediska se nám určitý jev může zdát jako náhodný, z roviny univerzální jej lze nahlédnout jako nenáhodný, zapříčiněný ontologicky dostatečným (*per se*) způsobem.<sup>90</sup> V obecnějším pohledu můžeme totiž vidět nějaké „vyšší příčiny“, které způsobily dané jevy, které se z hlediska „nižších příčin“ zdají nevysvětlitelné.<sup>91</sup>

Ačkoli tedy Tomáš pojem náhody ve smyslu „ontologické nedokonalosti“ uchovává,<sup>92</sup> přesto mu přisuzuje určitý statut jsoucnosti a tedy uspořádanosti, protože stvořenosti Bohem.<sup>93</sup> Podle Tomáše je totiž skutečně *každé* jsoucno stvořeno Bohem.<sup>94</sup> Neexistuje tedy nic jako absolutní nahodilost, i věc nahodilá má v sobě nějaký rys nutnosti.<sup>95</sup>

Shrnutím: Z partikulárního hlediska se nám mnoho věcí může jevit jako nahodilých, avšak z univerzálnějšího pohledu vidíme, že přítomné dění dává dobrý smysl. (Z pohledu zvířete je náhoda, že padlo do pasti; ale zaujmeme-li univerzálnější stanovisko, které zahrnuje jak fakt, že zvíře na toto místo chodí pravidelně už několik let a že pytlák tuto frekvenci vypočítal a očekával a byl tedy záměr v tom, že past umístil právě na místo, kam ji umístil atd. – z tohoto pohledu se nám fakt ulovení zvířete jeví jako kauzálně plně sufficientní.) Je-li naše argumentace správná, zdá se dostatečné považovat za *definiens* náhody toliko *absenci vědomě reflektované* finální *příčiny*.

Tezi, že v materiálním světě platí fyzikalistické zákony, proto není třeba shledávat jako problematickou. Tím nám však opět vyvstává dříve již zmíněný problém: je-li člověk bytostí

<sup>87</sup>*In VI Met.*, lect. 3, n. 2-3.

<sup>88</sup>Konkrétně se jedná o knihu Richard Sorabji: *Necessity, cause and blame: Perspectives on Aristotle's theory*, Chicago: University of Chicago Press 2006, s. 3-25, zejm. 19Nn (cit in: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“).

<sup>89</sup>K tomu podrobněji viz Roman Cardal: *Identita a diference. Systematický kurz ontologie*, Praha: Academia Bohemica 2011, s. 277-290.

<sup>90</sup>*QDV*, q. 5, a. 4, ad 7; *ibid.*, q. 5, a. 5, ad 5 a ad 6.

<sup>91</sup>*In VI Met.*, lect. 3, n. 1205: „*It is evident, then, that (a) when effects are referred to lower causes they seem to be unrelated and to coincide with each other accidentally, but (b) that when they are referred to some higher common cause they are found to be related and not accidentally connected but to be produced simultaneously by one proper cause.*“

<sup>92</sup>*In VI Met.*, lect. 3, n. 1217.

<sup>93</sup>*Ibid.*, n. 1215.

<sup>94</sup>*STh I*, q. 44, a. 1.

<sup>95</sup>*Ibid.*, q. 86, a. 3, co.

materiální, a pokud v materiální oblasti fungují výlučně fyzikalistické zákony, jak je možné obhájit lidskou svobodu?<sup>96</sup> Zkrátka, jak v jiné souvislosti říká Petr Dvořák, „determinismus opět pozvedá svou ošklivou hlavu“<sup>97</sup>.

## 4.2 Imaterialita duše

Zdá se, že dobrým prostředkem, jímž by nám bylo umožněno fyzikalismu definitivně setnout jeho ošklivou hlavu, by bylo ukázat, že člověk není pouze materiální bytostí. Tehdy by totiž nebyl důvod předpokládat, že fyzikalistickým zákonům člověk plně podléhá. Tomášova filosofie disponuje zajímavým argumentem, který, pokud by se podařilo jej dostatečně obhájit, by mohl roli takového „manévru“ perfektně splnit. Podívejme se na něj blíže.

Dle Tomáše jsou předmětem rozumu obecniny neboli obecné pojmy (univerzálie)<sup>98</sup>; tím se intelekt liší od smyslů, jejichž předmětem jsou jednotliviny.<sup>99</sup> Abychom pochopili následující výklad, je vhodné nyní učinit krátký exkurs směrem ke středověkému sporu ohledně ontologického statusu obecných pojmů. Následně se podíváme na to, jakou pozici zastával v tomto kontextu Tomáš Akvinský, což nám poskytne určité ontologické předpoklady k důkazu imateriality duše.<sup>100</sup>

- **Platonismus:** Podle teorie zvané platonismus (údajně pocházející od Platóna, který však, jak se zdá, danou teorii reálně nezastával<sup>101</sup>) jsou obecniny (tzv. ideje) něčím více reálným než jednotliviny, které na obecninách toliko participují (mají účast) – např. obecná idea člověka je více reálná než tento konkrétní Sókratés. To znamená, že ideje jsou od jednotlivin separované.
- **Ultrarealismus:** Podle ultrarealismu obecniny nejsou od jednotlivin separovány, nýbrž jsou „v nich“. Každá jednotlivina „má v sobě“ obecninu, která je reálně totožná jak s jednotlivinou, v níž se nachází, tak s ostatními obecninami stejného charakteru, které se nacházejí v jiných jednotlivinách – tak například Sókratés má „v sobě“ určitý obecný aspekt „lidství“, který je reálně totožný jak se Sókratem, tak s obecninou „lidství“, která se nachází v Platónovi.
- **Umírněný realismus:** Umírněný realista je přesvědčen, že obecnina je sice v jednotlivině přítomna (na tom se shodne s ultrarealistou), avšak v „individualizované“ podobě. To znamená, že chce-li člověk tuto obecninu poznat, je třeba ji z jednotliviny „abstrahovat“.

---

<sup>96</sup>Za předpokladu, vycházejícího z citovaného Inwagenova argumentu, že kompatibilismus fyzikalistického typu je neplatný.

<sup>97</sup>Dvořák: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“, op. cit., s. 192: „[D]eterminism raises its ugly head once again.“

<sup>98</sup>„Obecným nazývá filosofická tradice v širokém smyslu něco, co je jedno, může se však vztahovat k mnohým jako to, co je o každém z nich možné pravdivě vypovídat“ – Stanislav Sousedík: *Identitní teorie predikace*, Praha Oikoyomenh 2007, s. 47. Jednotlivinu naproti tomu o mnohém vypovídat nelze (jednotlivinou je např. *tento konkrétní člověk*).

<sup>99</sup>*STh* I, q. 86, a. 1; srov. Gredt: *Základy*, op. cit., s. 284; Machula: „Výklad čtyřiaadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 175-189; a další zde citované texty. Inspirace pro tuto nauku pochází z Aristotelés: *O duši* II, 5 (417b 22).

<sup>100</sup>Ke shrnutí základních ideových stanovisek ve sporu o univerzálie viz Lukáš Novák – Petr Dvořák: *Úvod do logiky aristoteléské tradice*, Praha: Krystal OP 2011, s. 80-93; ke scholastické koncepci univerzálií obecně viz Daniel Heider: „Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice“, in: Daniel Heider – David Svoboda (eds.): *Univerzálie ve scholastice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2012, s. 11-27 (a další články v tomto sborníku). Blíže k Tomášově koncepci samotné srov. též Stanislav Sousedík: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie Praha 1992, s. 30-44.

<sup>101</sup>K této problematice srov. např. Roman Cardal: „Dialektika jednoho a jeho modů v Platonově Parmenidovi“ (pět dílů), in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 8 (2005) / 3, s. 15-32; *ibid.* / 4, s. 38-51; *ibid.* 9 (2006) / 1, s. 51-66; *ibid.*, / 2, s. 68-88; *ibid.* / 3, s. 85-100.

Např. tedy Sókratés je člověkem proto, že disponuje „individualizovanou esencí obecného člověka“.<sup>102</sup>

- **Konceptualismus:** Podle konceptualismu obecniny nejsou nijak v realitě, ale toliko v našich pojmech (lat. *conceptus* = pojem). Sókratés tedy reálně není člověkem, ačkoli náš pojem jej tak chápe.
- **Nominalismus:** Zatímco podle konceptualismu je obecnina naším pojmem, nominalismus tvrdí, že lidské poznání není schopno ani takového poznání. Obecniny jsou podle této teorie toliko „jmény“ (*nomina*) či „záchvěvy hlasu“ (*flatus vocis*). Podle nominalismu tedy Sókratés nejen že není člověkem, nýbrž my jej jako člověka ani (konceptuálně) nepoznáváme; pouze jej tak bez objektivního důvodu nazýváme.

Jak známo, *Doctor angelicus* byl v rámci sporů o univerzálie zastáncem tzv. umírněného realismu. To znamená, že – na rozdíl od nominalistů a konceptualistů – přiznával obecninám jistý typ reálnosti. Na druhou stranu – tentokrát v opozici vůči „platonikům“ a ultrarealistům – neuznával existenci univerzálie *anterem* neboli samostatnou existenci obecných pojmů. Obecný pojem či specifická esence je podle Tomáše s individuem reálně totožná; reálně totožné jsou tudíž i tzv. metafyzické části<sup>103</sup>, tj. více či méně obecné pojmy, jež daný pojem nějak identifikují (např. druhový pojem *člověk*, následně rodový *živočich* atd.). Přestože jsou však tyto metafyzické části navzájem mezi sebou i se jsoucnem samotným reálně totožné – a na tom se tomisté shodnou s nominalisty a konceptualisty –, nějaká distinkce mezi nimi přece jenom je, i když ne tak „silná“ jako reálná (říká se jí *distinkce virtuální*); a právě to je oním realistickým momentem, jímž se tomisté liší od konceptualistů a který je pro nás tak důležitý.

A nyní: Obecný pojem získáváme podle Tomáše tak, že rozumově abstrahujeme od diferencí, které tuto obecninu jaksi „zužují“ (jinými slovy: „oddělíme“ od sebe jednotlivé metafyzické části daného jsoucna). Tak například si vezmeme pojem člověka: Ten je klasicky definován jako živočich rozumový, přičemž *živočich* zastupuje rodový pojem a *rozumový* specifickou diferencí. Abstrahovali od difference *rozumový*, získám obecnější pojem *živočich*. Už byla výše řeč o tom, že *není nic v rozumu, co by dříve nebylo ve smyslech*. To nám nyní pomůže právě vyloženou koncepci ještě poněkud přiblížit. Naposledy jsme si za příklad vzali druhový pojem (člověk) a ten jsme „zobecňovali“ na pojem rodový (živočich): podobný proces lze učinit i s individui. Představme si pojem Sókrata (který jsme získali, velmi zjednodušeně řečeno, skrze smyslové poznání), což je, rozložíme-li jej na metafyzické části, pojem *člověk* plus *Sókratova individuální difference* (je známo, že podle Tomáše je takovým principem individuace poznamenaná látka, *materia signata*); abstrahujeme-li individuální diferencí (v našem případě poznamenanou materii), získáme tak obecný pojem *člověk*.<sup>104</sup>

Zároveň je podle tomistů primárním předmětem rozumu obecný pojem (abychom byli úplně přesní, je to vlastně ten úplně nejobecnější pojem – pojem jsoucna; nyní nás však zajímá pouze to, že přiměřeným předmětem rozumu je obecnina)<sup>105</sup>; a jak jsme viděli, obecnina vzniká abstrakcí od individuální difference, jíž je podle Tomáše materie. Jinými slovy, obecný pojem vzniká abstrakcí od materie, od látky či jednoduše od tělesnosti.

<sup>102</sup>Teorie umírněného realismu je evidentně nejsložitější, musí se totiž soustředit na vysvětlení složitých pojmů, jako jsou abstrakce, individualizované bytí a další. Pro výklad viz Novák – Dvořák: *Úvod do logiky aristoteléské tradice*, op. cit., s. 83-90.

<sup>103</sup> K pojmu metafyzické části srov. Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., s. 111-113.

<sup>104</sup>*QDV*, q. 10, q. 6, co.; K tématu principu individuace u Tomáše viz například Svoboda: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, op. cit., s. 115-130; Efrém Jindráček: „Princip individuace v Tomášově traktátu ‚De ente et essentia‘“, in: *Studia Theologica* 3 (2001), s. 21-35.

<sup>105</sup> Srov. 18. ze slavných 24 tomistických tezí: „*Přiměřeným objektem rozumu je obecně vzato samotné jsoucno. Vlastním předmětem lidského rozumu ve stavu sjednocení duše a těla jsou však esence abstrahované od materiálních podmínek.*“ - viz Machula – Filip: *Tomismus čtyřřadavceti tezí*, op. cit., s. 175; *QDV*, q. 10, a. 5, co.

Nyní zmiňme ještě poslední předpoklad, který je pro důkaz existence nemateriálního aspektu lidské osoby klíčový: poznání je dle Tomáše intencionální identifikace poznávajícího subjektu s poznávaným objektem. Nepoznáváme jakési, třeba sebevíc podobné, obrazy věcí, nýbrž formy (říká se jim *inteligibilní species*) věcí jako takových.<sup>106</sup> Je ovšem třeba si uvědomit, že se nejedná o identifikaci reálnou, nýbrž právě intencionální či nemateriální.

Shrňme si nyní, co bylo řečeno. Za prvé, obecniny jsou něčím reálným (i když ne tak „silně“ jako jednotliviny). Za druhé, vlastním předmětem rozumového poznání je obecnina. Za třetí, obecniny vznikají myšlenkovou abstrakcí od látky čili od materiálních podmínek daného jsoučna. A za čtvrté, poznání je identifikace poznávajícího s poznávaným; esence věci do rozumu jaksi *vstupuje*.

Z uvedených předpokladů lze poměrně snadno vyvodit, že to, co nazýváme duší, nemůže být materiální. Vidíme, že jeho přirozenou činností je „přijímání“ nemateriálních (protože obecných) esencí. Je ovšem zřejmé, že princip nemateriální činnosti – tj. rozumové poznání – nemůže být sám materiální.<sup>107</sup> Materiální předmět, nakolik je materiální, se totiž nemůže identifikovat s nemateriální formou poznávaného. A kdyby měl čtenář pochybnosti o tom, že obecnina musí být imateriální, dá se k tomu říci asi toto: Vše materiální je určeno časoprostorovými podmínkami, které nemohou být sdíleny více individuím než právě jednomu; definice obecniny je naproti tomu právě *přidělitelnost mnohým*. Proto nemůže být obecný pojem materiální.

Vůle však ze své přirozenosti následuje intelekt, jak bylo již ukázáno, a protože předmětem intelektu jsou nemateriální formy věcí, musí být nemateriální i samotná vůle.<sup>108</sup> A proto není třeba příliš se strachovat fyzikalismu, neboť ten se týká právě a pouze materiální oblasti světa. Nakolik je člověk bytostí imateriální, natolik se jej fyzikalismus netýká, neboť se jej nijak netýká hmotná realita. Člověk je v nějakém aspektu *duchovou bytostí*. Je nejvyšším z živočichů, protože se jedná o *živočicha rozumového*, a zároveň jednou z duchových bytostí, neboť jde o *ducha vtěleného*.<sup>109</sup> V tomistické filosofii platí, že *čím je bytost duchovnějš, tím vyšší ontologickou superioritou disponuje*.<sup>110</sup> To je pro člověka vcelku pozitivně vyznívající závěr, který kontrastuje s dnes poměrně častými inklinacemi k materialismu.

To nicméně nepopírá fakt, že na, řekněme, intelektuální oblast může mít ta materiální určitý vliv, který je dán substanciální jednotou člověka. Je totiž pravdou, že rozum ke své činnosti *potřebuje* „materiál“ dodávaný smysly. Je ovšem třeba uvědomit si rozdíl mezi *podmínkou* intelektuálního myšlení a jeho *příčinou*. V tomto případě je spolupráce senzitivních a intelektivních kognitivních schopností spoluprací toliko *podmínečnou* pro aktualizaci rozumové činnosti; nikoli *kauzální*.

Tato teze je pro odmítnutí materialismu klíčová:<sup>111</sup> stavy hmotného světa nejsou *příčinami* našich duchovních prožitků, ale toliko *podmínkami* – možná lze dokonce říci, že jsou *účinky* (nakolik je příčinou intelektuální činnosti, k níž je třeba korporální spolupráce, intelekt). Tento argument lze nejlépe ilustrovat příkladem: ptáme-li se, co je důvodem (či příčinou) dokutálení se míče do brány, lze samozřejmě odpovědět, že je to jeho pohyb; ten se realizoval v takových a takových

<sup>106</sup>*STh*, q. 85, a. 2, co.; *QDV*, q. 10, a. 4, ad. 1; k Tomášově teorii poznání srov. Štěpinová: „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského. Úvodní studie“, op. cit., s. 55-72; srov. Peroutka: *Tomistická filosofická antropologie*, op. cit., s. 82; srov. též Machula: „Výklad čtyřadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 176-177; Novák – Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, op. cit., s. 87.

<sup>107</sup>*QDV*, q. 10, a. 8, co.; Podrobněji srov. k tématu výklad Davida Peroutky v knize *Tomistická filosofická antropologie*, op. cit., s. 81-97.

<sup>108</sup>*STh* I-II, q. 9, a. 5, co.: „*Now the reason is a power of the soul, not bound to a bodily organ: wherefore it follows that the will is a power absolutely incorporeal and immaterial.*“

<sup>109</sup>K tomu viz Tomáš Machula: „Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva“, in: *Filozofia* 66 (2011) / 1, s. 49-57; Clarke: *Osoba a bytí*, op. cit., s. 40-49; Machula: „Výklad čtyřadvaceti tomistických tezí“, op. cit. s. 183-189; aj. Srov. *DEE* 4, 77 (číslování dle překladu Stanislava Sousedíka, viz Tomáš Akvinský: „O jsoučnu a bytnosti“, in: Sousedík: *Jsoučno a bytí*, op. cit., s. 69-103.)

<sup>110</sup>Machula: loc. cit.

<sup>111</sup>To si zřetelně uvědomoval už Platón, viz *Faidón* 98b6 – 99d.

souřadnicích a za takových a takových větrných podmínek. Přesnější by však bylo říci, že příčinou gólu je kopající fotbalista. Z této perspektivy pak vidíme, že pohyb míče je toliko nutnou podmínkou – a zároveň účinkem – či prostředkem naplnění intence kopajícího fotbalisty (aby míč doletěl do brány); nikoli, přísně vzato, příčinou. A totéž platí o souřadnicích, povětrnostních podmínkách či terénu, po němž se míč kutálí (jde o nutné, ale o sobě nekauzální podmínky).

