

P.Tomas Tyn, OP – Dattiloscritto
Studio Accademico Teologico di Bologna – a.D.1979

Fr. P. Dr. theol. Tomáš M. TYN O.P.

ÚČENÍ O SVOBODĚ VŮLE V RÁMCI TOMISTICKÉHO REALIZMU
A JEHO MÍSTO V SYSTÉMECH EMPIRISTICKÝCH A RACIONALISTICKÝCH.

Studio Accademico Teologico di Bologna
a.D. 1979

Fr.P. Dr.theol. Tomas M. Tyn O.P. (Bologna)

UCENÍ O SVOBODĚ VŮLE V RAMCI TOMISTICKÉHO REALIZMU A JEHO MÍSTO
V SYSTÉMECH EMPIRISTICKÝCH A RACIONALISTICKÝCH.

C. Uvod.

Chceme-li posoudit myšlenkový vývoj lidstva v dějinách filosofie, musíme podrobit jednotlivé systémy zkoumání z hlediska nejen diachronického (jak s oblibou činí soudoba historisující tendence závislé na značné části od Hegela a derivátů jeho učení), nýbrž i z hlediska synchronického odhlížeje od časového vývoje a přihlížeje k vnitřní "logice" či struktuře různých myšlenkových proudů. Tento způsob badání nás snadno přivede k pochopení základního ~~rozdílu~~ rozdílu mezi myšlením starověkým až po vyvrcholení středověku a myšlením novodobým od nominalistické krize až po dnešní dobu. Přesvědčíme se tak o tom, že v dějinách filosofie "přelom nastal teprve ve XIV.století, po smrti Tomáše Akvinského. Tento přelom nová doba nechápe a odtud se pramení nedorozumění o antice a středověku."¹⁾ Podstatná změna ve způsobu myšlení se tedy objevuje až po vrcholu středověké scholastiky a neda se říci že by byla přínosem jen pozitivním: "Pokud tedy nastala v dějinách filosofie neblaha trhlinka, nebylo to před svatým Tomášem nebo na začátku středověkých dějin; bylo to po svatém Tomáši a na začátku moderních dějin."²⁾ Od nominalistického pohrdání obecnými bytostmi přes renesanční antropocentricku až po descartovskou teorii metodické pochyby a jejího řešení vrozenými ideami se připravuje v dějinách myšlení něco nového a to nejen jako nějaký sporadický zjev, nýbrž jako propracovaný systém, jehož hlavním tvůrcem měl být zakladatel kritické teorie poznání Immanuel Kant.

Kant sám poukazuje se zřejmostí vlastní jeho jasněmu myšlení na podstatu této změny ve způsobu chápání lidského poznání. "Až dosud se myslelo, že všechno naše poznání se musí řídit podle předmětu; ale všechny pokusy zjistit o nich něco ~~na~~ a priori pomocí pojmů, kterými by naše poznání mělo být rozšířeno, skončily za těchto předpokladů bezvysledně. Pokusme se tedy, zda nepokročíme lépe v úkolech metafysiky, když si naopak budeme myslet, že předměty se musí řídit podle našeho poznání, což takto již lépe odpovídá požadované možnosti jejich poznání a priori, která by měla něco určit o předmětech ještě dříve, než nám jsou dány."³⁾ Že se nejedná o změnu jen povrchní, nám potvrzuje výpověď samotného Kanta, jenž srovnává tento nový způsob chápání vztahu mezi objektem a subjektem poznání s "koperníkovskou revolucí" v kosmologii (t.j. se systematickým přechodem od názoru geocentrického k názoru heliocentrickému).

1) RADL E., Útěk z filosofie, Praha (Cin) 1946, s.51

2) CHESTERTON G.K., Svatý Tomáš Akvinský, Praha (Universum) 1947, s.83 /česky překlad Timotea Vodický dle vydání St.Thomas Aquinas, London 1933/.

3) KANT I., Kritik der reinen Vernunft; Vorrede zur zweiten Auflage, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1971; Hrsg.W.Weischedel, Bd.II, S.25 (B XVI) /prekl.aut./.

Jak je vidět, základní charakteristika novodobé filosofie (závisající alespoň ve svých předpokladech, odhlížíme-li od novotomizmu, od kritiky Kantovy) je dána subjektivistickým chápáním lidského poznání. V Kantově filosofii se empiristický prvek smyslového vnímání coby látky poznání slučuje s racionalistickým prvkem pojmového zpracování jako jeho tvarové části. Tento dvojitý potenciál se ve filosofii před i po Kantovi rozvíjí v dvojitým směru - empiristicky v převedení poznání na smyslové vjemy a racionalisticky v jednoznačné zdůrazňování pojmových kategorií nezávisle na smyslových datech.