\*

Z toho, že duše – tj. komplex rozumu a vůle – je nemateriální, plyne, že nespadá (či není důvod, aby spadala) pod zákony fyzikalisticky fungující přírody. A to znamená, že v antropologické oblasti neplatí (není důvod, aby platil) fyzikalistický determinismus; alespoň ne výlučně (neexistuje důvod k jeho platnosti natolik, nakolik je člověk ne-fyzikální bytostí). Tento závěr potvrzuje četba druhé části *Sumy teologické*, podle níž se moudrý člověk řídí rozumem, a nikoli vášněmi (potažmo obecně materiálními inklinacemi). Zároveň je však smutnou pravdou, jak si *Doctor communis* uvědomuje, že reálný výskyt moudrých lidí, kteří by se skutečně nechali vést výhradně svým rozumem, je pramálo; většina lidí se totiž podřizuje právě svým vášním, tj. svému tělu – v oblasti těla (či obecně hmoty) však fyzikalistické zákony *platí!* A v tomto smyslu podléhá i celý takový člověk deterministickým zákonům hmoty, které mu značně ubírají na jeho autonomii:<sup>112</sup>

„Jak bylo řečeno výše, senzitivní apetitivní [schopnost] je aktem tělesného orgánu. Pročež tu není žádný důvod, proč by člověk neměl být náchylný k hněvu či smilstvu nebo jiné takové vášni pro vliv ze strany nebeských těles či pro svou přirozenost. Většina lidí je však vedena vášněmi, jimž odolávají pouze moudří. To je důvodem častého naplnění předpovědí o lidských skutcích získaných z uspořádání nebeských těles. Nicméně, jak říká Ptolemaios (*Centiloquium V*), „moudrý člověk vládne hvězdám“; což o něm lze říci pro jeho odolávání vášním, proti nimž staví svou vůli, jež je svobodná a nikterak není determinována pohyby nebes k takovým účinkům, jaké postihují tato tělesa.“<sup>113</sup>

## 5 TEOLOGICKÝ DETERMINISMUS

Fyzikalismus můžeme nazvat determinismem na přirozené úrovni. Když se však podíváme na svět z poněkud širší („vertikální“) perspektivy, nazvěme ji metafyzickou, může se situace jevit poněkud jinak. Co se na přirozené rovině jeví jako náhodné, z metafyzické například vidíme, že takové být zcela nemusí; Bůh totiž náš svět sleduje svým infalibilním věděním a chtěním, které se mimo jiné týká i kontingentních futuribilií včetně svobodných skutků, což skutečnost může kontingenci, resp. svobodu nějakých jevů popírat.<sup>114</sup> Ohledně Boha a determinismu jsou tu různé problémy; zde představujeme ty hlavní, a to celkem dva (potažmo tři).<sup>115</sup>

<sup>112</sup>Co se týče následující citace, jedná se o odpověď na tuto námitku: „*Further, by observing the heavenly bodies astrologers foretell the truth about future human acts, which are caused by the will. But this would not be so, if the heavenly bodies could not move man's will. Therefore the human will is moved by a heavenly body.*“, *STh I-II*, q. 9, a. 5, arg. 3. „Heavenly body“ lze přeložit jako „nebeské těleso“; je tedy řeč o astrologických pokusech předvídat budoucnost.

<sup>113</sup>*Ibid.*, q. 9, a. 5, ad. 3: „*As stated above the sensitive appetite is the act of a bodily organ. Wherefore there is no reason why man should not be prone to anger or concupiscence, or some like passion, by reason of the influence of heavenly bodies, just as by reason of his natural complexion. But the majority of men are led by the passions, which the wise alone resist. Consequently, in the majority of cases predictions about human acts, gathered from the observation of heavenly bodies, are fulfilled. Nevertheless, as Ptolemy says (Centiloquium v), "the wise man governs the stars"; which is a thought to say that by resisting his passions, he opposes his will, which is free and nowise subject to the movement of the heavens, to such like effects of the heavenly bodies.*“

<sup>114</sup>Rozlišení determinismu na přirozený (*natural*) a metafyzický (*metaphysical*) užívá Dvořák: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“, op. cit., s. 192.

<sup>115</sup>Viz Petr Dvořák: „Modality a teologický determinismus“, in: Petr Dvořák – David Peroutka – Ondřej Tomala: *Modality v analytické metafyzice*, Praha: Filosofia 2010, s. 77-135.

Boží atributy, jimiž budeme mínit poznání a v poněkud uvolněném smyslu chtění, se mohou z hlediska determinismu týkat člověka z těchto důvodů: **1) Poznání:** Bůh poznává naprosto vše a zcela neomylně, včetně budoucích kontingentních jevů. Protože však to, že se udály (či spíše že se budou dít), Bůh poznal ještě dříve, než se tak skutečně stalo, a protože Boží poznání je neomylné, nemohou být tyto zdánlivě nahodilé jevy nijak nahodilé – jakmile jsou totiž před-poznány, nastanou nutně. **2) Chtění:** Problém Božího chtění lze rozdělit do dvou podskupin: **A)** Za prvé je to Boží volní hnutí samotné, tedy se jedná o chtění v pravém slova smyslu. Podle křesťanské tradice nemůže nastat to, o čem Bůh chce, aby nastalo. V tomto významu pak Bůh svou prozřetelností spravuje „celý svět“ – včetně svobodných skutků člověka. **B)** Druhá potenciální realizace teologického determinismu ve vztahu k Boží vůli se nazývá chtěním pouze přeneseně. Jedná se spíše o účinek chtění či o samotnou jeho realizaci, čili přesněji bychom řekli jednání. Tato problematika zahrnuje komplikaci, podle níž Bůh je „prvním hybatelem“, příčinou naprosto všeho, co je – včetně svobodných či nahodilých událostí. Zatímco poznání bychom nenazvali kauzálním jevem (poznání jako takové nic nezapříčiňuje), chtění už kauzální je (přínejmenším v tomto druhém, přeneseném významu – tedy ve smyslu *jednání*; první význam *chtění* je kauzální pouze natolik, nakolik zapříčiňuje *jednání*).

Věnujme se nyní vyloženým koncepcím postupně. Abychom postupovali „chronologicky“<sup>116</sup> správně, nejprve si vyložíme Boží poznání, které *logicky* předchází chtění, následně vyložíme chtění v prvním – doslovném – významu toho slova a nakonec jednání.

## 5.1 Boží poznání

Někomu by se snad mohlo zdát (a skutečně to dnes někteří filosofové tvrdí), že Bůh nemůže znát budoucnost, což plyne z následující úvahy:

„Cokoli je Bohu známo, musí být; neboť cokoli je známo nám, musí být, a Boží vědění je jistější než naše. Avšak o ničem z toho, co je budoucí a nahodilé, neplatí, že *musí* být. Tudíž nic z toho, co je budoucí a nahodilé, není Bohu známo.“<sup>117</sup>

Tomáš však nesouhlasí a odpovídá<sup>118</sup> tím, že rozlišuje propozici *de dicto* a *de re*.<sup>119</sup> V *de re* propozici by Boží předvědění implikovalo pravdivost této věty: „O čemkoli, co je Bohem věděno, platí, že se *nutně* stane,“ zatímco *de dicto* propozice znamená pravdivost této věty: „Je *nutné*, že to, o čem Bůh ví, že se stane, stane se“. *De re* propozice je v našem případě nepatřičná, *de dicto* Tomáš přijímá. Obě tvrzení operují s nutností, ačkoli je mezi nimi podstatný rozdíl.

Zatímco *de re* nutnost vyjadřuje nutnost skutečnou, tj. nutnost, která se týká „externí“ reality samotné, výpověď *de dicto* hovoří o nutnosti, která je jaksi „uvnitř“ poznávajícího subjektu; spíše než „reálný svět“ označuje svět „logický“: Je-li nutné, že přijde-li dnes večer zloděj, pak zazní alarm, není tím v žádném případě dána odpověď na otázku, zda alarm skutečně zazní. V zásadě jde v *de dicto* odpovědi o to, že Boží vědění nějaké věci neimplikuje „autonomní“ či „reálnou“ nutnost výskytu této věci – sama o sobě tato věc není nutná.

To je konzistentně myslitelné i vzhledem k tzv. futuribiliím, tj. jsoucnům, jež aktuálně neexistují, ale existovat budou. Taková nedeterministická kompilace problému Božího neomylného poznání

<sup>116</sup>Je ovšem třeba upozornit, že Bůh je atemporální a tedy pojem „chronologie“ (chrónos=čas) lze v tomto kontextu užít pouze metaforicky.

<sup>117</sup>*STh* I, q. 14, a. 13, arg. 3: „Whatever is known by God must be; for whatever is known by us must be, and God's knowledge is more certain than ours. But nothing which is future and contingent must be. Therefore, nothing which is future and contingent is known by God.“ (Překlad Anthony Kenny: „Divine Foreknowledge and Human Freedom“, in: Anthony Kenny (ed.): *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London: Pelgrave Macmillan 1969, s. 258 (Kenny jako zdroj mylně uvádí *STh* I, q. 3, a. 3.)).

<sup>118</sup>*STh* I, q. 14, a. 13, ad 3

<sup>119</sup>K tomu viz Kenny: „Divine Foreknowledge and Human Freedom“, op. cit., s. 255-270.

futuribilití a lidské svobody je umožněna Boží existencí *mimo čas*.<sup>120</sup> Bůh není subjektem změny, proto se jej netýká existence v čase, o němž lze vypovědět stručnou charakteristiku, že je *mírou změny*.<sup>121</sup> Bůh tedy pojímá vše, co se děje, jaksi zároveň.<sup>122</sup> V tomto smyslu Bůh nepoznává budoucnost *jakožto budoucnost*, nýbrž spíše budoucnost (z našeho, tj. lidského, úhlu pohledu) *jako by byla přítomná*.<sup>123</sup>

Podívejme se nyní na problém kauzálního charakteru Božího poznání. Je-li Boží poznání (eficientně) kauzální vzhledem ke svobodnému aktu, zdá se, že jej (eficientně) kauzálně působí, což implikuje (eficientní) podmíněnost takového aktu, který pak ztrácí charakter svobody (předpokládejme, že co se týče Božího poznání, jedná se o „úplnou“ eficientní příčinu, která je jak nutnou, tak dostatečnou kauzální podmínkou pro produkci účinku) – příčinou již není činitel ale cosi „externího“. Boží poznání tedy nesmí být eficientně kauzální, má-li být zachována svoboda!

Aby dospěla k tomuto závěru, interpretuje Eleonor Stumpová Tomášovo stanovisko v tom smyslu, že *Doctor communis* prý kauzální charakter Božího poznání nechápe eficientně, nýbrž *formálně*. Pokud interpretujeme Boží poznání takto, lze jej podle soudu naší autorky sloučit s lidskou svobodou.<sup>124</sup> Proti této interpretaci protestuje Petr Dvorský. Zavedením formálně kauzálního charakteru Božího poznání se totiž nic neřeší; formální příčina ke své realizaci potřebuje součinnost příčiny eficientní, což opět zavádí takový typ determinace, který je se svobodou neslučitelný.<sup>125</sup>

Zdá se, že nejlepším řešením (či alespoň jeho indikací) přítomné kontroverze je následující věta:

„Není možné, aby Bůh věděl, že tento [člověk] poběží, a on neběžel; a to je kvůli jistotě vědění, a ne kvůli jeho příčinnosti.“<sup>126</sup>

Tak jako fakt, že člověk sleduje činnost jiného člověka, neruší svobodu sledovaného činitele, ani fakt, že Bůh „sleduje“ činnosti tvorů, jejich svobodu neruší. V tomto bodě pak není zásadně problematické Boží nahlížení futuribilití; neboť, metaforicky řečeno, Bůh nahlíží budoucnost *jako by se jednalo o přítomnost*. V tomto smyslu je Boží poznání skutečně nekauzální. Závěrem si můžeme náš výklad shrnout následovně. V daném sylogismu

**Premisa maior:** Cokoli je Bohu známo, musí být (je nutné);

**Premisa minor:** Bohu je známo vše, co je;

**Konkluze:** Vše, co je, musí být (je nutné)

se v *maior* hovoří o nutnosti *de dicto*, a proto i v konkluzi se musí jednat o *tento* typ nutnosti, tj. nutnosti *de dicto*, nikoli *de re*. Taková nutnost však žádným způsobem nezpochybnuje svobodu či nahodilost daného účinku – asi stejně, jako když řeknu, že pokud (za předpokladu, že se mé oči nemýlí) vidím Sókrata sedět, pak ten nemůže zároveň stát (*de dicto*), na rozdíl od situace, v níž Sókratés nemůže stát, zkrátka třeba proto, že je spoután řetězy tak, aby se nemohl pohnout (*de re*).

Tímto bychom mohli náš výklad uzavřít, nebýt jedné „nepříjemné“ pasáže z *De Veritate*, kde se píše:

„[J]e třeba, aby buď vědění bylo příčinou věděného, nebo věděné bylo příčinou vědění, nebo aby bylo obojí zapříčiněno jednou příčinou... v Bohu nemůže být nic zapříčiněno, protože on je vším, co v sobě má. Proto zbývá, že jeho vědění je příčinou věcí.“<sup>127</sup>

<sup>120</sup>Kenny: „Divine Foreknowledge and Human Freedom“, op. cit., s. 261n; Roman Cardal: *Bůh ve světle filosofie*, Praha: Krystal OP 2001, s. např. 168-173 aj.

<sup>121</sup>K tomu srov. Machula: *Filosofie přírody*, op. cit., s. 71-83.

<sup>122</sup>*STh* I, q. 14, a. 13, co.

<sup>123</sup>*QDV.*, q. 2, a. 12, ad 7; srov. Kenny: „Divine Foreknowledge and Human Freedom“, op. cit., s. 262.

<sup>124</sup>Stump: *Aquinas*, op. cit., s. 178-187.

<sup>125</sup>Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 23-31.

<sup>126</sup>*In Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, co. Citace a překlad Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 25.

<sup>127</sup>*QDV.*, q. 2, a. 14, co. Překlad Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 27, pozn. 70.



Zároveň jsme ovšem viděli, že pokud by mělo Boží poznání kauzální charakter, neexistovala by svoboda. Není třeba se nyní podrobně zabývat citovanou pasáží z historického hlediska, neboť ta se dá dle mého soudu odmítnout jako zkratka nepravdivá. Důležitější je, *jak je takové odmítnutí možné*. Jakým způsobem Bůh poznává, ne-li kauzálním? To se nyní pokusím krátce vysvětlit.

Už jsme měli možnost vidět, že podle Tomáše lidský rozum přímo poznává obecné, zatímco jednotlivé pouze zprostředkovaně – jednotliviny jsou pravým předmětem poznání smyslového. Taková distinkce se však týká pouze člověka – nikoli Boha:

„... v univerzálních příčinách, které nejsou úplnou příčinou věci, není možné dokonale poznat partikulární skutečnost. Bůh je ale univerzální příčinou všeho tak, že je dokonalou příčinou čehokoli, a proto poznáváje sebe, poznává dokonale všechno.“<sup>128</sup>

Bůh je příčinou veškerého jsoucna – celku skutečnosti *jakožto skutečnosti*. A protože i jednotliviny jsou jsoucny, i ony jsou produktem Boží eficientní činnosti. Ty tedy nějakým způsobem *vycházejí z Boha*, Bůh disponuje aktivní potencií stvořit všechna jsoucna.<sup>129</sup> Poznává-li tedy Bůh dokonale svou esenci,<sup>130</sup> poznává skrze ni veškeré jsoucno, které by potenciálně mohl stvořit (tj. není logicky sporné, aby tak učinil). Bůh pak poznává stvořená jsoucna tak, jako řemeslník poznává to, co hodlá vyrobit (resp. vyrábí či vyrobil).

Boží poznání je tedy (eficientně) kauzální v tom smyslu, v němž je příčinou Božího chtění, a to je zase příčinou jeho eficientní činnosti (jednání), která produkuje účinek na straně stvoření. Nezdá se však nutné pojímat poznání jako kauzální *bezprostředně*, jak se zdá činit citovaná pasáž z *De veritate*, protože není zcela zřejmé, co chtěl touto pasáží Tomáš říci.

## 5.2 Boží chtění a jednání

### 5.2.1 Chtění

V *Quaestiones Disputatae de Veritate* Tomáš hovoří o tom, že umane-li si Bůh nějakého člověka předurčit,<sup>131</sup> již ho „nepustí“; v tomto smyslu pak není možné, aby Bůh vyvoleného člověka nespasil. Aby však zachoval svobodnou vůli takového člověka, je Tomášovi zapotřebí říci toto:

„Svobodné rozhodování totiž sice může odspásy, Bůh ale u toho, kterého předurčuje, přesto připravuje tolik jiných opor – jako povzbuzení, podpory modliteb, dar milosti a všechno tohoto druhu, čímž všim Bůh dává člověku oporu na cestě ke spáse – že buď nepadne, nebo padne-li, znovu povstane. Pokud tedy uvažujeme spásu ve vztahu k blízké příčině, totiž svobodnému rozhodování, není jistá, nýbrž kontingentní, je však jistá z hlediska první příčiny, což je předurčení.“<sup>132</sup>

Jak lze vidět, v určitém smyslu je možné, aby člověk odpadl od spásy; *de facto* se to však nikdy nestane, protože Bůh dává předurčenému člověku na jeho cestě tolik opor, že „není dost dobře možné, aby se aspoň jednou netrefil“<sup>133</sup>. Pro nedokonalost lidské vůle je (princiálně) možné, aby

<sup>128</sup>*In Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 1, a. 1, ad 2. Překlad Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 28, pozn. 75.

<sup>129</sup>S tímto námětem se pojí problém stvoření. K Tomášově koncepci stvoření viz Tomáš Akvinský: *O stvoření*, Praha: Krystal OP 2008 (český překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Machula).

<sup>130</sup>*STh* I, q. 14, a. 2, 4.

<sup>131</sup>Předurčení je prozřetelností, nakolik je zaměřena ke spáse rozumových tvorů, viz *QDV.*, q. 6, a. 1, co.; *STh* I, q. 23, a. 6, co. Je-li o nějakém tvorů Boží vědění, že bude zatracen, neužívá Tomáš termínu „předurčení“, nýbrž „předvědění“, srov. Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 76-81. Pro faktografickou úplnost zde upozorníme na historicky asi nejvýznamnější postavu zabývající se předurčením, sv. Augustina. Tomuto tématu věnuje Augustin celou knihu *De praedestinatione sanctorum liber (Kniha o předurčení svatých)*, kterou Tomáš ve své 6. otázce *Disputovaných otázek o pravdě* pojednávající o témže tématu opakovaně cituje.

<sup>132</sup>*QDV.*, q. 6, a. 3, co. Překlad Dvorský in: Tomáš Akvinský: *O prozřetelnosti a předurčení*, op. cit., s. 287.

<sup>133</sup>Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 78.

od spásy člověk odpadl. Božská vůle je však dokonalá svrchovaně, a je navíc silnější než lidská – *de facto* je tedy takové odpadnutí nemožné.<sup>134</sup>

Pro zachování svobody je třeba říci, že Bůh stojí v určitém smyslu mimo modalitu nutnosti či kontingence: ačkoli to, co Bůh „před-chce“ či „před-ví“, se stane nutně, nejedná se ještě o determinující faktor, protože disjunkce kontingentní/nutný se vztahuje pouze na tvory.<sup>135</sup>

### 5.2.2 *Jednání*

Přestože problémy, jimiž jsme se zabývali doposud, nejsou nijak jednoduché, dá se říci, že jsou úspěšně řešitelné, a to bez přílišných obtíží. Jak Boží poznání, tak Boží vůle – jako taková, tj. uvažovaná bez vztahu k jejímu uskutečnění skrze jednání – jsou totiž imanentními činnostmi myslí a jako takové nemusejí být kauzální. Volní akt chtění jako takový totiž skutečně není kauzální v transitivním slova smyslu (jedná se o imanentní činnost)<sup>136</sup>. Je dobře myslitelné, že Bůh by něco chtěl (*simpliciter*, v rámci tzv. antecedentní vůle)<sup>137</sup>, a přitom své chtění neaktualizoval skrze jednání – například proto, že respektuje svobodnou vůli tvora (což ovšem neznamená, že se mu na jeho „cestě životem“ nesnaží všelijak pomoci).

Větší problém však vzniká tehdy, když do úvahy pojmem i samotné jednání, tj. onen druhý, odvozený význam „chtění“. Na tento problém se budeme nyní soustředit a uvidíme, že Tomášovo stanovisko (či stanovisko pozdějších tomistů) není zcela konzistentní, protože by v zájmu smysluplnosti bylo nutné je poněkud oslabit (tomu už se však věnovat nebudeme).

Tomisté rozlišují tři typy Boží eficientní činnosti: *creatio*, *conservatio* a *concursum* (česky *stvoření*, *uchovávání* a *součinnost*).<sup>138</sup> Bůh něco stvoří, tj. přivede z nicoty do bytí. Takové stvořené jsoucno je nedokonalé a samotná jeho esence není dostatečnou podmínkou pro existenci; proto musí takové jsoucno být aktualizováno, přivedeno do bytí.<sup>139</sup> Takový proces stvoření je pak jednoduše krací, *creatio*.

Nicméně samotný akt stvoření nestačí; jsoucno takto přivedené do bytí je nutné v něm i nadále *uchovávat*, neboť samo od sebe k němu nemá „dostatečnou kapacitu“. Situace je podobná jako se světlem: je-li jeho zdroj přítomen, je vzduch osvětlen; jakmile je však odstraněn, zmizí okamžitě i světlo.<sup>140</sup> Podobným způsobem je stvořené jsoucno uchováváno v realitě skrze „participaci na bytí“.

*Concursum* se pak týká našeho tématu nejbližše: Chce-li sekundární příčina<sup>141</sup> něco tvořit či zkrátka učinit jakýkoli pohyb, potřebuje určitý typ podpůrné pomoci, protože sama nedisponuje takovou „ontologickou plností“, aby mohla svou činnost autonomně produkovat. To souvisí s tím, co již bylo dříve řečeno. Protože stvořené jsoucno není dostatečně autonomní ani ve svém bytí (a má jej pouze natolik, nakolik je recipuje od Bytí samotného – Boha), nemůže už vůbec takové bytí ani „vlévat“ do jsoucna jiných.<sup>142</sup>

<sup>134</sup>Hoffmann – Michon: „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“, op. cit., s. 19.

<sup>135</sup>Viz Dvořák: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“, op. cit., s. 192-195.

<sup>136</sup>Srov. Gredt: *Základy*, op. cit., s. 172.

<sup>137</sup>Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 84-93.

<sup>138</sup>Machula: „Výklad čtyřadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 213-217.

<sup>139</sup>*STh* I, q. 61, a. 1, co.; Tomáš Machula: „Filosofické aspekty nauky o stvoření“, in: Tomáš Akvinský: *O stvoření*, op. cit., s. 3-10.

<sup>140</sup>*STh* I, q. 8, a. 1, co.

<sup>141</sup>Tou je každá příčina, která není první; jinými slovy, sekundární příčinou je každá příčina kromě Boha (tj. každá stvořená příčina).

<sup>142</sup>Srov. *Comp. theol.*, c. 70, n. 5-10; Machula: „Výklad čtyřadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 215. Zde je vhodné učinit následující poznámku. Bůh nepůsobí na vůli skrze sekundární příčiny; to by implikovalo eficientně „koertivní“ zapříčiněnost, která je však se svobodou neslučitelná. Jednalo by se totiž o jsoucno vycházející z eficientní činnosti blízké (sekundární) příčiny, a odlišné od činitele samotného, která však není vyvázána z modální disjunkce nutný/nahodilý a působilo by tedy svůj účinek s nutností: nejbližší příčina – či jejich souhrn – totiž působí svůj účinek nutně. Aby tedy činitel zůstal svobodný, musí na něj působit bezprostředně Bůh, a to v souladu s jeho přirozeností.

Je-li tedy produkován účinek skrze sekundární příčinu, je k tomu třeba příčiny primární (tj. Boha). Proto se říká, že při *concurso* Bůh působí na účinek (jedná se o tzv. spolupůsobení *současné*). Působí-li však Bůh nikoli na účinek v jeho vznikání, nýbrž na příčinu, nakolik produkuje účinek, jedná se o *fyzickou premoci* (tzv. spolupůsobení *předcházející*).<sup>143</sup> Fyzická premoce je vzhledem ke *concurso* prvotní, týká se totiž samotné příčiny, ještě než ta byla uvedena do pohybu – a jakmile je do něho uvedena, působí účinek. Nakolik je za Boží pomoci tento účinek působen, jedná se o *concursum*.

Nyní lze snad již odpovědět na otázku, jak je možné skloubit svobodu tvora a Boží tvůrčí činnost. Bůh užívá *concurso* i *fyzické premoce* v souladu s přirozeností tvora –<sup>144</sup> v případě, že by jednal *proti* jeho přirozenosti, dostal by se do sporu sám se sebou, kdy dané jsoucno nějakým způsobem stvořil, a následně jej naprosto zbytečně devastoval násilným „táhnutím“ mimo hranice (jím stvořené) přirozenosti.<sup>145</sup> Zároveň Bůh jedná v souladu s vůlí činitele, s jeho svobodným rozhodnutím.

Z tohoto hlediska je tedy koexistence svobody s univerzálně působícím Bohem skrze fyzickou premoci vysvětlitelná. Dokonce lze hovořit o tom, že premoce je pro svobodnou vůli v důležitém slova smyslu *nutná*: Tak jako každou jinou činnost i akt vůle je třeba uvést do činnosti skrze fyzickou premoci. Vůle, jež je ve stavu indiference ke svým aktům, se však nachází „v potenci“ ještě „více“, takže její činnost není vymezena k jednomu cíli. Z toho důvodu vůle potřebuje pro akt své svobody premoci *ještě o kus zásadnějším způsobem* než jakákoli jiná příčina.<sup>146</sup>

Je nesporné, že tak, jak byla koncepce *Obecného učitele* právě vyložena, se neshoduje s indeterminismem v tom smyslu, že aby akt byl svobodný, musí být jeho činitel *prvním hybatelem*.<sup>147</sup>

K problému kompatibility univerzální platnosti Boží eficientie a svobodné vůle rozumových tvorů Tomáš říká v odpověď na námitku,<sup>148</sup> že člověk není svobodný, protože Bůh je tím, kdo je příčinou lidské vůle, následující:

„Člověk se svobodným rozhodováním uvádí v pohyb k činnosti. Není tomu však tak, že by k svobodě nutně náleželo, že to, co je svobodné, je první příčinou sebe sama. Podobně se ani k tomu, že by něco bylo příčinou druhého, nevyžaduje, aby bylo jeho první příčinou. Bůh je tudíž první příčinou uvádějící v pohyb jak příčiny přirozené, tak volní. A jako přirozeným příčinám nebere tím, že je uvádí v činnost, že jsou jejich činnosti přirozené, tak ani tím, že uvádí v činnost volní příčiny, jim nebere, že jsou jejich činnosti dobrovolné, ale spíše to v nich způsobuje. Je totiž činný v každém činiteli v souladu s jeho zvláštní povahou.“<sup>149</sup>

Tak jako kauzalitu na úrovni stvořených věcí (sekundárních příčin) neruší Boží (primární) kauzální činnost, není touto činností rušena ani svoboda (tj. kauzalita vůle, resp. činitele).<sup>150</sup> Tomášovu

---

Srov. Brian J. Shanley OP: „Beyond Libertarianism and Compatibilism. Thomas Aquinas on Created Freedom“, in: Richard L. Velkeley (ed.): *Freedom and the Human Person*, Washington, D.C.:The Catholic University of America Press 2007, s. 85.

<sup>143</sup>Gredt: *Základy*, op. cit., s. 484-485; Machula: „Výklad čtyřadvaceti tomistických tezí“, s. 217.

<sup>144</sup>*QDV.*, q. 6, a. 3, ad 3.

<sup>145</sup>Viz *STh I-II*, q. 10, a. 4.; *STh I*, q. 83, a. 1, ad 3; srov. Gredt: *Základy*, op. cit., s. 492-493; Shanley: „Thomas Aquinas on Created Freedom“, op. cit., s. 86.

<sup>146</sup>Gredt: *Základy*, op. cit., s. 490-491

<sup>147</sup>Brian Shanley ve zmíněném článku („Beyond Libertarianism and Compatibilism“, op. cit., s. 88-89) dokonce píše: „*In contrast to modern notions of autonomy as the absolute independence and self-creativity of sovereign individuals, Aquinas paradoxically sees human beings as most free when they are most dependent upon and responsive to God.*”

<sup>148</sup>*STh I*, q. 83, a. 1, arg. 3.

<sup>149</sup>*Ibid.*, q. 83, a. 1, ad 3 (překlad Stanislav Sousedík in: Kenny: *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 69-70).

<sup>150</sup>K problému viz též *QDV.*, q. 5, a. 10, co.; *QDM.*, q. 3, a. 2, ad 4; *QDV.*, q. 24, a. 1, ad 3. Obecněji pak srov. *ibid.*, q. 5, a. 5, ad 4.

koncepti lze dobře shrnout slovy apoštola Jana, která Tomáš často citoval a komentoval, což mu prý značně pomohlo v zaujetí vlastního postoje:<sup>151</sup>

„Já jsem ta vinná réva, vy jste ratolesti. Kdo zůstává ve mně a já v něm, ten nese hojné ovoce; neboť *beze mne nemůžete činit nic.*“<sup>152</sup>

Považuji za vhodné připojit závěrem následující poznámku. Přestože teorie fyzické premoce není explicitně deterministická, a naopak se snaží zachránit určitou míru autonomie stvořené bytosti, zdá se, že se jí to nepodařilo. Je zřejmé, že premoce není toliko podpůrnou záležitostí co do kauzální produkce svobodných aktů činitele. Podle fyzické premoce činitel pojme záměr něco učinit, a Bůh mu v tom pouze *pomůže*. To je však problematické. Samotný záměr učinit to nebo ono je totiž (stvořeným) jsoucnem čili něčím, co je ustaveno od Boha získaným bytím. Tvor není schopen stvořit vůbec nic a z toho plyne, že *úplně každý* aspekt jeho činnosti nebo myšlení je plně zapříčiněn Bohem.<sup>153</sup> V takovémto světě už ale nezůstává místo pro svobodu.<sup>154</sup> Bylo by ovšem dobrým námětem pro samostatnou studii pokusit se vypracovat takovou koncepci, která by buď slučovala teorii fyzické premoce se svobodou, anebo se pokusila o ustavení koherentnější alternativní teorie.

### 5.3 Závěrečný dodatek

Deterministický závěr Tomášova pohledu na člověka v kontextu teologických implikací jeho díla je zřetelný ještě v jednom závěru, který činí. Krátce se u něj nyní zastavíme. Zpřítomnění problému můžeme najít ve druhé části Tomášovy *Sumy teologické*:

„Člověk je pánem svých skutků, jak chtění, tak nechtění, a to kvůli rozumové volbě, jež se může přiklonit na tu či onu stranu. A ačkoli je člověk pánem své volby či ne-volby, může tomu tak být pouze díky předchozí volbě; a protože toto nemůže jít do nekonečna, musíme přijít v posledku k tomu, co lidskou svobodnou volbu hýbe na způsob vnějšího principu, jenž je nad lidskou myslí, jmenovitě Bohu, jak dokazuje Filosof v kapitole o ‚Dobré štěstěně‘.“<sup>155</sup>

<sup>151</sup>Srov. Steven A. Long: „Providence, Freedom and Natural Law“, in: *Nova et Vetera* 4 (2006) / 3, s. 558. Long při citaci předkládané pasáže mylně uvádí jako zdroj *Evangelium podle Jana*: 14, 10.

<sup>152</sup>*Evangelium podle Jana*: 15, 5. Zvýraznění je mé.

<sup>153</sup>Srov. Robert J. Matava: *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*, Leiden- Boston: Brill 2016, s. 246-255.

<sup>154</sup>Samostatnou otázkou je pak existence zla v takovém světě, který je výlučně řízen – či plně determinován – Boží prozřetelností (resp. predestinací). V rámci Tomášova systému je přítomný problém v celku koherentně řešitelný. Lze uvést několik příkladů: 1) existuje-li zlo, existuje nutně i Bůh jakožto garant dobra, jehož je zlo privací – tento argument tedy obrací oponentovu námitku frontálně proti němu samému (k tomuto pojetí srov. historicky Boethius: *Philosophiae consolatio* IV; Tomášem recipováno v *ScG*, lib. 3, cap. 71, n. 10); 2) neexistuje nejlepší možný svět – Bůh je totiž nekonečnou dokonalostí, pročež každé stvoření se mu může toliko přibližovat a nikdy jej plně nedosáhne – každý potenciálně stvořený svět je tudíž v nějakém smyslu *nedobry* – neboli *špatný, zlý*; Boží „neschopnost“ stvořit nejlepší z možných světů není indikací jeho omezenosti, ale naopak jeho neomezené a nekonečné dokonalosti; 3) stvořené jsoucno pochází *samo sebou* z nicoty, tj. nakolik není z tohoto stavu „vytaženo“ Boží „pomocnou rukou“, jedná se o čirou prázdnotu, což je v podstatě totéž co nicota čili zlo, nakolik spolu jsoucnost a dobrota korelují a nakolik absence jednoho znamená absenci druhého; 4) Bůh je natolik mocný, že z každého zla je schopen získat i nějaké dobro – jednalo-li by se nám o akt, který je absolutně zlý v tom smyslu, že z něj nelze „vypreparovat“ nějaké dobro, Bůh by jej nepovolil a ani jej aktuálně nepovoluje – jinými slovy, takové „pouze zlé“ skutky zkrátka neexistují a existovat ani nemohou. Srov. k těmto argumentům, mimo jiné, Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 58-70; Long: „Providence, Freedom, and Will“, op. cit., s. 569-577. K jednoduchému současnému zpracování prvního argumentu viz Roman Cardal: *Myslet v diktatuře korektnosti 2: Od ideologie zpět k realitě*, Praha: Academia Bohemica 2020, s. 221-226.

<sup>155</sup>*STh* I-II, q. 109, a. 2, ad 1: „*Man is master of his acts, both of his willing and not willing, because of the deliberation of reason, which can be bent to one side or another. And although he is master of his deliberating or not deliberating, yet this can only be by a previous deliberation; and since this cannot go on to infinity, we must come at length to this, that man's free choice is moved by an extrinsic principle, which is above the human mind, namely, by God, as the Philosopher proves in the chapter on Good Fortune.*“ (překlad Long: „Providence, Freedom, and Natural Law“, op. cit., s. 561); k témuž srov. *STh* I, q. 82, a. 4, ad 3.

Tento text byl odpovědí na následující námitku:

„Nemůžeme chtít nic, aniž by to bylo rozumem poznáno. Jestliže však vychází popud k rozumovému poznání z vůle, jež chce, aby rozum poznával, je třeba, aby onomu chtění předcházelo jiné rozumové poznání a tomuto poznání zas jiné chtění atd. do nekonečna, což je nemožné.“<sup>156</sup>

V moderní době argumentuje Gylbert Ryle v podstatě totožně:

„Chtění se vyznačuje jako to, co činí úkoly dobrovolnými. Ale dobrovolná může být nejen tělesná činnost, nýbrž i duševní. Jak je tomu tedy se samotnými úkony chtění? Jsou dobrovolná nebo nedobrovolná hnutí mysli? Jsou-li nedobrovolné, jak mohou být dobrovolné činy, které z nich vyplývají? Jsou-li dobrovolné, pak je samotné musí předcházet dřívější chtění a to opět jiné chtění a tak *ad infinitum*.“<sup>157</sup>

Ale na námitky se odpovídá:

„Není nutné pokračovat do nekonečna, musíme se zastavit na intelektu jako předcházejícím vše ostatní.<sup>158</sup> Neboť každý pohyb vůle musí být předcházen pochopením, zatímco ne každé pochopení je předcházeno aktem vůle. Avšak princip rad a rozumění je intelektuálním principem, jenž je vyšší než náš intelekt – a tento princip je jmenovitě Bůh – jak říká i Aristotelés (*Eth. Eudemic.* vii, 14), a tímto způsobem vysvětluje, že není nutné pokračovat do nekonečna.“<sup>159</sup>

Aby Tomáš nebyl nucen uznat *regressus ad infinitum* vyplývající ze silně korelativního vztahu rozumu a vůle, přiznává určitou danost, určitou *fakticitu*, jež je primárním impulsem k odstartování kauzálního řetězce konstitutivních aktů vrcholících ve svobodném skutku.<sup>160</sup> Touto „faktickou daností“ je akt poznání na straně intelektu. Z obecnější perspektivy však vidíme, že intelekt je spíše „blízkou“ příčinou naší volby; tou „vzdálenější“ a obecnější je Bůh.

## 6 INTELEKTUÁLNÍ DETERMINISMUS

Intelektualismus má oproti předchozím dvěma zmíněným typům determinismu zvláštní charakter: Jak fyzikalismus, tak teologismus cílí k vysvětlení *celku reality*; jak fyzikalismus, tak teologismus jsou typy univerzálního determinismu (k rozlišení univerzálního a proximálního determinismu viz níže). Naproti tomu intelektualismus (někdy též, pomineme-li pro naše účely terminologické odchylky, nazývaný jako racionální kompatibilismus) se nepokouší vysvětlit, jak funguje celek reality, ale pouze jak fungují *racionální* (či intelektuální) *bytosti*. I kdyby se tudíž prokázalo, že univerzální determinismus je nepřijatelný, intelektualismus tím nebude nijak ohrožen. Intelektualistickou pozici si můžeme charakterizovat následovně:

„[J]edním vysvětlením, proč by nějaký aktér mohl být neschopen jednat jinak, by mohlo být to, že zamýšlené jednání je zcela evidentně racionální – a jednající je příliš racionální na to, aby to neviděl.“<sup>161</sup>

<sup>156</sup>*STh* I, q. 82, a. 4, arg. 3 (překlad Stanislav Sousedík in: Kenny: *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 65).

<sup>157</sup>Tímto způsobem vysvětluje Ryllovu pozici Anthony Kenny v *ibid.*, s. 75. K podobné pozici srov. též Thomas Williams: „The Libertarian Foundations of Scotus' Moral Philosophy“, in: *The Thomist* 62 (1998) / 2, s. 193-215.

<sup>158</sup>Srov. též *QDV.*, q. 22, a. 12, ad 2.

<sup>159</sup>*STh* I, q. 82, a. 4, ad 3: „There is no need to go on indefinitely, but we must stop at the intellect as preceding all the rest. For every movement of the will must be preceded by apprehension, whereas every apprehension is not preceded by an act of the will; but the principle of counselling and understanding is an intellectual principle higher than our intellect ---namely, God---as also Aristotle says (*Eth. Eudemic.* vii, 14), and in this way he explains that there is no need to proceed indefinitely.“

<sup>160</sup>K tomu viz např. *QDM.*, q. 6, co.; *ScG*, lib. 3, cap. 89, n. 8.; *QDV.*, q. 6, a. 2, ad 1; aj.; ze sekundární literatury viz *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 65, 75-78; Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 49, pozn. 183; Long: „Providence, Freedom, and Natural Law“, op. cit., s. 561-562.

<sup>161</sup> Susan Wolf: *Freedom within Reason*, New York: Oxford, Oxford University Press 1993, s. 70 (překlad Peroutka: „Racionální kompatibilismus“, op. cit., s. xxxi). Překlad jsem upravil.

Podívejme se, jaké stanovisko v této záležitosti zastává Tomáš. K tématu existuje poměrně bohatá sekundární literatura a dá se s jistotou říci, že její výsledky rozhodně nejsou homogenní. Někteří tvrdí, že *Doctor angelicus* byl, co se týče intelektualismu, libertariánem, jiní, že měl blíže ke kompatibilismu.<sup>162</sup> Nakonec by se ale snad všichni shodli, že Tomáš byl jaksi „to i ono“ či že se pohyboval na hraně mezi obojím. Tuto situaci vystihuje Tobias Hoffmann, když Akvinského označuje za „umírněného intelektualistu“ (*moderate intellectualist*).<sup>163</sup> Shrňme si nyní krátce situaci, jaká panuje v odborné literatuře.