Realismus sv. Tomáše a jeho školy umožňuje ~~metafyzické~~ metafyzické myšlení a analogické chápání jsoucna a jeho příčinné činnosti a v tomto rámci též svobodu lidské vůle jako nezávislého (autonomního) rozhodnutí za současné celkové závislosti od první příčiny dle obecně platného zákona příčinnosti. Toto pojednání hodlá krátce poukázat na souvislosti mezi tomistickým realizmem a jeho chápáním svobody vůle, na tvarový ráz (ratio formalis) lidské svobody a na pojetí svobody v jiných epistemologických systémech ať už empiristicky či racionalisticky zaměřených.

1. Souvislost mezi tomistickým epistemologickým realizmem a metafyzikou analogie jsoucna a jeho příčinného jednání.

1.1. Realismus sv. Tomáše.

Poznavající mohutnosti jsou zaměřeny k poznání věcí tak jak jsou samy o sobě a ne k poznávání svého vlastního pojmu či obecně své poznávací podoby. Jinak řečeno, člověk svým rozumem nepoznává pojmy, nýbrž skrze pojmy skutečné (realné) věci existující mimo jeho duši. Tím se samozřejmě nevylučuje reflexivita rozumového poznání, ale pojem se může stát předmětem poznání jen druhotně - prvotní předmět poznání je tedy věc sama o sobě intencionálně znázorněná v pojmu, jehož ukolem je zprostředkovat poznání. "... Protože rozum se obrací sám k sobě, podle těchto obrácení rozumí i své rozumnění, i podobu, jíž rozumí. A tak podoba podružně rozuměna je to, co se rozumí. Ale to, co se prvotně rozumí, jest věc, jejíž podobou jest rozumová podoba."⁴⁾ Tato základní realistická teze je v přímém protikladu proti novodobému subjektivismu - ne lidský subjekt, nýbrž objekt ve své realné existenci, je prvotním a základním předmětem a mírou lidského poznávání.

Tento realizmus nelze však vydávat za "naivní" či bezprostřední a neuvážený. Jeho opodstatnění je možno filosoficky popsat a obhájit. Nelze jej ovšem přímo dokázat, protože transsubjektivita poznání je samozřejmým, evidentním, předpokladem poznání samotného. Není na tom tedy nic podivného, když sv. Tomáš⁵⁾

4) S.Th. I, q. 85, a. 2 (pro Summu Theologie užíváme českého překladu vydání redigovaného P. Emilianem Soukupem O.P.). /Podtrhnuto autorem/.

5) Tamtéž.

uziva k jeho obhajobe dukazu nepřímých tím, že poukazuje na absurdní závěry plynoucí z opačných předpokladů (zvláště pak na nemožnost věd o věcech existujících mimo naši duši a na radikální relativismus, podle něhož i protikladné soudy jsou pravdivé, což je v přímém rozporu s principem protikladu, na jehož samozřejmosti stojí poznání vůbec). Realismus sv. Tomáše má tedy své kořeny v evidenci a je tudíž bezprostřední, zároveň se však stává předmětem filosofické úvahy a obhajoby alespoň nepřímé a není tedy neuvážený, ale "kriticky" t.j. myšlenkově objasněný.

Realistická epistemologie je pak psychologicky založena na teorii abstrakce (t.j. odlučování pojmu od představ). Lidská duše je spojena s tělem jako tvar s hmotou, a proto lidské rozumové (a tedy nehmotné) poznání užívá smyslu, jejichž poznání je vázáno na tělesné ústrojí. Protože ukončení rozumového poznání je nehmotného rázu, jeho předmětem je tvar, avšak vzhledem k tomu, že lidský rozum užívá hmotně vázaných smyslů, předmětem lidského poznání není tvar oddělený, nýbrž tvar, který je v jednotlivostní hmotě, jež však rozum poznává ne pokud je v takové hmotě. Ukončení poznání tedy spočívá v odlučování (abstrakci), neboť, "poznávání... to, co jest v jednotlivostní hmotě, ne však jakozto jsoucí v takové hmotě, jest odlučování tvar od jednotlivostní hmoty, kterou znázorňují představy."⁶⁾ Schopnost vytvářet pojmy odloučené od jednotlivostní hmoty a tedy obecné je neklanným znakem nehmotnosti našeho rozumu. Je-li totiž hmota původem ojedineání (individuace), pak možnost vytvářet a přijímat obecné skutečnosti (jako pojmy) musí být rázu nehmotného, duchového. Tato schopnost přijímat v sobě podobu jiných věcí na způsob sebe same otvírá duši vzhledem k věcem, které existují mimo ni a tak se říká, že "duše je jaksi všechno"⁷⁾. Lidská duše je tedy ve své poznávací mohutnosti otevřena všemu jsoucímu.