V článku „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“ brání Hoffmann s Michonem tezi, že Tomáš byl libertarián a polemizují s interpretací Tomáše jako deterministy *jakéhokoli typu*. Ve své nové knize pak Hoffmann zastává tezi (jak jsme viděli), podle níž je Akvinský „umírněný intelektualista“ (*moderate intellectualist*), tedy v nějakém smyslu intelektuální kompatibilista, v nějakém libertarián. Podobná je i interpretace Johna Davenporta, který rovněž zdůrazňuje určitou „obojakost“ Tomášova stanoviska. Aby nicméně ukázal, že podle něho je Akvinského třeba interpretovat více libertariánským směrem, nazývá jej „teleologickým libertariánem“.<sup>164</sup> Spíše intelektualisticky chápe Tomášovu psychologii Denis Bradley.<sup>165</sup> Výrazně libertariánským směrem interpretuje Tomáše Lukáš Novák ve své polemice s Davidem Peroutkou.<sup>166</sup> Částečně kompatibilisticky rozumí Tomášovi Eleonor Stumpová, která však zároveň píše, že Tomášovo stanovisko je „v nějakém smyslu libertariánské“<sup>167</sup>, a proto je i její interpretace jaksi „obojetná“. Podobně je tomu u Peroutky<sup>168</sup> či Staleyho,<sup>169</sup> který spojuje intelektuální determinismus s teologickým determinismem: Bůh vkládá do člověka přirozenou (a neodmítnutelnou) inklinaci k dobru racionálně poznanému. Nakolik tato inklinace pochází od Boha, jedná se o teologický determinismus. Nakolik však vůle nutně spěje za rozumově poznaným dobrem, jedná se o intelektuální determinismus. Zároveň je však podle Staleyho Tomáš i v nějakém smyslu libertariánem;<sup>170</sup> člověk podle něho nutně spěje pouze za *absolutním* dobrem, zatímco partikulární dobra nemají, nakolik jsou partikulární, a tedy v nějakém smyslu ne-dobrá, kapacitu rozumovou bytost determinovat. Ještě více intelektualisticky, i když kriticky, rozumí Akvinskému J. Peck.<sup>171</sup>

---

<sup>162</sup>Pokud je mi známo, nikdo neinterpretuje Tomáše v tom smyslu, že by tento popíral svobodu. Protože však ve vztahu k intelektualismu existují jak deterministické, tak indeterministické interpretace *Andělského doktora*, znamená to nutně, že je interpretován buď jako libertarián (tj. inkompatibilistický determinista), anebo jako deterministický kompatibilista; nikdy jako inkompatibilistický (tzv. „tvrdý“) determinista. V následujícím přehledu proto budeme s ohledem na právě řečené užívat pojmů „intektualista“ či „determinista“ poněkud záměnně s „kompatibilista“. Podrobněji k vysvětlení těchto pojmů viz následující kap. 6.1.

<sup>163</sup> Tobias Hoffmann: *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2021, s. 54; z jeho dalších textů viz též Tobias Hoffmann: „Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2007), s. 122-156.

<sup>164</sup>John J. Davenport: „Aquinas's Teleological Libertarianism“, in: Craig Paterson – Matthew S. Pugh (eds.): *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, London and New York: Routledge 2006, s. 119-146.

<sup>165</sup>Denis J. M. Bradley: „Thomas Aquinas on Weakness of the Will“, in: Tobias Hoffmann (ed.): *Weakness of the Will from Plato to the Present*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2008, s. 82-114. Ten například (mimo jiné) na str. 104-105 píše: „Unless one is prepared to set aside the whole moral psychology of the *Prima pars* [of *Summa theologiae*], one cannot embrace the view that freedom is found in some rationally unmotivated spontaneity of the will.“

<sup>166</sup>Novák: „Iracionalita racionálního kompatibilismu“, op. cit., s. 158-169.

<sup>167</sup>Eleonor Stump: „Aquinas's Account of Freedom: Intellect and the Will“, in: *Monist* 80 (1997) / 4., s. 595-596.

<sup>168</sup>Peroutka: *Tomistická filosofická antropologie*, op. cit., s. 159-166 (alespoň latentně); idem: „Svoboda vůle podle Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 68-75 (zde plně explicitně): „Od klasického libertariána se Tomáš liší tím, že řečenou možnost nepokládá pro svobodu za podstatnou ani definující. Od deterministy se zas liší tím, že (spolu s libertariánem) připouští případy, kdy skutečně existuje možnost za týchž okolností totéž chtít nebo nechít.“

<sup>169</sup>Kevin M. Staley: „Aquinas: Compatibilist or Libertarian?“ in: *The Saint Anselm Journal* 2.2 (2005), s. 78: „So what of my question: is Aquinas a compatibilist or a libertarian? In fact, he is both and manages to avoid the problematic elements of each.“

<sup>170</sup>Viz *ibid.*, s. 78-79.

<sup>171</sup>Peck: „Angelic Primal Sin“, op. cit., s. 105-126.

Co některé dnešní interprety může vést ke zdůraznění libertariánského aspektu Tomášovy antropologie a co zase jiné vede k intelektualističtější interpretaci? Je zřejmé, že on sám dává podněty k obojímu, jak si v následujícím krátce ukážeme.

Již jsme výše hovořili o tom, co je předmětem vůle: je jím dobro jakožto dobro (tj. pak v křesťanském kontextu Bůh, jenž je Dobrem samotným). Vůle tedy jako taková nemůže nesměřovat k tomu, co bylo intelektem poznáno jako dobré. Rovněž jsme zmínili, že právě tento moment je některými autory kritizován jako deterministický a neslučitelný se svobodou.<sup>172</sup> Na druhou stranu jsme také viděli, že vůle ve svém směřování k *absolutnímu* dobru není determinována dobrem *relativním*. Vůle spěje k dobru jakožto dobru, avšak lidský intelekt žádné takové dobro jakožto dobro nepoznává: Vždy se mu do jeho soudu „přimísí“ nějaký aspekt nedokonalosti; a to buď způsobený samotným defektem na straně lidského intelektivního kognitivního aparátu, anebo jeho tělesností, která může rozum „zaslepit“ a odvrátit od toho, co je vskutku žádoucí. A jelikož je tedy předmět vůle univerzální a dokonalý, zatímco reálně poznávaná jsou partikulární a nedokonalá, nemají dostatečnou „sílu“ determinovat činitele k tomu, aby je zvolil s nutností.<sup>173</sup> To je zase libertariánský aspekt Tomášovy antropologie. Proto Stumpová říká, že jeho stanovisko je „v nějakém smyslu libertariánské“ a Machula zase, že není „na místě obávat se nějakého přehnaného intelektualismu“<sup>174</sup>. Proti této pozici však lze z intelektualistických pozic namítat, že je libertariánská až příliš. O to se nyní pokusme.

## 6.1 Vysvětlení některých základních pojmů

K tomu však bude zapotřebí definovat si nejnужnější pojmy, bez nichž bychom se v následujícím nemohli obejít.<sup>175</sup>

**Determinismus:** Determinismus je teorie, která tvrdí, že vše, co se děje, má svou pravou, *per se* příčinu (*proper cause*).<sup>176</sup> Často je determinismus spojován s **fyzikalismem**, totiž s přesvědčením o univerzální platnosti zákonů přírody: je-li dána minulost a přírodní zákony, plyne budoucnost nutně (tj. je stejným způsobem nezměnitelná jako minulost či přítomnost). Ačkoli je pravdou, že co se týče fyzikalismu, jedná se v rámci současné filosofie o asi nejběžnější deterministické stanovisko,<sup>177</sup> nelze jej s determinismem přímo ztotožnit.<sup>178</sup> Je jisté, že každý fyzikalismus je formou

---

<sup>172</sup>Asi nejvýznamnější je z tohoto hlediska výše již citovaný scotisticky orientovaný interpret Thomas Williams (Scotova koncepce svobody je velmi rozdílná od té Tomášovy; podle Scota je vůle do značné míry skutečně prvotním hybatelem sebe sama a potud je i nezávislá na rozumu), viz Williams: „The Libertarian Foundations of Scotus' Moral Philosophy“, op. cit. Ke srovnání Tomášova a Scotova pojetí viz Timothy B. Noone: „Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection“, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007).

<sup>173</sup>Srov. *QDM*, q. 6, co.: „*Intelektuálně uchopená forma je univerzální, tedy taková, že pod ní může být obsaženo mnohé; proto vzhledem k tomu, že akty se uskutečňují v jednotlivinách, v nichž není nic, co by se vyrovnalo potenci univerzálního, inklinace vůle zůstává ve vztahu nedeterminovanosti vůči mnohým.*“ Překlad Dvorský: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 47, pozn. 171.

<sup>174</sup>Machula: „Výklad čtyřiaadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 185.

<sup>175</sup>Srov. k tomu Dvořák: *Kauzalita činitele*, op. cit., s. především 17-53. K některým současným diskusím mezi kompatibilisty a inkompatibilisty (potažmo libertariány) viz dále knihu John M. Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas: *Four Views on Free Will*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing 2007; v české oblasti pak viz zajímavou diskusi mezi Lukášem Novákem a Davidem Peroutkou. Peroutka: „Racionální kompatibilismus“, op. cit.; Novák: „Iracionalita racionálního kompatibilismu“, op. cit.; David Peroutka: „Stručně k Novákově libertariánské polemice“, in: *Studia Neoaristotelica* 14 (2017) / 3, s. 3-16. Dále je k tématu zajímavá diskuse nad knihou Petra Dvořáka *Kauzalita činitele*: v prvním čísle třináctého ročníku (2021) časopisu *Filosofie dnes* se k tématu vyjádřili Jaroslav Peregrin, Stanislav Sousedík, David Peroutka a Vít Punčochář.

<sup>176</sup>Dvořák: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“, op. cit., s. 185-192; Jaroslav Peregrin poznamenává, že determinismus je přesvědčení, podle něž naprosto „vše má svou příčinu“, Jaroslav Peregrin: „Jak filosofovat o lidské mysli?“, in: *Filosofie dnes* 13 (2021) / 1, s. 34.

<sup>177</sup>Srov. Dvořák: *Kauzalita činitele*, op. cit., s. 9-15.

<sup>178</sup>Přesto např. Dvořák (ibid., s. 23-24), když elementárně vymezuje pojem determinismu, říká, že „[d]eterminismus je názor, který říká, že je-li dána minulost a zákony přírody, v každém okamžiku t existuje jen jediná možná budoucnost.“ - mám však za to, že tato slova popisují spíše fyzikalismus, než determinismus obecně.

determinismu; není ovšem důvod považovat determinismus za fyzikalismus: jsou tu i jiné formy determinismu, jako například teologický či intelektuální. Determinismus je pak blíže specifikován podle toho, co je v popisovaném světě oním explanačním principem dění. Jsou-li poslední instancí veškerého dění fyzikální zákony, pak jde o fyzikalistický determinismus čili fyzikalismus. Je-li vše řízeno Boží prozřetelností bez ponechání určité míry autonomie tvorům, pak se jedná o teologický determinismus neboli teologismus. A je-li posledním důvodem jednání (to se týká pouze racionálních bytostí) jeho racionalita neboli intelektovost, pak jde o racionální či intelektuální determinismus (intelektualismus). Determinismus je třeba rozdělit do dvou skupin, nazvěme si je 1) „**univerzální**“ a 2) „**proximální**“. <sup>179</sup> Zatímco podle univerzálního determinismu platí, že v *libovolném čase t lze z přítomného či minulého stavu světa poznat libovolný prvek budoucnosti*, v perspektivě proximálního determinismu je determinismus specifičtěji pojat jako *teorie, podle níž „[v] okamžiku bezprostředně před rozhodnutím či konáním existuje ve vztahu k dané minulosti jediná budoucnost“*<sup>180</sup>. První typ determinismu tedy tvrdí, že budoucnost lze dedukovat z jakékoli kauzální situace (jakkoli vzdálené), zatímco podle druhého pouze platí, že účinek je poznatelný z *nejbližší příčiny*.

**Kompatibilismus a inkompatibilismus:** Podle způsobu, jakým člověk reaguje na determinismus a jeho vztah ke svobodě, je buď kompatibilistou, anebo inkompatibilistou. **Kompatibilismus** obecně zastávají ti, podle nichž je determinismus slučitelný (kompatibilní) se svobodou. Kompatibilista sám *jakožto kompatibilista* není ani deterministou, ani indeterministou.<sup>181</sup> prostě jen tvrdí, že je možné, aby existoval alespoň jeden případ, kdy jednání je deterministické (ve smyslu *per se* zapříčiněnosti) a svobodné zároveň. Krátce řečeno, „[k]ompatibilismus obecně znamená přesvědčení o slučitelnosti svobody a determinismu“<sup>182</sup>. **Inkompatibilismus** je naproti tomu tvrzení, že determinismus je se svobodou neslučitelný (*inkompatibilní*). Inkompatibilismus je opět sám o sobě indiferentní vůči determinismu či indeterminismu. Pokud je inkompatibilista deterministou, nazýváme jej tzv. *tvrdým deterministou*,<sup>183</sup> není-li deterministou, pak je *libertariánem*.

**Libertarianismus:** Jak vyplývá z řečeného, libertarianismus je směr odmítající jak determinismus, tak kompatibilismus; libertariáni jsou tedy *indeterminističtí inkompatibilisté*. V rámci libertarianismu je v tomto důsledku často přijímán tzv. *princip alternativních možností* (PAP), o němž už jsme hovořili, který zní: podmínkou svobody jednání je možnost jednat *ceteris paribus* alternativně. Jinými slovy, není rozporný svět, kdy bych za totožných kauzálních podmínek jednal odlišně – takový svět je podle libertariánů pro svobodu jednání nejen bezrozporný, nýbrž dokonce *nutný*.

**Indeterminismus:** Indeterminismus můžeme rozdělit do dvou skupin: 1) v jednom se jedná o jakoukoli opozici vůči determinismu – zkrátka popření jeho platnosti; v tomto smyslu každá nedeterministická koncepce je indeterministická (indeterminismus je pak prostě nedeterminismus).<sup>184</sup> 2) Více specificky pojatý indeterminismus zdánlivě paradoxně inklinuje stejně

<sup>179</sup>Různí autoři pojmají determinismus různě. Zvolil jsem proto tuto distinkci, abych se vyhnul nutnosti tento problém hlouběji reflektovat. Provedená distinkce se navíc, jak níže uvidíme, bude ještě hodit.

<sup>180</sup>Dvořák: *Kauzalita činitele*, op. cit., s. 25 – nutno ovšem podotknout, že náš citát je poněkud vytržen z kontextu Dvořákova textu, který o proximálním determinismu nehovoří.

<sup>181</sup>Kenny: *Tomáš o lidském duchu*, op. cit., s. 70: „*Kompatibilista nemusí být determinista: může nebo nemusí zastávat názor, že determinismus je skutečně pravdivý. Jestliže kompatibilista soudí, že není pravdivý, bude také soudit, že i kdyby byl pravdivý, nerušila by se tím nutně svoboda*“. Proti tomu (nesprávně) tvrdí Kevin M. Staley, že „[c]ompatibilism is a species of determinism. It holds that ‘choice is the unevitable product of causes which do not originate from the agent.’ ...”

<sup>182</sup>Peroutka: „Racionální kompatibilismus“, op. cit., s. xxvi. Dále Peroutka píše: „*Nemusí se jednat o determinismus univerzální, ale každopádně takový, který se týká aktů pokládaných kompatibilistou za svobodné*“.

<sup>183</sup>A to proto, že v důsledku svého inkompatibilismu je takový determinista nucen popírat jakoukoli možnost svobody. Viz Dvořák: *Kauzalita činitele*, op. cit., s. 26 a pozn. 11.

<sup>184</sup>V tomto významu je indeterminismu obecně rozuměno, není-li specifikováno blíže.



jako determinismus k popření svobody. Aby bylo jednání svobodné, tvrdí tento typ indeterminismu, nesmělo být zapříčiněno „tvrdou“ *per se* příčinou. Pokud však bylo jednání způsobeno příčinou *per accidens*, pak bylo náhodné. Náhoda se ovšem *ex definitione* vymyká kontrole činitele! To je pak v rozporu se svobodou (za akt, který činitel nemá možnost kontrolovat, nenese morální odpovědnost) a vzniká následující logické dilema:

**Premisa 1:** Buď je determinismus pravdivý, anebo je nepravdivý (a platí indeterminismus).

**Premisa 2:** Ani jestliže platí determinismus, ani jestliže platí indeterminismus, nemáme svobodu jednání.

**Konkluze:** Nemáme tedy svobodu jednání.

Formálně se zdá být disjunkce bezchybná. Je tedy třeba napadnout alespoň jednu z premis předloženého argumentu. Petr Dvořák postupuje tak, že odmítá premisu 1 (odmítá úplnost užití disjunkce a ukazuje, že existuje i třetí možný člen provedeného rozlišení – neplatí *tertium non datur*).<sup>185</sup> Není mým úkolem jeho řešení analyzovat, i když by taková analýza nebyla určitě nezajímavá či zbytečná. S mnohým, co Dvořák říká, souhlasit lze, na něčem bychom se asi neshodli. Ať je tomu jakkoli, postupuji v následujícím proti předložené disjunkci podobně jako Dvořák odmítnutím první premisy. Ta podle mého soudu nezohledňuje distinkci mezi proximálním a univerzálním determinismem a je tedy vágní. Aplikace této distinkce pak poskytuje impuls i k odmítnutí Premisy 2.

**Svoboda:** Dosud jsme užívali určité „predefinice“, jakéhosi základního předpokladu, jenž je pro definici svobody klíčový: jedná se o morální odpovědnost, tj. možnost objektivní meritace či demeritace. Nastal čas pokusit se tuto definici poněkud blíže specifikovat: tak vágní pojem, jako je morální odpovědnost mohou totiž přijmout a svým potřebám přizpůsobit jak kompatibilisté, tak inkompatibilisté.

Ke správné definici svobody je dle Davida Peroutky třeba zajistit následující tři body: 1) jedná-li, musí se jednat o skutečně *mou* volbu; 2) tato volba nesmí být vynucená (např. hrozbou); 3) musí být vedena rozumově poznávanými důvody.<sup>186</sup> Zdá se, že první a druhou podmínku svobody lze snad ztotožnit (či vynechat druhou). Svobodu pak lze definovat jako *schopnost činitele směřovat k cíli jím poznávanému jako dobrému*. Budu se snažit následně tuto definici hájit: Domnívám se totiž, že tato definice je dobře sluchitelná s „predefinicí“ svobody jako schopnosti nést morální odpovědnost za své skutky poskytnutou výše Novákem; činitel má v moci jednat buď v souladu, anebo v rozporu s přirozeným zákonem toho, co je dobré – a to i tehdy, nemá-li možnost jednat alternativně *ceteris paribus*.

## 6.2 Diskuse tomistické teorie

Nyní se konečně můžeme podívat na tomistickou teorii svobody. Jestliže je pravdou, jak tvrdí tomisté, že svoboda spočívá na diskursivitě lidského poznání, pak je zásadní obtíž v tom, vysvětlit svobodu andělů a především Boha, což jsou bytosti, jež diskursivně nepoznávají.<sup>187</sup> Navíc se zdá, že

<sup>185</sup>Dvořák: *Kauzalita činitele*, op. cit., s. 28-35; idem: „*Kauzalita činitele* ve světle kompatibilistické kritiky“, op. cit., s. 89-105.

<sup>186</sup>Např. David Peroutka: „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi“, op. cit., s. 59-60.

<sup>187</sup>Co se týče problému svobody andělů, je tento mimo jiné poměrně zásadní právě z řečeného důvodu. Andělské poznání je totiž neomylné, protože bezprostřední. Je-li však andělské poznání úplné a neomylné, pak je třeba se ptát, jak je možné, že existují (*ex hypothesi*) tzv. padlí andělé, tj. andělé, kteří dle křesťanské teologie zhřešili. Jak mohli zhřešit, pokud přesně znali dobro, které je zaměřuje k Dobru samotnému (Bohu)? Bylo by možné interpretovat z tohoto důvodu Tomáše voluntaristicky (protože, jak se zdá, připouští nezávislost svobodného jednání, a tedy vůle, na rozumu). Je ovšem možná i odlišná interpretace: Tomáš totiž upřesňuje, že andělé sice poznávají dobro dokonale a bezprostředně, nepoznávají však dokonale všechny možné cesty k němu. Jejich zaměření nemůže uhnout od snahy dosáhnout blaženosti v Bohu – mohou však toto zaměření provádět nesprávně, nakolik ve svém směřování k dobru nezohledňují i aspekt samotného tohoto směřování jako relevantní. Toto nezohledňování a nesprávné užívání cest k Bohu je samozřejmě defektem v andělském intelektu, pročez z této perspektivy lze Akvinského interpretovat jako intelektualistu: andělé zhřešili, protože jejich poznání není plně dokonalé; kdyby bylo, nezhrěšili by. Zároveň je

za stávajícího předpokladu je svoboda esenciálně závislá na nedokonalosti tvora, který jí disponuje. Je totiž zřejmé, že „apriorní“ či „nediskursivní“ poznání je dokonalejší než aposteriorní a diskursivní: Tento druhý typ rozumového poznání je totiž rozumovým poznáním pouze natolik, nakolik se „připodobňuje“ typu prvnímu. Tím, že lidský rozum skrze abstrakci dochází k samotným esencím věcí, pouze „překonává překážky“, jež mu stojí v cestě k jejich bezprostřednímu nahlédnutí.

Připomeňme si dále, co taková vůle vlastně je. Je to *intelektivní apetitivní schopnost*! To je velmi důležité, neboť z některých tomistických myšlenek, které se snaží zachránit svobodu zdůrazněním aspektuálního charakteru lidského rozumového poznání, lze nabýt dojmu, že vůle je spíše než *apetitivní schopností* jakýmsi samostatným *kognitivním* orgánem: Podle těchto koncepcí je totiž, jak jsme viděli, vůle *schopna volit* mezi opaky, které jsou zprostředkovány indiferencí praktického soudu rozumu. V tomto případě už se však nejedná o vůli jakožto intelektivní *apetitivní* schopnost. Ta by jako taková neměla mít jiný úkol než směřovat k tomu, co intelekt pozná jako dobré.

Tyto útržkovité protiargumenty jakoby probleskující za oponou si učiníme zřejmějšími tím, že oponu rozhrneme a odhalíme alternativní teorii svobody. Právě jsem předložil slabou kritiku tomistické teorie. Nyní tuto teorii budu naopak hájit před jednou zásadní námitkou. I tato obhajoba se však nakonec proti tomistům obrátí, což nám ovšem pomůže v hledání nějaké alternativní vlastní koncepce svobody.

Výše jsme hovořili o tom, že dobro poznané intelektem nepůsobí na vůli jako eficientní příčina, nýbrž jako příčina finální. Tato teze se nedávno stala terčem kritiky Lukáše Nováka, který píše:

„Za prvé je třeba si uvědomit, že finální příčina se nemůže vyskytovat bez příčiny účinné: cokoliv má finální příčinu, má i příčinu účinnou. Finální příčina totiž působí tak, že „motivuje“ k působení účinnou příčinu; její kauzalita se tudíž realizuje skrze kauzalitu příčiny účinné. V našem případě poznání dobro, které je finální příčinou úkonu vůle, vykonává svůj kauzální vliv na tento úkon výlučně skrze účinnou příčinu tohoto úkonu, tj. samotnou vůli. Bez účinné kauzality vůle by se finální kauzalita dobra nemohla nijak projevit. Z toho ovšem za druhé vyplývá, že kauzální působení účinné příčiny má i *tutéž modalitu* jako působení příčiny finální, které je vyvolává. Působí-li finální příčina nutně, působí nutně i příčina účinná, působí-li příčina účinná nahodile, musí být nahodilé i působení příčiny finální. Jinak by existoval možný svět, v němž působí příčina finální, ale nikoliv příčina účinná – ale jak bylo ukázáno, taková možnost neexistuje.“<sup>188</sup>

Jak je zřejmé z názvu citovaného článku, jedná se o kritiku „racionálního kompatibilismu“ vypracovaného Davidem Peroutkou. Ve své reakci<sup>189</sup> na Novákovu námitku Peroutka vlastně neodpovídá, což je celkem nepříjemné. Nováková argumentace je totiž silná: obviňuje koncepci racionálního kompatibilismu z vlastně stejného omylu, jakého se dopouští jakýkoli jiný (externě deterministický) kompatibilismus (zpochybněný výše citovanou van Inwagenovou námitkou). Vzhledem k tomu, že se určitou formu racionálního kompatibilismu chystám obhajovat, je nutné se s Novákovou námitkou vypořádat; zároveň se nám to může stát jakousi „vstupní branou“ do samotného problému.

Jedním ze základních filosofických faktů, jež není radno popírat, je ten, že *vše má svou příčinu*. Kdo tento tzv. *princip dostatečného důvodu* (PDD)<sup>190</sup> popírá, má zásadní problém s vysvětlováním

---

nicméně důležité podotknout, že to, zda anděl zohlední jako relevantní ve vztahu k dobru i samotné směřování k němu, je dle Tomáše věcí vůle, která má tak v tomto smyslu (tj. nakolik může rozumu „rozkazovat“) panství nad rozumem. Je tedy nejen aktuálně neurčené a nepoznané, ale dokonce přímo neurčitelné a nepoznatelné, proč někteří andělé padli, a jiní nikoli – nebylo to totiž z čistě intelektuální motivace. Tobias Hoffmann, z jehož textů při tomto shrnutí čerpám, se přidržuje spíše voluntaristické interpretace. K problému viz Hoffmann: *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, op. cit., s. 54, s. 204-213; idem: „Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin“, op. cit., s. 122-156; srov. též kritickou studii Peck: „Angelic Primal Sin“, op. cit., s. 105-126.

<sup>188</sup>Novák: „Iracionalita racionálního kompatibilismu“, op. cit., s. 140.

<sup>189</sup>Peroutka: „Stručně k Novákově libertariánské polemice“, op. cit., s. 5-7.

<sup>190</sup>Též *princip kauzality*; rozdíl mezi těmito dvěma principy se nemusíme v naší souvislosti zabývat, neboť má intence je snad dostatečně zřejmá i bez toho.

možnosti vzniku *něčeho z ničeho* a bez příčiny. Uchopíme-li v tomistické perspektivě nicotu jako privaci jsoucna, tedy vůbec neexistující,<sup>191</sup> není dobře vysvětlitelné, jak toto *naprosto nic* může *něco* produkovat – samotná tato produkce je totiž reálně existující skutečností, která musí disponovat určitou ontologickou pozitivitou. Držme se proto předpokladu, že *vše je možné vysvětlit poukazem na úplnou konjunkci všech kauzálně relevantních faktorů*.

To, že svobodný akt vůle je eficientně zapříčiněn, tedy (jak se zdá) vyplývá téměř explicitně z předpokladů filosofického realismu.<sup>192</sup> Kontroverzní tak není fakt, že je zapříčiněn, nýbrž *jak*.<sup>193</sup> Jsou dvě možnosti: Buď je svobodný skutek zapříčiněn 1) *per se*, anebo 2) *per accidens*. Je zřejmé, že se jedná o disjunkci úplnou, vřezahrnující: *každý* skutek je zapříčiněn buď prvním, anebo druhým způsobem. V tomto důsledku zde však vzniká problém. Je-li skutek eficientně zapříčiněn *per se*, tj., řekněme, úplně či naprosto, pak lze těžko zachránit svobodu takového skutku; a to právě proto, že příčina *per se* je příčinou ve velmi silném slova smyslu, asi tak jako když fotbalista kopne do míče. Účinek *per accidens* je však plně náhodný, protože produkt eficientní příčiny při své produkci postrádá finální příčinu (která by vycházela z vědomí). Ani nad ním proto činitel nemohl mít kontrolu, protože takový účinek je definován právě určitým ne-řádem a, nakolik se jedná o náhodu, nekontrolovatelností.

Tímto jsme formulovali argument proti svobodě vůle založený na známém logickém dilematu determinismus/indeterminismus:<sup>194</sup> *At' zvolíme jakoukoli variantu, musíme dojít k popření svobody. Co je na tomto argumentu mylného? Předně to, že nerozlišuje mezi univerzálním a proximálním determinismem. Pro přehlednost si problematickou disjunkci zformalizujeme:*

**Premisa 1:** Platí determinismus nebo indeterminismus (*tertium non datur*).

**Premisa 2:** Ani jestliže platí determinismus, ani jestliže platí indeterminismus, nemáme svobodu jednání (resp. vůle).

**Konkluze:** Nemáme tedy svobodu jednání (resp. vůle).

Analyzujeme nejprve Premisu 1, následně pak i Premisu 2.

### **Premisa 1:**

Uvědomíme-li si rozlišení mezi dvěma možnými typy determinismu (univerzálním a proximálním), uvidíme, že „deterministicko-indeterministická“ disjunkce *nemůže být úplná*: jsou totiž dvě možné verze, jak tuto disjunkci pojmut. Učíme distinkci mezi 1) *univerzálním* determinismem a příslušným indeterminismem a mezi 2) *proximálním* determinismem a příslušným indeterminismem. A zatímco indeterministická negace *proximálního* determinismu (nazvěme ji *proximální indeterminismus*) skutečně implikuje, že skutek je náhodný a tedy nekontrolovatelný (nesvobodný), negace univerzálního determinismu (nazvěme ji *univerzální indeterminismus*) tuto nahodilost na úrovni účinku (svobodného skutku) neimplikuje (protože se netýká proximálních příčin).

To, že nemohu z libovolného času *t* dedukovat jakýkoli prvek budoucnosti, ještě neznamená, že takové dedukce nebudu schopni, budu-li pojímat do úvahy pouze *bezprostředně následující okamžik* po zkoumaném čase *t* s jeho kauzálně relevantním stavem. V tomto smyslu je pak tedy proximální determinismus indeterminismem vůči univerzálnímu determinismu. To ovšem

<sup>191</sup>Srov. např. *QDV.*, q. 1, a. 10, arg. 1.

<sup>192</sup>V naší souvislosti nás samozřejmě zajímá primárně tomismus. K potvrzení PDD u Tomáše viz např. *STh* I, q. 44, a. 1, kde tvrdí, že vše je stvořeno Bohem. Samostatný problém je zde obecně křesťanské přesvědčení, že Bůh stvořil svět *ex nihilo* (u Tomáše k tomu srov. *ibid.*, q. 45, a. 1), ale i ten je podle mého soudu úspěšně řešitelný. Ačkoli jde totiž o stvoření z ničeho, pořád je tu nějaká příčina – totiž Bůh, která toto stvoření působí. Ten, kdo popírá PDD, však popírá právě nutnost existence samotné příčiny.

<sup>193</sup>Toto je způsob, jakým lze čelit Novákově námitce ze systematického hlediska; neříkám v žádném případě, že by této argumentace užili i samotní tomisté. Níže ještě uvidíme, že *per se* (nutná) kauzální příčinnost není se svobodou neslučitelná – je-li splněna podmínka, za níž je příčina činiteli imanentní. To platí jak pro příčinu eficientní, tak ale i finální.

<sup>194</sup>Srov. Dvořák: *Kauzalita činitele*, op. cit., s. 28-35.

implikuje, že *negace univerzálního determinismu jako taková nepopírá svobodu*; to činí až negace determinismu *proximálního*. A zároveň afirmace proximálního determinismu neznámá nic jiného než přijetí realistického (a snad nekontroverzního) stanoviska o tom, že každý účinek má svou příčinu.<sup>195</sup>

A z toho důvodu nemůže být bezproblémově přijata první premisa analyzované disjunkce: nspecifikuje totiž, o kterém typu determinismu (a tudíž i indeterminismu) hovoří – zda o proximálním, či univerzálním.

### **Premisa 2:**

Podívejme se nyní ještě na Premisu 2. Její reflexe je pouze doplněním reflexe premisy první. Premisa 2 nám ukazuje, že argument není konzistentní a nelze jej smysluplně reformulovat. Když se říká, že nemám svobodu jednání ani v případě determinismu, ani v případě indeterminismu, zcela zřetelně se tak konfundují pojmy proximálního a univerzálního determinismu. Protože zatímco univerzální determinismus skutečně popírá svobodu, univerzální determinismus nikoli. A stejně tak jako proximální determinismus svobodu rovněž popírá, proximální determinismus tak nutně činit nemusí. Argument tudíž nelze sjednotit do konzistentního významového celku.

## **6.3 Proximální intelektuální determinismus**

Posledním a nejproblematictější bodem celého našeho výkladu je nyní vysvětlit, že proximální (intelektuální) determinismus skutečně není v rozporu se svobodou ve smyslu mravní autonomie a že tento typ determinismu nepodléhá výše citované van Inwagenově námitce. Je totiž třeba ukázat, že náš předpoklad, podle něhož proximální determinismus neimplikuje popření svobody, je pravdivý, a je rovněž třeba ukázat, jakého charakteru tento proximální determinismus musí být, aby nerušil svobodu. Budu argumentovat, že musí být charakteru interního; jinými slovy, jediná možnost, jak zachovat svobodu, je obhájit *proximální interní determinismus* (v tom smyslu, že ultimátní determinanta činiteleva jednání mu nesmí být externí) – a jediný typ determinismu, jenž splňuje tyto požadavky, je právě determinismus intelektuální.<sup>196</sup>

Rozdělení determinismu na univerzální a proximální je o sobě indiferentní vůči druhům determinismu, jako je fyzikalismus<sup>197</sup> či teologický determinismus. Co se týče těchto dvou koncepcí, ani jedna z nich není podle mého soudu se svobodou slučitelná; ani fyzikální částice, ani Bůh nejsou činiteli interní: jsou mimo něj a působí na něho svou (externí) eficientní činností (a právě z toho důvodu ani fyzikalismus, ani teologismus ve vyloženém slova smyslu by nebyly se svobodou slučitelné ani tehdy, jednalo-li by se, *per impossibile*, o druhy determinismu proximálního). Takovou determinantu nemá tudíž činitel pod kontrolou a jeho skutek je pouhým derivátem tohoto na něm nezávislého aktu.

V jiném postavení je z našeho hlediska *intelektuální* determinismus, kde poslední determinantou je rozum či intelekt činitele. Poslední determinující princip je totiž činiteli interní či imanentní, je jeho součástí (jde o *činitelův* intelekt). V posledku se tedy činitel (kauzálně) determinuje sám a jedná se o *kauzalitu činitele*.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup>**Premisa 1:** Každý účinek má příčinu. **Premisa 2:** Svobodný skutek je účinek (protože vznikl). **Konkluze:** Svobodný skutek má příčinu.

<sup>196</sup>Protože mi v následující argumentaci půjde o to prokázat slučitelnost proximálního interního determinismu se svobodou, nebudu se podrobně zabývat otázkou, zda může existovat i neproximální interní determinismus a zda by byl i tento typ determinismu se svobodou slučitelný. Je zřejmé, že by se nejednalo o univerzální determinismus, čímž by se náš výklad vystavil námitce z neúplnosti; mezi proximální a univerzální determinismus lze postavit i třetí typ, totiž ten, podle něhož není determinanta proximální, ale přitom není ani *libovolně* vzdálená. Ačkoli je námitka pravdivá, pro účely našeho stručného výkladu se toho příliš nemění, a tak ji můžeme ponechat stranou.

<sup>197</sup>Nabízí se nicméně otázka, zda je fyzikalismus skutečně myslitelný v rámci proximálního determinismu, zda nepatří pouze do determinismu univerzálního, a to nakolik splňuje charakteristiku, podle níž *v libovolném čase t lze z přítomného či minulého stavu světa poznat libovolný prvek budoucnosti* (univerzální determinismus). Totéž se snad týká i teologického determinismu.

<sup>198</sup>K tomu viz Peroutka: „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi“, op. cit. (s. zejména 61).

Proti tomu by mohl někdo namítat, že podle logiky argumentu netoliko vůle, nýbrž i rozum je svobodný, neboť je činiteli interní. Stejný argument bychom pak mohli užít i pro důkaz svobody zvířat: Sice nutně spějí za nějakým smyslovým dobrem, je to však *jejich* spění a toto dobro bylo poznáno *jejich* smysly.<sup>199</sup> Takové tvrzení bychom samozřejmě nepřijali. Není to, *stricto sensu*, rozum, co je svobodné. Rozum totiž jen recipuje podněty zvnějšku bez vlastní předchozí intervence. Jak je tedy možné, že vůle, která je ve své činnosti plně závislá na dobru poznaném rozumem, svobodná je?<sup>200</sup> To je klíčová otázka celé intelektualistické koncepce.

Viděli jsme, že podle Tomáše stojí na počátku produkce svobodného skutku popud intelektu. Tím se řeší potenciální námitka nekonečného regrese: jak může být jednání svobodné, nevychází-li z předchůdné reflexe? Na druhou stranu, pokud má tato reflexe dávat smysl, musí být sama též svobodná a tudíž reflektovaná – *ad infinitum*. Prvotní impuls proto pochází z intelektu. Intelekt je jakýmsi „garantem“ svobodného aktu, a to skrze skutečnost, že tento akt je principiálně zaměřen k dobru poznanému intelektem, (přičemž toto zaměření má od Boha). V základních věcech (prvotních principech) se rozum nemýlí. A vůle stejně principiálně směřuje za tím, co *pravdivě* pozná intelekt.<sup>201</sup> Pohybujeme se tedy na úrovni ideálního souladu s přirozeností: rozum pravdivě (dokonale) poznává to, co je dobré; a za tímto poznaným dobrem vůle bezprostředně a neomylně směřuje.

Jsme však sami svědky toho, že se ve věcech praktického soudu rozumu často mýlíme, pročež i vůle směřuje mylně za tím, co reálně dobré není. V této věci může snad mít pravdu Jan Duns Scotus<sup>202</sup> (nebo východní pravoslavná tradice)<sup>203</sup>, když tvrdí, že v ráji před pádem Adama a Evy bylo lidské poznání vlastně totožné s andělským: nebylo diskursivní, nýbrž mělo přímý vhlad do esencí věcí. Diskursivita je až důsledkem dědičného hříchu. Tomu může nasvědčovat právě fakt, že metafyzická konstituce lidské přirozenosti tomuto ideálu, jak se zdá, odpovídá: očekává se *neomylné poznání toho, co je nejlepší*, čímž se bezprostředně aktivuje volní úkon směřování k tomuto dobru.<sup>204</sup>

V tomto smyslu pak svoboda záleží čistě v souladu rozumového tvora s jeho přirozeností, jež mu káže cílit k dobru, spíše než na možnosti volit alternativně. I přesto je samozřejmě třeba uznat, že svoboda v *určitém smyslu* na možnosti volit odlišně *skutečně spočívá*: Nikoli ovšem ve smyslu PAP, tj. nespočívá v možnosti volit jinak *ceteris paribus*. PAP je totiž neudržitelný; nejsilnější námitkou může být to, že popírá PDD: pokud se nám příčina zdá natolik vágní, že z ní mohou plynout různé účinky, pak jsme ji buď nepojali v její úplnosti, anebo jsme ji v úplnosti pojali, ale pak musíme tvrdit, že úplný důvod toho, proč z daných okolností vzešel spíše tento než onen účinek, zkrátka neexistuje. Tím za prvé popíráme PDD,<sup>205</sup> a za druhé je už na první pohled absurdní tento v podstatě indeterministický (ve smyslu zapříčiněnosti *per accidens* – kdybychom byli vstřícní a alespoň *tento* typ zapříčiněnosti takovému aktu skutečně přiznali) závěr jakkoli spojovat se svobodou.

Uznejme tudíž, že to samozřejmě nebrání tomu, abychom řekli, že činitel *je* skutečně schopen jednat jinak – i když ne za *plně* totožných kauzálních podmínek. Co se týče těchto podmínek, je důležité si uvědomit jeden fakt. Aby byl činitel při konání svého aktu skutečně svobodný, je třeba,

<sup>199</sup>Tolik Novák: „Iracionalita racionálního kompatibilismu“, op. cit., s. 137-138.

<sup>200</sup>Peroutka: *Tomistická filosofická antropologie*, op. cit., s. 163n.

<sup>201</sup>*STh* I, q. 82, a. 1, co.

<sup>202</sup>Srov. Stanislav Sousedík: *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989, s. 33-34.

<sup>203</sup>Tak např. srov. „Rady svatého Makaria Velikého o křesťanském životě, výňatky z jeho promluv“, in: *Filokalie*, Oloumouc: Refugium 2019, a zde zejména s. 147-157.

<sup>204</sup>Ačkoli pravdivost příběhu o Adamovi a Evě nelze přijmout jinak než za přijetí obecněji křesťanského pohledu na svět, není zcela nepatřičné hovořit o jakémsi „pádu“ člověka mimonábožensky a z čistě racionálních motivů, a to například právě proto, co bylo právě vyloženo: v lidské existenci je patrný těžko vysvětlitelný rozpor, kdy člověk po něčem zcela evidentně touží, a zároveň toho nedosahuje či nemůže dosahovat prostě proto, že je „příliš slabý“.