1.2. Metafyzické chápání analogie jsoucího a jeho přičinnosti dle principu epistemologického realismu.

Z epistemologického realismu vyplývá závěr, že duše je ve svém poznání obecně otevřena všemu jsoucímu. Lze tedy říci, že "to, co prvotně rozum pojímá jako nejznámější a v co rozebírá všechny své pojmy, je jsoucí."⁸⁾ Poznávání je tedy obecně otevřeno všemu bytí v celé jeho šíři, a proto přirovnání (adequatio) věci či jsoucího k rozumu, jež definuje pojem pravdy, nezuzuje jsoucího na žádný zvláštní způsob bytí (modus specialis), nýbrž je obepíná v celé jeho šíři. Pravda je tedy pojem transcendentální, t.j. stejného rozsahu (koextenzivní) se jsoucím.

6) S.Th. I, q.85, a.1 c.a.

7) De Verit. q.1, a.1 c.a. /prekl.aut. - tak i pro jiné citáty ze sv. Tomáše s výjimkou S.Th./.

8) Tamtéž.

Epistemologicky realizmus, tedy umoznuje chapani jsoucna v cele jeho sirce - nezuzuje je ani na byti, ani na bytnost, ani na jednotlivost, nybrz je pojima obecne jako jsoucno, ktere ve svem jednotlivostnim uskuteneni je slozeno z byti (actus essendi) a z bytnosti (essentia). Tato tzv. ontologic-ka diference cili skutecne rozliseni mezi bytim a bytnosti je zakladem analogie jsoucna. Analogicky vztah se definuje jako vztah mezi pojmy o sobe rozdilnymi (per se diversis), z casti pak totoznymi (secundum quid eadem). Analogie pomerovosti je totoznost dvou ci vice pomeru mezi rozdilnymi termíny. Totez uskuteneni byti (actus essendi) je rozdilne podileno (participovano) ruznymi bytnostmi a tak vzniká v oboru jsoucna analogicka struktura podle obdoby pomerovosti (analogia proportionalitatis):

$$\frac{\text{byti } x}{\text{bytnost } x} = \frac{\text{byti } y}{\text{bytnost } y} .$$

Skutecne byti je vzdy jednotlivé v te ktere bytnosti, ale lze nyslit jakési spolecne byti (ens commune) jako ciste a nekonecne uskuteneni, na nemz se pak ve smisene a ukoncene mire podileji jednotlivé konecne bytnosti (jen nekonecna Bytnost Bozihó Jsoucna o sobe ma byti v celem rozsahu bez prímési možnosti a v nekonecne mire). Byti je tedy jakési spolecne vsen bytnostem a jeho plnost se tak stava necim prvotnim (primum) v oboru jsoucna jako nejvyssi analogat na zpusob analogie pomernosti (analogia proportionis, attributionis). V kazde obdobe je totiz vzdy neco prvotního a neco druhotného - - rozdil je jen v tom, ze v analogii pomernosti lze z prvniho analogatu poznat podstatne (quidditative) odvozené analogaty, coz neni zcela mozne v analogii pomerovosti, protoze vztah mezi prvotnim a druhotnym neni podle nejakeho presneho urceni, nybrz jen podle pomerovosti. Avsak v kazde obdobne (analogicke) strukture se vzdy neco prvotního udava v definici druhotnych a odvozenych analogatu.⁹⁾ Obecne se tedy dá rici, ze analogicka struktura je jakási rozlisena jednota at uz podle urcitého vztahu dvou ci více pojmu k jednomu prvniemu ci podle vztahu mezi pomery pojmu.