<sup>205</sup>Ostatně i sám Tomáš píše: „[K]de je *táž* příčina, tam je *týž* účinek“, *QDV*, q. 1, a. 6, arg. 6 (český překlad Martina Štěpínová v Tomáš Akvinský: *O pravdě, o myslí*, op. cit.).

aby kauzální podmínky, při nichž je vykonává (a které, *ceteris paribus*, nemohou produkovat jiný akt, než jaký skutečně produkují), pocházely z tvůrčí činnosti samotného činitele: *on* je tím, kdo podmínky své činnosti tvoří, a proto nejsou činiteli externí a tranzitivně determinující. Tento požadavek je nutný pro zachování silné imanence činitelovy volby, která je pro svobodu klíčová. Tím, že ony podmínky, za nichž může činitel jednat, pocházejí vnitřně „z“ něho, je splněna podmínka *sebedeterminace* či *kauzality činitele*.

Zkrátka platí, že k tomu, aby byl akt svobodný, musí být činitel s určitým (či „kauzálně-řadovým“<sup>206</sup>) odstupem nazpět indiferentní vůči všem možným typům jednání – to znamená, že jsou-li zohledňovány pouze nějak vzdálené podmínky, platí, že činitel je vůči jejich eficientně-kausální činnosti indiferentní v tom smyslu, že ať tyto působí jakkoli, jeho rozhodnutí to nemusí nutně ovlivnit. Není však pravdou, že taková indiference platí i co se týče nejbližší (*proximus*) příčiny; tím by byl popřen PDD, což je nesmyslné. Z tohoto hlediska (tj. zohledňujícího i proximální příčiny) potom PAP neplatí; takové příčiny jsou totiž zcela determinující. Aby ovšem byla zachována svoboda, nesmí být tyto proximální podmínky pouhým účinkem příčiny, jež je činiteli externí.

Stále ovšem zůstává otázkou, *jak* tyto podmínky činitel produkuje. Odpověď na ni lze pokládat za klíčovou a patrně nejobtížnější, co se týče celého našeho problému intelektuálního determinismu. I produkce oné určité kauzální situace, která je proximální determinantou svobodného účinku, už totiž je sama o sobě určitým aktem, a to aktem činitelovým (neboť činitel je v našem kontextu ten, kdo podmiňuje nějakou situaci takovým způsobem, aby z ní vzešel adekvátní účinek). I tento produktivní akt má však v logice řečeného svou eficientní *causu*, a ta opět – *ad infinitum*.

Nastává závěr analogický tomu, který nastal už výše: Svoboda rozhodování implikuje nekonečný regres. Vzpomeňme si na tehdejší Tomášův protiargument. Tomáš nekonečný regres tohoto typu zastavil na něčem, co je prvotní a dále nezaložitelné; v partikulární perspektivě samotného činitele se jedná o akt intelektu, v univerzální perspektivě je takovou *nezapříčiněnou příčinou* Bůh.<sup>207</sup> V kontextu právě řečeného argumentu proti intelektuálnímu determinismu lze této defenzívy rovněž využít. Dalo by se říci, že poslední instancí volní činnosti je rozum, neboť je to on, kdo dává vzniknout kauzální situaci, z níž pak bezprostředně vychází svobodný skutek. Zatímco taková kauzální situace nemůže být, aniž by byla produkována rozumem, rozum může být, aniž by ji produkoval. Zdánlivý regres se tak opět zastavuje na určité *faktické danosti* – jež, předpokládejme, pochází od Boha.

Lze opět konstatovat, že *svoboda spočívá na rozumu*. Bytost je pak natolik svobodná, nakolik je rozumová. Ačkoli totiž jak intelektivní, tak sensitivní schopnost záleží v proporcionálně totožném určení, totiž ve směřování k tomu, co je poznáno jako dobré odpovídající kognitivní schopností, a v tomto smyslu se vůle a smyslová žádostivost neliší, rozum je navíc ještě schopen reflexe nad tím, co poznal, a rozvažováním, zda to, co poznává jako dobré, dobré *těž skutečně je*. To sensitivní poznávací smyslová schopnost nedokáže – ta pouze jaksi trpně recipuje podněty zvnějšku. A proto v *rozumu tkví „kořen“ svobody*.

Pokud se nad tím, co bylo právě řečeno, zamyslíme, můžeme své úvahy rozvíjet ještě dále: Natolik je člověk svobodný, nakolik se zabývá „inteligibilní sférou“<sup>208</sup> univerza (to plyne z jeho „rozumové

---

<sup>206</sup>Termín „kauzálně-řadový“ má vyjádřit, že nemusí jít o toliko časovou kategorii, nýbrž naše zpětná reflexe může postupovat po bodech čistě logických; aby však byly relevantní i v naší situaci, mělo by jít o body kauzální řady. Jde tedy o to, že účinek nesmí být s absolutní jistotou poznatelný z libovolné kauzální situace.

<sup>207</sup>Kap. 5.3; srov. *STh* I, q. 82, a. 4, ad 3; Staley: „Aquinas. Compatibilist or Libertarian?“, op. cit., s. 78-79.

<sup>208</sup>To znamená, nakolik jedná *specificky lidsky*, v souladu s rozumovou přirozeností, tedy s rozumem a vůlí: „A human act, properly speaking, is an act in which the human agent exercises the distinctively human capacities of reason and will. Accordingly, acts in which those capacities are not exercised, like absent-minded twitches of hand or foot, or strokings of the bread, although acts of human being are not human acts.“; Alan Donagan: „Thomas Aquinas on human action“, in: Norman Kretzmann – Anthony Kenny – Jan Pinborg – Elenore Stump (eds.): *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2008, s. 642-654., s. 643. Srov. *STh* I-II, q. 1, a. 1.

přirozenosti“): nakolik je inteligibilní a nakolik se „vzdaluje“ tomu, co je neuspořádané, většinou z důvodu nezřízené tělesné složky světa (resp. člověka). Na úrovni hmoty totiž platí fyzikalismus, a to výlučně. A právě tato materiální situace jaksi „zastiňuje“<sup>209</sup> naši perspektivu, máme-li určit intenzitu bonity toho kterého jsoucna (tj. nakolik odkazuje k dobru *simpliciter*). Z tohoto hlediska se pak mohou jevit různé mravně relevantní situace jako nerozhodnutelné, protože jedna se nezdá být lepší než druhá (volbu za takové situace můžeme snad nazvat jako perplexní). Pravdou je, že nakolik se nám jedná o situaci vyžadující mravně hodnotitelné rozhodnutí, vždy tu *musí* existovat správná varianta,<sup>210</sup> a jsou-li tu různé možnosti, jedna z nich je vždy nutně lepší než jiná (ačkoli našemu rozumu se správné rozhodnutí může jevit jako neuskutečnitelné).

V jiném postavení se nicméně nacházíme tehdy, když se o volbu mravně hodnotitelného skutku nejedná, neboli jedná-li se o situaci, kde ať uděláme to či ono, vůči finálnímu dobru je to indiferentní. Tehdy se, *stricto sensu*, nejedná o akt svobodné volby, protože vůli není předkládáno *dobro poznané intelektem*, za nímž by mohla směřovat. A v takových situacích je pak volba přenechána senzitivním žádostivostem, které zvolí na základě, řekněme, arbitrárních či akcidentálních určení.<sup>211</sup> Z toho plyne, že svobodným je člověk natolik, nakolik směřuje za tím, co *poznal* jako dobré. K *dokonalé* svobodě je tedy třeba *dokonalý kognitivní průnik* do esence věci, resp. dobra *simpliciter* a následné bezprostřední volní tíhnutí k němu. Takového bezprostředního průniku však lidský intelekt není schopen. Proto člověk není přísně vzato *dokonale* svobodný; což ovšem žádným způsobem neruší jeho *principiální* svobodu.<sup>212</sup> Nejvíce svobodný by člověk byl, kdyby měl čas či možnost (včetně vnitřní schopnosti) každou věc naprosto dokonale promyslet ze všech stran a z každého aspektu, aby poznal její *objektivní* (nejen aspektovou čili konceptuální, jak navrhuje Peroutka) hodnotu a té následně správně dosahoval skrze volní aktivitu. To samozřejmě není *de facto* pro nedokonalost (racionálních) tvorů možné; je nicméně jejich úkolem vyvinout *maximální snahu* jednat v souladu s intelektem a přiblížit se tak své *rozumové přirozenosti*. I podle Tomáše je příčinou slabosti, a tedy morálního zla, ignorance či defekt na straně intelektu.<sup>213</sup>

Tato zamyšlení mají své praktické konsekvence. Tak například je jisté, že hovořit o „slabé vůli“ v jiném kontextu než čistě „lidovém“ či „zjednodušeném“ není konzistentní: vůle totiž volí to, co je jí předkládáno intelektem jako dobré, zatímco tvrzení o slabé vůli předpokládá, že měla k dispozici

---

<sup>209</sup>Je zajímavé si všimnout paralely mezi touto úvahou a Tomášovým zamyšlením se nad možnostmi věštění budoucnosti z hvězd (astrologie) – ačkoli člověk *principiálně* supralunárním materiálním vlivům nepodléhá (protože je „supramateriální“), je smutným faktem, že *de facto* se většina lidí nechá řídit svými vášněmi, které už materiálně determinované jsou. V takové situaci je pak lidská svoboda silně atakována a umenšena (nakolik se vzdaluje od dobra racionálně poznaneho a v podstatě se, nadsazeně řečeno, stále více přibližuje zvířecí úrovni). K pasáži o astrologii viz výše (kap. 4.3.1.); Tomáš se k tématu vyjadřuje např. v *STh* I-II, q. 9, a. 5; *QDV.*, q. 5, a. 9, 10.

<sup>210</sup>Srov. *STh* I-II, q. 92, a. 2, co. – k tomuto místu viz pozn. překladatele c, in: *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*, op. cit., s. 43; srov. Peroutka: „Partial Compatibilism“, op. cit.

<sup>211</sup>Pokud nejsou odlišné skutky vzájemně hierarchicky uspořádány (tj. směřují, resp. nesměřují *stejným dílem* k poslednímu cíli – dobru *simpliciter*), nelze je pravděpodobně hodnotit jako svobodné (Peroutka v článku „Racionální kompatibilismus“, op. cit., s. xxxvi nazývá takové volby perplexními). To vychází ze samotné definice svobody jako schopnosti činitele směřovat k dobru autonomně poznanému intelektem – zde se však žádné dobro „více“ než jiné nerealizuje – obě jsou co do své bonity naprosto totožná, a proto, chce-li člověk jednu z variant zvolit, nejedná se už o směřování za dobrem poznáním racionálně, nýbrž je „dovoleno“ iracionálním motivům, aby determinovaly činitele k jednání – takové jednání už ale není svobodné. Předložený argument lze užít proti tzv. paradoxu „Buridanova osla“ (od Jeana Buridana, †1358; srov. Nicholas Rescher: „Choice without preference. A study of the history and of the logic of the problem of “Buridan's ass“, in: *Kant-Studien* 51 (1960) / 1-4, s. 142-175) či moderním „důkazům“ neexistence lidské svobody z pozic neurovědy (konkrétně mám na mysli tzv. Libetův experiment, viz Úvod). Za podnět a inspiraci pro tento argument děkuji dr. Miloši Mrázkovi. K tématu perplexity u Tomáše srov. Staley: „Aquinas: Compatibilist or Libertarian?“, op. cit., s. 73-79; *QDV.*, q. 24, a. 2; *STh* I-II, q. 17, a. 1.

<sup>212</sup>Srov. Anselm z Canterbury: *De libertate arbitrii* III.

<sup>213</sup>*STh* I, q. 63, a. 1, ad 4. Srov. Peck: „Angelic Primal Sin“, op. cit., s. 105-126; Hoffmann: „Aquinas on Intellectual Determinism“, op. cit., s. 136-138.

správnou možnost zprostředkovanou rozumem na takové úrovni, aby ji mohla zvolit či zavrhnout. Bylo snad ukázáno, že taková myšlenka není pravdivá.

\*

Podívejme se nyní na dvě ne zcela filosofické, ale přece zajímavé námitky, jež lze proti intelektualismu vznést.

První námitkou může být, že intelektuální determinismus se zdánlivě dostává do kolize se silným principem, podle něhož by naše filosofické teorie neměly odporovat běžnému lidskému přesvědčení (našemu *sensus communis*) – alespoň co se týče explanačních teorií.<sup>214</sup> Právě jsme však ukázali, že obecné přesvědčení o existenci slabé vůle není konzistentní; jinými slovy, toto obecné přesvědčení popíráme. Tím se však s ohledem na zmíněný princip ocitáme na tenkém ledě.

Na vznesenou námitku lze ovšem udat odpověď. Úroveň běžného přesvědčení a „laické“ terminologie je třeba chápat v zásadě jiném kontextu než terminologii „odbornou“. Proto fakt, že se ustálilo spojení „slabá vůle“ nemusí znamenat nic než „zjednodušení“ reality – a to ve zcela odlišném diskurzu, proto i terminologický úzus těchto dvou „jazykových světů“ bude podstatně odlišný, ačkoli slova jsou homonymní; jedná se zkrátka o dvě různé roviny reality, a přestože pravda je jen jedna, dá se říci, že obě roviny jsou často, i když se to tak nemusí vždy zdát na první pohled, vzájemně slučitelné. A to právě kvůli odlišnému *jazykovému*, ale nikoli nutně *konceptuálnímu*, diskurzu.

Z perspektivy filosofické – tj. „odborné“ – není slabá vůle, nýbrž intelekt. A to tím způsobem, že (případně) nepoznává dokonale jako dobré to, co takové skutečně je, a naopak poznává jako dobré to, co takové ve skutečnosti není. Intelekt člověka je slabý, protože se nechává přemoci „chybnými radami“ okolního světa, ať už je zmatený nejasností předmětu samého, anebo je „zatměn“ vášněmi apod.<sup>215</sup>

Dalším argumentem v neprospěch intelektualismu může být v křesťanských kruzích citát z Písma. Zde se slovy apoštola Pavla tvrdí:<sup>216</sup>

„Nerozumím tomu, co dělám; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž činím to, co nenávídím. *Činím-li však to, co nechci, souhlasím se Zákonem, že je dobrý.* Ale pak již to nekonám já sám, nýbrž hřích, který ve mně přebývá. Víím totiž, že ve mně, to jest v mém těle, nepřebývá dobré; neboť chtit dobro dokážu, ale konat už ne. Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci. Jestliže však činím to, co nechci, nedělám to již já, ale hřích, který ve mně přebývá. Nalézám tedy tento zákon: *když chci činit dobro, je při mně zlo.* Podle vnitřního člověka radostně souhlasím se zákonem Božím. Vidím však jiný zákon ve svých údech, který bojuje proti zákonu mé mysli a činí mě zajatcem zákona hříchu, jenž je v mých údech... Tak tedy tentýž já svou mysl sloužím jako otrok zákonu Božímu, ale svým tělem zákonu hříchu.“<sup>217</sup>

<sup>214</sup>Přínejmenším bychom k tomu museli mít opravdu velmi silné důvody. Viz k tomu Peroutka: „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi“, op. cit., s. 48. S trochou interpretační vstřícnosti můžeme říci, že o tomtéž principu hovoří i Tomáš v *STh* I-II, q. 97, a. 2, co.

<sup>215</sup>Srov. Bradley: „Thomas Aquinas on Weakness of the Will“, op. cit., s. 82-97.

<sup>216</sup>K užití tohoto citátu u Tomáše viz Denis J. M. Bradley: „Thomas Aquinas on Weakness of the Will“, in: Tobias Hoffmann (ed.): *Weakness of the Will from Plato to the Present*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2008, s. 82-114.; *In Rom. 7: 3*, n. 563; *STh*, I, q. 83, a. 1, arg. 1. *Stricto sensu* se o filosofický argument samozřejmě nejedná, protože filosoficky není zdůvodněné ani zcela zdůvodnitelné, proč by mělo mít Písmo pravdu. Taková „argumentace církevní autoritou“ byla nicméně Tomášem (a mnoha dalšími scholastiky) velmi často užívána, což vycházelo z přesvědčení, že Písmo je nadpřirozeně zjevená pravda. Nejednalo se však o žádný dogmatismus či slepé následování autorit; zkrátka se chtělo ukázat, že křesťanská víra a rozum *jsou slučitelné*. Tomášův postoj k této záležitosti popisuje a porovnává s postojem alternativním Gyula Klima: „*Ancilla theologiae vs. domina philosophorum*: St. Thomas Aquinas, latin averroism and the autonomy of philosophy“, in: Jan A. Aertsen – Andreas Speer: *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin – Boston: De Gruyter 2012, s. 393-402.

<sup>217</sup>*List Římanům: 7, 15-25*. Zvýraznění je mé.



V odpověď uvádím jiný příklad z Písma, který už se tak často neuvádí:<sup>218</sup>

„A podle toho víme, že jsme jej poznali, jestliže zachováváme jeho přikázání. Kdo říká: ‚Znám ho,‘ a jeho přikázání nezachovává, je lhář a pravda v něm není. Kdo však zachovává jeho slovo, v tom se skutečně Boží láska stala dokonalou. Podle toho poznáváme, že jsme v něm. Kdo říká, že v něm zůstává, musí sám také žít [tak], jak žil on.“<sup>219</sup>

Janova pozice přesně a explicitně vyjadřuje základní tezi intelektualismu: *kdo skutečně pozná, co by měl dělat, ten tak i učiní*. Kdo nejedná tak, jak by měl, nejedná tak, protože to, co je pro něho dobré, nepoznal (či ve chvíli špatného jednání nepoznává) plně. A kdo říká, že ví, co je dobré, ale nejedná tak, *je lhář a pravda v něm není*. Je otázkou, nakolik se tento neúprosný výrok týká i citovaných slov apoštola Pavla. Pravděpodobně nikoli výrazně, protože sv. Pavla lze interpretovat různými způsoby; třeba tak, že intelekt ví, co je dobré *principálně*, ale vášně jej od této znalosti dobrého odvádějí – a to nikoli tak, že by se člověk řídil spíše jimi než rozumem, nýbrž tak, že vášně „zkorumpují“ rozum natolik, že ten pozná jako dobré to, co ve skutečnosti dobré není. To už je ale interpretace v podstatě intelektualistická.

U takové „argumentace autoritou“ se ostatně můžeme ještě chvíli zdržet. Výše předložený výklad se totiž do značné míry shoduje s Aristotelovou pozicí vyloženou v 5. kapitole 9. knihy *Metafyziky*, kde Filozof objasňuje, jakým způsobem fungují tzv. rozumové potence:

„Neboť rozumná bytost vykoná ze dvou věcí vždycky tu, které se vlivem rozhodujícího činitele snaží dosíci, když je přiměřena její mohutnosti a setká se s činitelem trpným <tj. schopným působení přijímati>. A tak všechno, co je nositelem rozumné mohutnosti, kdykoli se snaží něčeho dosíci, nutně koná to, k čemu má mohutnost <a tak, jak je jeho mohutnosti přiměřeno>.“<sup>220</sup>

A nelze samozřejmě opomenout nejexplicitnější potvrzení v naší práci předložené teorie, totiž proslulou pozici zastávanou Sókratem (resp. Platónem), jež je přímo nazývána jako tzv. sókratovský intelektualismus. Paradigmatické vyjádření této pozice nalézáme v dialogu *Prótagoras*:

„Uznáváš, že když člověk zná dobré a zlé, nedal by se od ničeho ovládnouti, aby dělal něco jiného, než co přikazuje vědění, a že moudrost je dostatečnou pomocnicí člověku? - Ano, zdá se mi tak, jak ty pravíš, Sókrate...“<sup>221</sup>

Tímto bychom náš stručný výklad mohli ukončit. Ohlédněme se však ještě v rámci rekapitulace za třetím z výše předložených tomistických argumentů, o němž jsme slíbili, že se k němu vyjádříme.<sup>222</sup> Kromě zmíněného úspěšného protiargumentu vzneseného Jířím Fuchsem lze s ohledem na uplynulý výklad argumentovat asi takto: Je sice pravdou, že lidský intelekt je v jistém smyslu indiferentní k tomu či onomu, a to potud, pokud uvažuje pojmově a může nad předmětem svého poznání reflektovat. Na druhé straně, není možné, aby rozum, jenž je příčinou volního snažení (totiž tak, že mu poskytuje finální příčinu), poznával své předměty natolik vágním či neurčitým způsobem, aby tím dal podnět k možnosti vůli volit *ceteris paribus* odlišně.

## 6.4 Závěr kapitoly

Jestliže jsme řekli, že důkladné promyšlení tomistické koncepce teologického determinismu by vydalo na celou studii, platí to v nezmenšené míře i o determinismu intelektuálním. Co se týče

<sup>218</sup>V souvislosti se svobodou vůle či blíže intelektualismem se neuzívá snad vůbec. Duns Scotus toto místo cituje v souvislosti výkladu o přirozeném zákonu, viz Jan Duns Scotus: *Ordinatio* III, suppl. dist. 37 (český překlad Karel Šprunk v *Salve* 15 (2005) / 4, s. 39-48).

<sup>219</sup>*První list Janův*: 2, 3-6.

<sup>220</sup>Aristotelés: *Metafyzika* IX. 5, 1048 a12-14; pro výklad viz David Peroutka: *Aristotelská nauka o potencích*, Praha: Filosofia 2010, s. 126-135.

<sup>221</sup>Platón: *Prótagoras*, Praha: Oikoymenh 1992, s. 67 (352c2-7) (přel. František Novotný). K tématu srov. skvělou studii Heda Segvicová: „Nikdo nechybje úmyslně: Smysl sókratovského intelektualismu“, in: Jakub Jirsa (ed.): *Rozum, ctmosti a duše*, Praha: Oikoymenh 2010, s. 23-66 (z anglického originálu „No One Errs Willingly. The Meaning of Socratic Intellectualism“ přeložil Jakub Jirsa).

<sup>222</sup>Jde o tzv. apriorní argument, srov. kap. 3.3

Tomáše Akvinského, můžeme říci, že v jeho díle lze nalézt jak intelektualistické, tak libertariánské tendence. Libertariánský aspekt Tomášovy psychologie spočívá zejména v tom, že rozum podle něho nedeterminuje vůli plně k volbě jednoho předmětu, protože má aspektivní povahu. Proto může vůle mezi jsoucny, které nejsou dobré ze všech aspektů (nebo tak nejsou poznávány), volit. Indikací intelektualistického charakteru Tomášovy tvorby naopak je, mimo jiné, jeho definice svobody jako intelektivní apetitivní schopnosti, která už ze své definice musí nutně směřovat za dobrem a nemůže jej odmítnout.

Nakolik je Akvinského teorie intelektualistická, nebylo proti ní vzneseno námitek. Snažil jsem se v této práci určitou formu intelektuálního kompatibilismu hájit, přičemž za jeden z nejsilnějších argumentů proti jakémukoli typu libertarianismu (který uznává PAP) jsem považoval správnou aplikaci *principu dostatečného důvodu* (PDD) na problém svobodného jednání a rozhodování: vše, co vzniká, musí mít *dostatečnou příčinu* svého vzniku; a je-li taková příčina dána, je dán (nutně) i účinek. Aby pak byla zachována svoboda činitele, nesmí být příčina svobodného aktu vůči činiteli externí. Jedinou vnitřní silou, která je zároveň schopna určit intenzitu dobra potenciálního cíle, je rozum čili intelekt: proto *intelektuální* determinismus. Největším problémem této koncepce pak je ukázat, že je stále schopna zachovat svobodu činitele ve smyslu morální odpovědnosti za své skutky – tedy ukázat, že činitel skutečně koná z interních, a nikoli externích, pohnutek. Určité „nápovědy“ k řešení tohoto problému nám zde poskytuje už Tomáš.

Obecně je zřejmé, že problém svobody je velmi složitý.<sup>223</sup> Zdá se (naštěstí je to však skutečně jen zdání), jako bychom při jeho řešení naráželi na určité kognitivní limity: Na jednu stranu existují argumenty pro svobodu všech racionálních bytostí (mám na mysli zejména argument Jiřího Fuchse), na druhé straně však PDD téměř vyžaduje, abychom přijali univerzální determinismus. Celou tuto zdánlivě dilematickou situaci dobře vystihují slova Dominika Pecky, která sice hovoří o teologismu, dají se však dobře vztáhnout na jakoukoli univerzálně – libertariánskou koncepci svobody:

„Z hlediska theologického je svoboda vůle neproniknutelné tajemství, jehož svým rozumem nechápeme, poněvadž z jedné strany nás váže uznání Boží moci, z druhé naše zkušenost o svobodě. Snad jen více nebo méně případnými metaforami se můžeme přiblížit k tomu, co jinak je nepochopitelné. [...] Jádrem problému Božího působení a lidské svobody je našemu poznání nedostupné a tudíž neřešitelné. A také si musíme přiznat, že i abstraktní úvahy o svobodě vůle, jak je známe z metafysiky, etiky a theologie, trpí určitou jednostranností. Ne vůle jako psychologická funkce je svobodná, nýbrž spíše celá lidská osoba je svobodná...“<sup>224</sup>

I přesto jsem se pokusil alespoň v náznacích nastínit možný směr, jakým by se snad úspěšné řešení problému mohlo ubírat.

Na závěr se ve světle předložených výkladů vraťme k Tomášovi. Je spíše intelektualistickým libertariánem, anebo kompatibilistou? Jak bylo již řečeno, Tomáše lze legitimně interpretovat jak deterministicky, tak indeterministicky, a to i se zohledněním implicitních či latentních konsekvencí, které z Tomášových úvah (třeba neuvědoměle) plynou. Tak například porovnejme pasáž z *QDM*, q. 6, co. s pasáží s *QDV*, q. 22, a. 5, co. Jedná se o pasáže natolik signifikantní, že si zaslouží být uvedeny *in extenso*. Nejprve *QDM*:

„Odpovídám: Někteří tvrdili, že vůle člověka je sice k tomu, aby něco zvolila, pohnuta nutností, přesto však prý vůle není nucena. Ne všechno, co je nutné, je totiž násilné; nýbrž pouze to, čeho princip leží vně. Proto se vyskytují i některé přirozené pohyby, které jsou nutné, ne však násilné: násilnost totiž odporuje přirozenosti stejně jako dobrovolnosti, neboť princip přirozeného i dobrovolného je uvnitř, kdežto princip násilného je vně. Tato nauka je ovšem heretická: bere totiž lidským skutkům ráz záslužnosti a trestuhodnosti. Nezdá se totiž, že by mohlo být záslužné či trestuhodné, činí-li někdo něco s takovou nutností, že nemůže jinak. A tuto nauku je navíc třeba pokládat i za filosoficky extravagantní: není totiž pouze v rozporu s vírou, ale podrývá rovněž

<sup>223</sup>Podle S. Wolfové je to dokonce ten nejsložitější filosofický problém, viz Wolf: *Freedom within Reason*, op. cit., s. vii.

<sup>224</sup>Dominik Pecka: *Člověk. Filosofická antropologie. II. díl*, Řím: Křesťanská akademie v Římě 1971, s. 229-230.

veškeré principy morální filosofie. Není-li v nás totiž žádná svoboda, nýbrž k chtění jsme pohnuti z nutnosti, ruší se tím rozvažování i povzbuzování, prikazování i trestání, chvála i hana – a právě to je obsahem zkoumání morální filosofie. A právě takové nauky, které popírají principy nějaké filosofické disciplíny, se označují jako extravagantní – jako např. že nic není v pohybu, což popírá principy přírodní filosofie. Jsou to nauky, k nimž některé lidi vede částečně vzdor a částečně jisté sofistické argumenty, které oni nedokážou vyvrátit“<sup>225</sup>

A proti tomu *QDV*:

„Ačkoli vůle chce poslední cíl díky jakési nutné inklinaci, nelze žádným způsobem tvrdit, že je ke chtění nucena. Neboť nucení není nic jiného než působení nějakého násilí. Podle Filosofova je násilný [takový skutek], „jehož princip je vně a k němuž nijak nepřispívá trpný [subjekt].“ [...] Avšak vidíme, že vůle je inklinací, neboť je apetitivní [schopností], a proto se nemůže stát, že by vůle něco chtěla, aniž by k tomu vnitřně inklinovala. Je tedy nemožné, aby vůle něco chtěla skrze donucení nebo násilí, a to i tehdy, chce-li něco s přirozenou nutností. Je tedy zřejmé, že nechce nic nutně nutností donucení, a přesto chce něco nutně nutností přirozené inklinace.“<sup>226</sup>

Tyto texty jsou vzájemně zcela protikladné; zatímco v jednom Tomáš tvrdí, že zastávat tvrzení, podle něhož by nutnost jednání (a to i tehdy, když pochází z vnitřního principu) byla slučitelná se svobodou, je heretické a extravagantní a pochází z, jinak řečeno, hlouposti toho, kdo tuto tezi zastává, v druhém textu je to právě on, kdo zmíněnou (intelektualistickou) koncepci obhajuje! Možná není zcela nepatřičné hovořit o určitém myšlenkovém posunu v myšlení *Andělského učitele*, který se mohl odehrát v době mezi napsáním těchto dvou citovaných textů.

Proti tomuto návrhu nicméně svědčí chronologie Tomášových textů:<sup>227</sup> spis *QDV* byl napsán jako první (r. 1268–1269), *QDM* až následně (r. 1266–1267) a proto by se mohlo zdát, že Tomášova zralá nauka je zaměřena spíše protiintelektualisticky. Jenomže když zohledníme další díla, jako například *Sumu teologickou*, kterou Tomáš začal psát až po *QDM* (první část r. 1267–1268), kde opět nacházíme určité intelektualistické inklinace,<sup>228</sup> uvidíme, že tato hypotéza nesedí – pokud si nechceme myslet, že Tomáš na přítomný problém stále měnil názory.

Možná by bylo užitečné aplikovat na předložené citáty výše vyložené rozlišení univerzálního a proximálního determinismu. Mohlo by se ukázat, že zatímco v *QDM* Tomáš hovoří o determinismu univerzálním, v *QDV* o proximálním. Ani to však nemůže být zcela přesné, poněvadž v *QDM* se explicitně hovoří právě o vnitřním čili interním principu nutně produkujícím jednání – a právě ten je se svobodou neslučitelný. A o tomtéž principu je řeč i v *QDV*. Asi jen Tomáš věděl přesně, co mínil oběma citovanými pasážemi – zda jsou obě nakonec slučitelné s ohledem na nějakou skrytou distinkci, anebo zda jsou vzájemně zkrátka nekonzistentní.

\*

Závěrem je důležité upozornit, že v přítomné kapitole nebyl brán primární ohled na historicko-kontextuální přesnost myšlenek připisovaných Tomášovi; spíše byly zohledněny některé z argumentů, jež jsou užívány v současné tomisticko – analyticky orientované diskusi, a s nimi bylo stručně pracováno. To znamená, že vlastně nebyly reflektovány Tomášovy výroky jakožto Tomášovy, ale spíše výroky (pocházející od Tomáše či z pozdější tomistické tradice) jakožto výroky.

<sup>225</sup>Překlad Novák: „Iracionalita racionálního kompatibilismu“, op. cit., s. 168.

<sup>226</sup>„Although the will wills the last end by a certain necessary inclination, it is nevertheless in no way to be granted that it is forced to will it. For force is nothing else but the infliction of some violence. According to the Philosopher that is violent “whose principle is outside it with the being which suffers the violence contributing nothing.” [...] But seeing that the will is an inclination by the fact of its being an appetite, it cannot happen that the will should will anything without having an inclination to it. Thus it is impossible for the will to will anything by force or violently even though it does will something by a natural inclination. It is therefore evident that the will does not will anything necessarily with the necessity of force, yet it does will something necessarily with the necessity of natural inclination.“

<sup>227</sup> Ke stručné chronologické katalogizaci Tomášových textů viz Štěpínová: „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského. Úvodní studie“, op. cit., s. 11-15.

<sup>228</sup>Srov. *STh* I, q. 82, a. 1; srov. též *STh* I-II q. 17 a. 1 ad 2, kde se tvrdí, že svoboda spočívá v autonomním soudu rozumu.

Samozřejmě nejsem zcela kompetentní erudovaně historicko – systematicky kritizovat Tomáše – je to koneckonců převážně on, z jehož učení jsem v předložených úvahách čerpal. Má práce tak může snad být skromným dokladem toho, že Tomáše lze interpretovat intelektualisticky.<sup>229</sup> Avšak spíše než hájit tuto tezi, záměrem předložených úvah bylo ukázat, že intelektualismus je sám o sobě koherentní.

---

<sup>229</sup>Skutečným historickým příkladem intelektualistické interpretace Tomáše je barokní tomista Jan od Svatého Tomáše OP (João Painsot, 1589-1644). K jeho pozici viz David Peroutka: „Painsot’s Compatibilism: An Inspiration for Moral Psychology“, in: Petr Dvořák – Tomáš Machula (eds.): *Explorations in Late Scholasticism*, mimořádné číslo Filosofického časopisu (2016), s. 9-22.

# **ZÁVĚR**

## 7 TOMÁŠ AKVINSKÝ, LIBERTARIANISMUS A KOMPATIBILISMUS

Ptejme se nyní ve světle provedených výkladů, zda se v případě *Andělského učitele* obecně jedná spíše o deterministu, či libertariána. Determinismus byl rozdělen do tří skupin: fyzikalismu, teologismu a intelektualismu. Je na místě otázka, zda je toto rozlišení úplné nebo zda je možné, aby existovala nějaká forma determinismu, která nespadá ani do jedné ze tří zmíněných.

V rámci odpovědi je třeba nejprve rozdělit determinismus úplnou disjunkcí na fyzikalistický (nazývejme jej nadále – tak jako doposud – fyzikalismus) a nefyzikalistický (říkejme mu nefyzikalismus). Pod fyzikalismus spadá jakákoli teorie, podle níž je plně deterministickým (a zároveň determinujícím)<sup>230</sup> faktorem *každého* účinku jakýkoli minulý stav fyzického světa spolu s přírodními zákony. Nefyzikalistickým determinismem pak rozumějme všechny deterministické teorie tvrdící, že deterministický (a zároveň determinující) faktor je nemateriálního charakteru. Jak se toto rozlišení vztahuje k našim třem typům determinismu? Fyzikalistický determinismus je samozřejmě totožný s fyzikalismem, a je tudíž zřejmé, že sem už žádnou teorii přidat nelze. Teologický a intelektuální determinismus jsou pak druhy nefyzikalismu. Je možné nalézt nějaký druh nefyzikalismu, který by nespadal ani pod intelektuální, ani pod teologický determinismus?

Už známe distinkci na determinismus *externí* a *interní*. V první variantě je ultimátní determinující princip činiteli vnější, ve druhé vnitřní. Teologismus patří do externího nefyzikalismu a intelektualismus do interního (a co se týče fyzikalismu, ten je vždy externí). Mimo intelektualismus už není možné identifikovat další typ interního nefyzikalismu – neboť vše, co v člověku nespadá pod rozumovou duši (tj. intelekt a vůli), je v člověku materiální (a tudíž kdyby působilo deterministicky, jednalo by se o fyzikalismus). Vůle však nemůže být deterministickým faktorem, neboť je to právě vůle, co je (*ex hypothesi*) determinováno – a nemůže tedy determinovat! Pak zbývá jedině intelekt. Co se týče *externího* nefyzikalismu, zde je možné postoupit v našem dělení ještě o krok dále a mimo teologismus objevit další formu determinismu. Není totiž vyloučeno, že existují nemateriální bytosti rozdílné od Boha (například andělé, jejichž existenci náš *Doctor angelicus* samozřejmě přijímal) a není ani vyloučeno, že mohou kauzálně interagovat i v našem světě – neboli působit deterministicky.

Přidáme-li pak determinismus nefyzikalistického, externího a neteologického typu, získáváme tím poslední možnou formu determinismu: každý determinismus je buď fyzikalistický (**fyzikalismus**), intelektuální (**intelektualismus**), teologický (**teologismus**), anebo, řekněme, „andělský“ (**angeologismus**).

V rámci odpovědi na položenou otázku pak lze říci, že podle Tomáše není svoboda slučitelná s externím determinismem (tedy s fyzikalismem, teologismem ani angeologismem), jak by mělo být již dostatečně zřejmé.<sup>231</sup> Co se týče determinismu interního (kam může patřit pouze intelektualismus), zde je problém poněkud obtížnější a těžko rozhodnutelný, proto nepředložíme

---

<sup>230</sup>K rozlišení mezi deterministickým a determinujícím faktorem viz Dvořák: *Kauzalita činitele*, op. cit., s. 28-35 aj.; idem: „*Kauzalita činitele* ve světle kompatibilistické kritiky“, op. cit., s. 89-105. Dvořákova distinkce pro mne však není příliš srozumitelná: neboť takový faktor, který je plně determinující, je zároveň i deterministický (nakolik determinismem obecně rozumíme jakoukoli teorii, podle níž vše má svou *per se* příčinu) – to ovšem přímo nepatří do úzkého rámce našeho výkladu.

<sup>231</sup>Pro připomenutí srov. *STh* I-II, q. 6, a. 4, co.

přímou odpověď (ačkoli můžeme říci, že pravděpodobně mají pravdu moderní Tomášovi interpreti, když, jak jsme viděli, tvrdí, že Akvinský je jaksi „tím i oním“, deterministou i libertariánem).<sup>232</sup>

## 8 PROS AND CONS

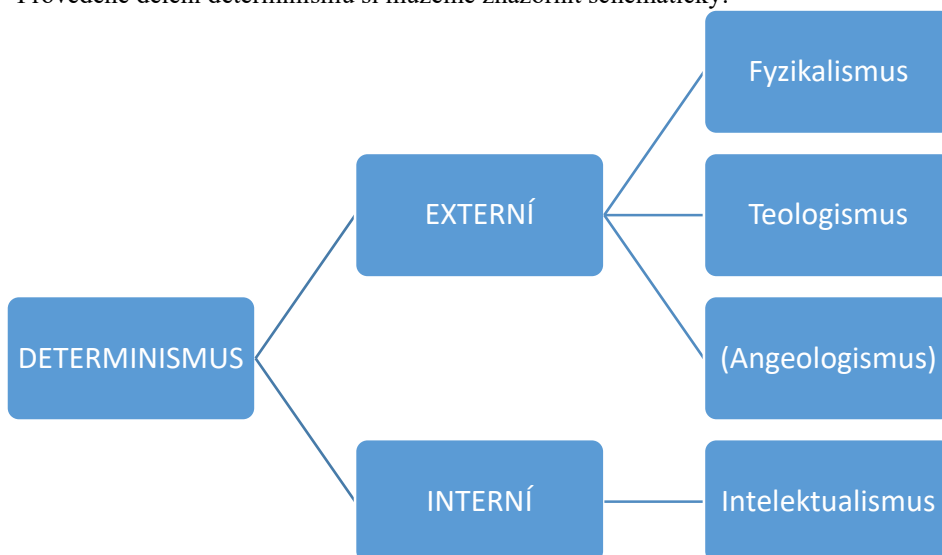
Nakonec se zaměříme na reflexi této práce samotné. Zmíníme si určité aspekty, které lze pokládat za přínosné, a na druhé straně si ukážeme, v čem je tato práce nepostačující a kde by měla být posunuta dále.