Tato analogicka struktura se pak znovu objevuje na poli pricinne cinnosti. Obecne totiz plati zasada, ze "cinnost nasleduje byti" (agere sequitur esse) a je-li byti analogicky podileno v ruznych bytnostech, pak se dá usuzovat tez na analogicky zpusob cinnosti jednotlivych prirodzenosti (natura), t.j. bytnosti (essentia). To neznamená nic jineho nez ze druhotné priciny jsou ve své cinnosti plne závislé na ucinnosti první priciny (t.j. Boha), zároveň vsak mají svou vlastní cinnost odpovídající jejich vlastní prirodzenos-

9) Viz SYLVESTRIS Franciscus de, Ferrariensis (OP), *Commentaria in Summam Contra Gentiles*, ed. Leonina, Romae (Garroni) 1918, t. XIII, p. 105 b (in CG I, 34): "...in analogis omnibus (scil. tam proportionis quam proportionalitatis), in quantum analogia sunt, semper unum ponitur in definitione aliorum: aut scil. illud cui primo imponitur nomen absolute; aut id cui secundario nomen imponitur..."

ti. Je-li každá skutečnost složena z bytnosti a byti, pak i činnost a její účinek bude mít toto složení (i v případech lze totiž odlišit byti a "bytnost"). Každá činnost vede tedy k vzniku nové jednotlivosti s takovou druhovou (specifickou) bytností a s uskutečněním byti. Vzhledem k bytnosti účinku je druhotná příčina příčinou vlastní a tedy primerenou, protože sama má ten který tvar, podle něhož působí tvar v účinku, je však pouze příčinou nástrojovou (causa instrumentalis) vzhledem k byti svého účinku. Sama totiž má jen podíl na byti a nemůže tedy způsobit primereně nové byti (i když může způsobit jeho konečný podíl ze strany bytnosti účinku), neboť byti samo o sobě je nekonečné a vyžaduje tedy jako primerenou příčinu něco bytnostně nekonečného, což je Bůh jako prvotní příčina. "Toto jednotlivé nemůže způsobit ve své činnosti něco jiného v podobném druhu leda na způsob nástroje one příčiny, která obsahuje v sobě celý druh a dále celé byti nižší přirozenosti. A proto nic nemůže působit v těchto nižších věcech vzhledem k druhu, ne-li pod vlivem nebeského tělesa a nic nepůsobí vzhledem k byti, ne-li pod vlivem Boha. Byti totiž samo je nejobecnější první účinek a vnitřnější než jakýkoli jiný účinek, a proto jen Bohu přísluší takový účinek podle jeho vlastní schopnosti..."¹⁰⁾ Zde se nachází základ tomistického učení o tzv. "praecotio physica": Bůh jako první příčina působí byti činnosti i účinku, zatímco druhotná příčina působí svou vlastní účinnou schopností bytnost jak své činnosti tak i jejího účinku. Všechny věci stvořené tedy jednají podle svého vlastního činného tvaru (forma operativa) a sice tak, že Bůh v nich působí právě toto působení podle své vlastní přirozenosti. Tato analogická struktura příčinného jednání umožňuje pochopit, že Bůh a tvorové se v jednání navzájem nevylučují, nýbrž podporují. Čím nezávislejší je nějaký tvar ve svém jednání, tím více v něm působí Boží činnost a čím více Bůh působí v nějaké druhotné příčině, tím dokonalejší a tedy i "nezávislejší" je i její vlastní příčinnost. Ve všech příčinách tedy působí příčina první, ale v každé podle její vlastní přirozenosti - v příčinách nutných nutně, v příčinách nahodilých nahodile. Jen na tomto metafysickém základu je možno plně poznat skutečnost svobodného rozhodování (liberum arbitrium) aniž by bylo třeba je redukovat na nutnost (determinismus), aby se tak zachránila zásada příčinnosti, a aniž by bylo nutné lidskou svobodu úplně oprostít od zásady příčinnosti (jak činí radikálně antropocentrický indeterminismus), aby se tak mohla vysvětlit její indiference vzhledem k vlastnímu činu.

2. Nutnost, nahodilost a svoboda podle sv. Tomáše.

10) De Pot. q.3, a.7 c.a.: "...Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specio nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelesti, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus."

2.1 Nutnost a její opodstatnění.

Sv.Tomas definuje nutnost jako to, co "nemůže nebyti"¹¹⁾. Nutnost je tedy vlastnost skutečnosti definována vztahem věci k jejímu bytí. Tam, kde tvar, který dává bytí, je oddělen od hmotného podmetu nebo ovládá dokonale hmotu, kterou utváří, není možnost k nebytí, k omezení (privatio) tvaru a je tam tedy nutnost.