Za největší přínos přítomného textu považuji systematické reflexe týkající se determinismu; tomistické stanovisko ve vztahu k této záležitosti bylo z historického hlediska více či méně důkladně zpracováno již několikrát. Ani sebepreciznější historická analýza však nemůže říci jediné slovo o tom, zda je zkoumaná koncepce přijatelná *věcně*. Tato otázka byla průvodní motivací při psaní přítomného textu vůbec; a co se týče odpovědi na ni, největší důraz byl kladen na problém tzv. intelektuálního determinismu. Přesto zůstává pravdou, že pro kritickou konfrontaci s jakoukoli myšlenkou je třeba být s ní dobře obeznámen, aby se zamezilo jakémusi „diletantskému“ přístupu k ní. I čistě historické části tohoto textu jsou proto důležité a snad i v něčem užitečné.

Za nedostatek pak považuji samozřejmě svou neznalost latinského jazyka. Kvůli ní jsem nebyl disponován ke čtení Tomášových textů v originálním znění, což je téměř nezbytnou podmínkou pro hlubší studium jakéhokoli autora. Ovšem jsou tu k nalezení i další vady vycházející z nedostatečné obeznámenosti s cizími jazyky; k napsání kvalitní práce je třeba znát nejen primární, ale i sekundární texty k danému tématu; a k tomu je třeba znát jazyky, kterými jsou tyto texty psány. V tomto ohledu zůstávám rovněž pozadu. Dále, není snad ani nutné zmiňovat, že má práce není vůbec komplexní – a ani se o to nepokouší; ba naopak, je velice stručná a v důsledku toho místy možná těžko srozumitelná (k hlubšímu pochopení tématu je pak nutné diskutovat jej – kromě dalších textů, jichž zde nebylo zohledněno – s průběžně uváděnou literaturou). Výhodou takového úsporného přístupu je naopak pevná tematická semknutost a – jak doufám – neroztříštěnost textu.

Studie si žádá být rozšířena v obou jejích aspektech, tj. jak historickém, tak systematickém (nutnost prohloubit některé aspekty Tomášova pojetí jak teologického, tak intelektuálního determinismu byla již několikrát zopakována). Na závěr nezbyvá než doufat, že tento požadavek bude někdy naplněn.

<sup>232</sup>Provedené dělení determinismu si můžeme znázornit schematicky:



# ZKRATKY

*Comp. Theol.* – Tomáš Akvinský: *Compendium Theologiae*

*DEE* – Tomáš Akvinský: *De ente et essentia*

*DPP* – Tomáš Akvinský: *De principiis naturae*

*In Met.* – Tomáš Akvinský: *Sententia super Metaphysicam*

*In Rom.* – Tomáš Akvinský: *Sententia super Romanos*

*QDM* – Tomáš Akvinský: *Quaestiones disputatae de malo*

*QDV* – Tomáš Akvinský: *Quaestiones disputatae de veritate*

*SCG* – Tomáš Akvinský: *Summa contra Gentiles*

*Sent. Lib. Eth* – Tomáš Akvinský: *Sententia libri Ethicorum*

*STh* – Tomáš Akvinský: *Summa theologiae*



# POUŽITÁ LITERATURA

## I PRAMENY

### ANSELM Z CANTERBURY:

*De libertate arbitrii* (český překlad, úvodní studie a poznámky Lenka Karfíková v Anselm z Canterbury: „O svobodě rozhodování“, in: *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990).

### ARISTOTELÉS:

*Etika Nikomachova* (český překlad a poznámky Antonín Kříž v Aristotelés: *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter 1937).

*Fyzika* (český překlad a poznámky Antonín Kříž v Aristotelés: *Fyzika*, Praha: Rezek 1996).

*Metafyzika* (český překlad a poznámky Antonín Kříž v *Metafyzika*, Praha: Rezek 2021).

*O duši* (český překlad a poznámky Antonín Kříž v Aristoteles: *O duši*, Praha: Laichterova filosofická knihovna 1942).

### BOETHIUS:

*Philosophiae consolatio* (český překlad Václav Bahník v Boethius: *Filosofie utěšitelkou*, Praha: Vyšehrad 2012).

### JAN DUNS SCOTUS:

*Ordinatio* III, suppl. dist. 37 (český překlad Karel Šprunk v *Salve* 15/4 (2005), s. 39-48).

### MAKARIUS VELIKÝ:

„Rady svatého Makaria Velikého o křesťanském životě, výňatky z jeho promluv“, in: *Filokalie*, Oloumouc: Refugium 2019, a zde zejména s. 147-242.

### PLATÓN:

*Faidón* (český překlad František Novotný v Platón: *Faidón*, Praha: Oikoymenh 2005).

*Prótagoras* (český překlad František Novotný v Platón: *Prótagoras*, Praha: Oikoymenh 1992).

### TOMÁŠ AKVINSKÝ:

*Compendium Theologiae*

*De ente et essentia*

*De principiis naturae*

*Quaestiones disputatae de anima*

*Quaestiones disputatae de malo*

*Quaestiones disputatae de veritate*

*Sententia libri Ethicorum*

*Sententia super Metaphysicam*

*Sententia super Romanos*

*Summa contra Gentiles*

*Summa theologiae*

### České překlady Tomášových děl:

*Summa theologiae*: <http://summa.op.cz/sth.php?&STh>.

Tomáš Akvinský: *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*, Praha: Krystal OP 2013 (český překlad, poznámky a úvodní studie Tomáš Machula).

Tomáš Akvinský: „*O jsoucnu a bytnosti*“, in: Stanislav Sousedík: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie Praha 1992, s. 68-106 (český překlad a poznámky Stanislav Sousedík).

Tomáš Akvinský: *O dobru*, Praha: Krystal OP 2012 (český překlad Věra Štěpinová a Tomáš Machula, úvodní studie a poznámky Věra Štěpinová).

Tomáš Akvinský: *O pravdě, O mysli*, Praha: Krystal OP 2003, (český překlad, poznámky a úvodní studie Věra Štěpinová).

Tomáš Akvinský: „*O principech přirozenosti*“, in: *Studia Neoaristotelica* 7 (2010) / 2, s. 183-196 (český překlad, poznámky a úvod Daniel Heider).

Tomáš Akvinský: *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP 2018 (český překlad, úvodní studie a poznámky Petr Dvorský).

Tomáš Akvinský: *O stvoření*, Praha: Krystal OP 2008 (český překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Machula).

Tomáš Akvinský *O blažneosti v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP 2016 (překlad Tomáš Machula a Eva Fuchsová, úvodní studie a poznámky Tomáš Machula).

Tomáš Akvinský *o zákonech v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP 2003 (český překlad, úvodní studie a poznámky Karel Šprunk).

### **Anglické překlady Tomášových děl**

*Summa theologiae*: <https://www.newadvent.org/summa/>.

St. Thomas Aquinas's Works in English: <https://isidore.co/aquinas/>.

## **II SEKUNDÁRNÍ LITERATURA**

Bible – Český studijní překlad (překlad Antonín Zelina – Pavel Jartym).

BOURKE, Vernon J.: *Will in Western Thought*, New York: Sheed and Wark 1964.

BRADLEY, Denis J. M.: „Thomas Aquinas on Weakness of the Will“, in: HOFFMANN, Tobias (ed.): *Weakness of the Will from Plato to the Present*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2008, s. 82-114.

CARDAL, Roman: *Bůh ve světle filosofie*, Praha: Krystal OP 2001.

CARDAL, Roman: „Dialektika jednoho a jeho modů v Platonově Parmenidovi – Díl I“, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 8 (2005) / 3, s. 15-32.

CARDAL, Roman: „Dialektika jednoho a jeho modů v Platonově Parmenidovi – Díl II“, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 8 (2005) / 4, s. 38-51.

CARDAL, Roman: „Dialektika jednoho a jeho modů v Platonově Parmenidovi – Díl III“, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 9 (2006) / 1, s. 51-66.

CARDAL, Roman: „Dialektika jednoho a jeho modů v Platonově Parmenidovi – Díl IV“, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 9 (2006) / 2, s. 68-88.

CARDAL, Roman: „Dialektika jednoho a jeho modů v Platonově Parmenidovi – Závěr“, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 9 (2006) / 3, s. 85-100.

CARDAL, Roman: *Identita a diference. Systematický kurz ontologie*, Praha: Academia Bohemica 2011.

- CARDAL, Roman: *Myslet v diktatuře korektnosti 2: Od ideologie zpět k realitě*, Praha: Academia Bohemica 2020.
- CLARKE, William Norris: *Osoba a bytí*, Praha a Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství 2007 (z anglického originálu *Person and Being* přeložil Tomáš Machula).
- DAVENPORT, John J.: „Aquinas’s Teleological Libertarianism“, in: Craig Paterson – Matthew S. Pugh (eds.): *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, London and New York: Routledge 2006, s. 119-146.
- DE VRIES, Josef: *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Petr Rezek 1998 (z německého originálu *Grundbegriffe der Scholastik* přeložili Martin Pokorný – Tereza Saxlová).
- DONAGAN, Alan: „Thomas Aquinas on human action“, in: KRETZMAN, Norman – KENNY, Anthony – PINBORG, Jan – STUMP, Elenore (eds.): *The Cambridge hisotry of Later Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2008, s. 642-654.
- DVORSKÝ, Petr: „Prozřetelnost a předurčení u Tomáše Akvinského“, in: Tomáš Akvinský: *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP 2018 (překlad, úvodní studie a poznámky Petr Dvorský).
- DVOŘÁK, Petr: *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*, Praha: Togga 2020.
- DVOŘÁK, Petr: „Kauzalita činitele ve světle kompatibilistické kritiky“, in: *Filosofie dnes* 13 (2021) / 1, s. 89-105.
- DVOŘÁK, Petr: „Modality a teologický determinismus“, in: DVOŘÁK, Petr – PEROUTKA, David – TOMALA, Ondřej: *Modality v analytické metafyzice*, Praha: Filosofia 2010, s. 77-135.
- DVOŘÁK, Petr: „Thomas Aquinas on Contingency in Nature“, in: *Studia Neoaristotelica* 5 (2008) / 2, s. 185-196.
- DVOŘÁK, Petr: „Freedom and Necessity“, in: *Studia Neoaristotelica* 4 (2007) / 2, s. 173-184.
- FISCHER, John M – KANE, Robert – PEREBOOM, Derk – VARGAS, Manuel: *Four Views on Free Will*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing 2007.
- FUCHS, Jiří: *Člověk bez duše, život bez smyslu. Systematický kurz filosofické antropologie*, Praha: Academia Bohemica 2016.
- FUCHS, Jiří: *Filosofie 2. Kritický problém pravdy*, Praha: Krystal OP 1995.
- FUCHS, Jiří: *Filosofie 5. Problém duše*, Praha: Krystal OP 1999.
- FUCHS, Jiří: *Filosofie 7. Předpoklady nerelativizované etiky*, Praha: Krystal OP 2007.
- FUCHS, Jiří: *Iluze skeptiků. Systematický kurz noetiky*, Praha: Academia Bohemica 2015.
- GREDT, Joseph: *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha: Krystal OP 2009 (do češtiny přeložil Karel Šprunk a kol.).
- HEIDER, Daniel: „Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice“, in: HEIDER, Daniel – SVOBODA, David (eds.): *Univerzálie ve scholastice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2012, s. 11-27.
- HOFFMANN, Tobias: „Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2007), s. 122-156.
- HOFFMANN, Tobias: *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2021.
- HOFFMANN, Tobias – MICHON, Cyrille: „Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism“, in: *Philosophers imprint* 17 (2017) / 10, s. 1-36.
- CHESTERTON, Gilbert Keith: *Svatý Tomáš Akvinský*, Praha: Krystal OP 1993 (z anglického originálu *St. Thomas Aquinas* přeložil Timotheus Vodička).

- JINDRÁČEK, Efrem: „Princip individuace v Tomášově traktátu ‚De ente et essentia‘“, in: *Studia Theologica* 3 (2001), s. 21-35.
- KARFÍK, Filip: *Plótínova metafyzika svobody*, Praha: Oikoymenh 2002.
- KENNY, Anthony: „Divine Foreknowledge and Human Freedom“, in: Anthony Kenny (ed.): *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London: Pelgrave Macmillan 1969, s. 255-270.
- KENNY, Anthony: *Tomáš o lidském duchu*, Praha: Krystal OP 1997 (z anglického originálu *Aquinas on Mind* přeložil Karel Šprunk).
- KLIMA, Gyula: „*Ancilla theologiae vs. domina philosophorum: St. Thomas Aquinas, latin averroism and the autonomy of philosophy*“, in: Jan A. Aertsen – Andreas Speer: *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin – Boston: De Gruyter 2012, s. 393-402.
- KOROLEC, Jerzy B.: „Free Will and Free Choice“, in: KRETZMAN, Norman – KENNY, Anthony – PINBORG, Jan – STUMP, Elenor (eds.): *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2008, s. 629-641.
- KOTALA, Lukáš: *Novověká ústní disputace*, Praha: Krystal OP 2014.
- LONG, Steven A.: „Providence, Freedom and Natural Law“, in: *Nova et Vetera* 4 (2006) / 3, s. 557-606.
- MACHULA, Tomáš: *Causa efficiens. Příčina účinná a princip kauzality mezi realismem a redukcionismem*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2009.
- MACHULA, Tomáš: „Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva“, in: *Filozofia* 66 (2011) / 1, s. 49-57.
- MACHULA, Tomáš: „Filosofické aspekty nauky o stvoření“, in: Tomáš Akvinský: *O stvoření*, Praha: Krystal OP 2008 (překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Machula), s. 3-10.
- MACHULA, Tomáš: *Filosofie přírody*, Praha: Krystal OP 2007.
- MACHULA, Tomáš: „Pojetí lidské osoby u Tomáše Akvinského“, in: *Studia theologica* 15 (2013) / 4, s. 14-34.
- MACHULA, Tomáš: „Problémy hylemorfismu“, in: *Studia neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 26-37.
- MACHULA, Tomáš: „Téma ‚duše‘ u Tomáše a v tomistické filosofii“, in: NAKONEČNÝ, Milan – MACHULA, Tomáš – SAMOHÝL, Jan: *Česká tomistická psychologie. Historie a perspektivy*, Praha: Triton 2009, s. 344-377.
- MACHULA, Tomáš: *Tomáš a jeho sumy*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2020.
- MACHULA, Tomáš – FILIP, Štěpán Martin: *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*, Praha: Krystal OP 2010.
- MATAVA, Robert J.: *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*, Leiden- Boston: Brill 2016.
- NĚMEC, Václav: „Přirozený zákon podle Tomáše Akvinského“, in: CHVÁTAL, Ladislav – HUŠEK, Vít (eds.): „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti, Brno: CDK 2008.
- NOONE, Timothy B.: „Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection“, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007).
- NOVÁK, Lukáš: „Iracionalita racionálního kompatibilismu. Kritika studie Davida Peroutky“, in: *Studia Neoaristotelica* 13 (2016) / 7, s. 131-172.
- NOVÁK, Lukáš – DVOŘÁK, Petr: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, Praha: Krystal OP 2011.
- PECK, John W.: „Angelic Primal Sin. A test Case for Aquinas‘ Intellectualism“, in: *Gregorianum* 95 (2014) / 1, s. 105-126.

- PECKA, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie. II. díl*, Řím: Křesťanská akademie v Římě 1971.
- PEREGRIN, Jaroslav: „Jak filosofovat o lidské mysli?“, in: *Filosofie dnes* 13 (2021) / 1, s. 29-38.
- PEROUTKA, David: *Aristotelská nauka o potencích*, Praha: Filosofia 2010
- PEROUTKA, David: „Partial Compatibilism: Free Will in the Light of Moral Experience“, in: *Organon F* 28 (2021), s. 1-24.
- PEROUTKA, David: „Poinsot's Compatibilism: An Inspiration for Moral Psychology“, in: DVOŘÁK, Petr – MACHULA, Tomáš (eds.): *Explorations in Late Scholasticism*, mimořádné číslo *Filosofického časopisu* (2016), s. 9-22.
- PEROUTKA, David: „Racionální kompatibilismus“, in: *Studia Neoaristotelica* 12 (2015) / 3, s. xxvi-xliv.
- PEROUTKA, David: „Stručně k Novákově libertariánské polemice“, in: *Studia Neoaristotelica* 14 (2017) / 3, s. 3-16.
- PEROUTKA, David: „Svoboda vůle podle Tomáše Akvinského“, in: Aleš Havlíček (vyd.): *Svoboda od antiky po současnost*, Ústí n. L.: Univerzita J. E. Purkyně 2013.
- PEROUTKA, David: *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP 2012.
- PEROUTKA, David: „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi“, in: *Filosofie dnes* 13 (2021) / 1, s. 47-70.
- PIEPER, Josef: *Tomáš z Akvina*, Řím: Křesťanská akademie 1972 (z německého originálu *Hinführung zu Thomas von Aquin* přeložil Maurus Verzig).
- PUNČOCHÁŘ, Vít: „Jak je možná svobodná volba v deterministickém světě“, in: *Filosofie dnes* 13 (2021) / 1, s. 71-88.
- RESCHER, Nicholas: „Choice without preference. A study of the history and of the logic of the problem of ‘Buridan's ass’“, in: *Kant-Studien* 51 (1960) / 1-4, s. 142-175.
- SEGVICOVÁ, Heda: „Nikdo nechýbuje úmyslně: Smysl sókratovského intelektualismu“, in: JIRSA, Jakub (ed.): *Rozum, ctnosti a duše*, Praha: Oikoymenh 2010, s. 23-66 (z anglického originálu „No One Errs Willingly. The Meaning of Socratic Intellectualism“ přeložil Jakub Jirsa).
- SHANLEY, Brian J.: „Beyond Libertarianism and Compatibilism. Thomas Aquinas on Created Freedom“, in: Richard L. Velkeley (ed.): *Freedom and the Human Person*, Washington, D.C.:The Catholic University of America Press 2007, s. 70-89.
- SOUSEDÍK, Stanislav: *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989.
- SOUSEDÍK, Stanislav: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie Praha 1992
- SOUSEDÍK, Stanislav: „Kauzalita a kontingentní sebedeterminace? Kritická poznámka ke Dvořákově knize *Kauzalita činitele*“, in: *Filosofie dnes* 13 (2021) / 1, s. 40-46.
- SOUSEDÍK, Stanislav: „Předmluva“, in: Joseph Gredt: *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha: Krystal OP 2009 (do češtiny přeložil Karel Šprunk a kol.), s. 16-27.
- SPENCER, Mark K.: „The Personhood of the Separated Soul“, in: *Nova et Vetera* 12 (2014)/3, s. 863-912.
- STALEY, Kevin M.: „Aquinas: Compatibilist or Libertarian?“ in: *The Saint Anselm Journal* 2.2(2005), s. 73-79.
- STUMP, Eleonore: *Aquinas*, London and New York: Routledge 2003.
- STUMP, Eleonore: „Aquinas's Account of Freedom: Intellect and the Will“, in: *Monist* 30 (1997) / 4, s. 595-596

- SVOBODA, David: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha: Krystal OP 2012.
- ŠTĚPINOVÁ, Martina Věra: „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského. Úvodní studie“, in: Tomáš Akvinský: *O pravdě, O mysli*, Praha: Krystal OP 2003, s. 9-77.
- VOLEK, Peter: „Die Lehre des Thomas von Aquin über die Entstehung des Menschen“, in: *StudiaNeoaristotelica* 7 (2010) / 1, s. 49-68.
- VOLEK, Peter: „Hylomorphism as a Solution for Freedom and for Personal Identity“, in: *Studia Neoaristotelica* 8 (2011) / 2, s. 178-186.
- WILLIAMS, Thomas: „The Libertarian Foundations of Scotus' Moral Philosophy“, in: *The Thomist* 62 (1998) / 2, s. 193-215.
- WOLF, Susan: *Freedom within Reason*, New York: Oxford, Oxford University Press 1993

#### INTERNETOVÉ ODKAZY<sup>233</sup>

- Isidore, URL= <<https://isidore.co/aquinas/>>.
- New Advent, URL= <<https://www.newadvent.org/summa/>>.
- Summa.op, URL=<<http://summa.op.cz/sth.php?&STh>>

---

<sup>233</sup>Všechny internetové odkazy jsou zde citovány k datu 11. 2. 2022.