Základní rozdělení nutnosti je na nutnost nepodmíněnou (absolutní) a podmíněnou (nutnost z předpokladu, ex suppositione). První z nich následuje tvar a hmotu, části tvaru a hmoty a vlastnosti tvaru a hmoty, druhá předpokládá nějaký cíl, jehož je třeba teprve dosáhnout, a dělí se na nutnost přirozenou (fysickou) vzhledem k těm prostředkům, bez nichž cíle nemůže být dosaženo, a nutnost mravní (morální) či užitečnosti, která se vztahuje na prostředky lépe odpovídající cíli. Protože cíl je jaksi mimo danou skutečnost, nutnost z cíle je nutnost vnější. Jiný druh nutnosti vnější pak je z příčiny neúčelové, nýbrž z příčiny účinné (z činitele, ex agente). Vnější činitel pak může působit na nějakou jinou příčinu buď přirozeně nebo násilně (proti její přirozenosti). Schematicky lze dělení nutnosti shrnout asi takto:

- Nutnost
- vnitřní (nepodmíněná a přirozená)
 - z hmoty (napr. zničitelnost smíšeného celku)
 - z tvaru (napr. nezničitelnost odděleného tvaru)
 - z části celku (napr. člověk musí být živoucích rozumový)
 - z bytostních vlastností (napr. člověk musí být účelivý)
 - vnější
 - z cíle (nutnost prostředku → necessitas medii)
 - nutnost prostředku samotného
 - vzhledem k prostředkům, bez nichž nelze cíle dosáhnout (nutnost z přirozenosti věci)
 - vzhledem k prostředkům lépe odpovídajícím dosažení cíle (nutnost z kladného ustanovení)
 - nutnost příkazu
 - z činitele účinného
 - podle přirozeného uspořádání podmetu – nutnost přirozeného řádu
 - proti přirozenému uspořádání podmetu – nutnost násilná¹²⁾.

Nepodmíněná nutnost je ve vypořádání nějaké výroky (predikátu) o podmetu (subjektu), v němž je výroky již obsažena nebo ve vypořádání výroky, která obsahuje v sobě svůj podmet (jak je vidět jedna se tu o první dva druhy výroky o sobě). Naproti tomu nutnost podmíněná je podrobena nějakému předpokladu, který není obsažen ve věci same. Je napr. nutno, aby Sokrates seděl, jestliže sedí, není to ale nutno absolutně. Toto rozlišení však nemá význam čistě logický, nýbrž i metafyzický. Nutnost absolutní je

11) Viz S.Th.I, q.82, a.1 c.a.: "Necesse est enim quod non potest non esse" CG II, 30 /1063/: "Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse."

12) Viz S.Th.I, q.19, a.3 c.a.; q.82, a.1 c.a.

vnitřní a vztahuje se na vše, co je těsně spjato s nějakou danou skutečností - s prvky jejího složení, s jejími esencemi, s jejími bytnostními vlastnostmi. Relativní či podmíněná nutnost naopak je vnější, neboť předpokládá tihnutí něčeho k nějakému jinému cíli nebo účinnosti nějakého jiného činitele. Sv. Tomáš užívá pro vysvětlení tohoto rozdílu rozlišení původu (principu) na ty, které jsou předem v bytí (a priori in esse), a na ty, které jsou odvozeny v bytí (a posteriori in esse). Nutnost se pak vždy bere z toho, co předchází podle přirozeného řádu vzhledem k tomu, co následuje. Je-li to, co předchází, předem v bytí, pak je nutnost nepodmíněná a týká se buď bytnostních vlastností tvarové příčiny nebo nutných příčin účinných ("debitum est ut possitis causas habeant actiones per quas producunt effectus"). Je-li naopak to, co předchází odvozeno v bytí, pak se jedná o nutnost podmíněnou: tak např. lék předchází uzdravení, ale jako lék je zaměřen na uzdravení, a proto není nutný sám o sobě, nýbrž jen podmíněně, za předpokladu, že se chce dosáhnout uzdravení.¹³⁾ Toto rozlišení odpovídá rozdílu mezi nutností zaveru (consequentis) a zaverového vyvodu (consequentiae): první přihlíží jednoduše k účinku samotnému, druhý k odvození účinku za určitých podmínek.¹⁴⁾

Nutnost podmíněná vnějšími okolnostmi se dělí na nutnost z cíle a z vnějšího účinného činitele. Nutnost z vnějšího činitele může být přizpůsobena přirozenému úkonu příčiny a pak se jedná o nutnost přirozeného řádu. Jestliže však působení vnějšího činitele odporuje přirozené přičinnosti, nutnost takto vzniklá je násilná a z donucení (ex coactione). Tež nutnost z cíle může být různorodá. Jedná-li se o samotné dosažení cíle prostředky, bez nichž cíle nemůže být dosaženo, pak je taková nutnost nutnost rýšická (např. nutnost stravy pro zachování života). Jedná-li se naopak ne o same dosažení cíle, ale o dokonalost jeho dosažení, pak je nutno volit prostředky lépe odpovídající cíli, pohodlnější, praktičtější. Taková nutnost je morální a je to vlastně spíše užitečnost než nutnost (např. je možno jít do nějakého vzdálenějšího místa i pesky, ale je lépe užít nějakého dopravního prostředku).¹⁵⁾ Ve svém použití v oboru volních činů (actus voluntarii) rozlišení mezi nutností z cíle a z vnějšího činitele nabyvá na významu. Zatímco nutnost násilí ničí dobrovolnost skutku a tím i jeho zasloužnost a tedy jeho mravní povahu vůbec, nutnost z cíle ponechává lidský skutek dobrovolným a tedy mravně platným. Nutnost z cíle v lidských skutecích je nutnost z příkazu (necessitas praecepti) a přes jejich základní rozdíl existuje nějaká obdoba mezi tímto druhem nutnosti a nutností z donucení. Jako totiž nutnost z donucení pochází ze styku vnějšího činitele s příčinou, tak i nutnost z příkazu pochází z jistého styku mezi

13) Viz CG II, 29 / 1059-1061/.

14) Toto rozlišení není dilem pozdější scholastiky, nýbrž se nachází už u sv. Tomáše - viz De Verit. q. 24, a. 1 ad 13.

15) Viz S. Th. II-II, q. 32, a. 6; q. 83, a. 13 c. a.; III, q. 65, a. 4 c. a.

zakonodarcem (vládcem) a poddaným prostřednictvím zveřejnění (promulgace) nějakého zákona. Poddaní jsou totiž povinni poslouchat jen těch zákonů, které jim jsou známy veřejným ohlášením. 16)

Nutnost nepodmíněná spočívá v takovém určení (determinaci), že daná věc nemůže být jinak - "quod non contingit aliter se habere". Taková nutnost může pocházet i ze hmoty, alespoň záporně, pokud totiž všechny hmotné věci mají nutně cílnou možnost k nebytí, ke zničení. I toto určení je přesné a nehybné, a proto absolutně nutné. V kladném smyslu nutnost pochází z tvaru, jímž nějaká věc je to, co je. Jestliže např. tvar živočicha obsahuje smyslo-ve bytí, je nutně, aby živočich byl smyslový. Nutnost kromě toho pochází též z celé bytnosti např. živočicha, který musí být živou smyslovou podstatou, protože to je jeho definice. Jak je vidět nepodmíněná nutnost je celá závislá na původu vnitřním: na hmotě, tvaru a bytnosti. Nutnost podmíněná je naopak vnější, ať už z cíle nebo z činitele. 17)

Nutnost absolutní není tedy jen v Bohu, nýbrž i ve tvorech, v nichž se ovšem nevztahuje na bytostní uskutečnění (actus entitativus), které je tu vždy odlišné od bytnosti a tedy nahodilé, nýbrž na tvarové uskutečnění (actus formalis) zvláště v těch tvarech, které nepodléhají změně, protože jsou oddělené (např. duše nebo andělé) anebo protože dokonale ovládají svou hmotu (např. vzkrísené tělo).

Ve tvorech je tedy trojí druh nutnosti: (1) z bytnosti, (2) z účinnosti a (3) z cíle. Pokud se týče bytnosti, nutnost tvorů se odvozuje (a) z bytí věci, jejímž jsou původem (např. složení tvaru s hmotou následuje možnost k nebytí a tedy zničitelnost), (b) z bytnostních vlastností tvarového složení, v němž prvky (tvar a hmota) jsou rozlišené, diferenciovány (např. člověk musí mít své základní tělesné orgány jako části hmoty a musí mít též živočišnost a rozumovost jako části tvaru), (c) z vlastností tvaru a hmoty (např. pilka je z oceli a je tvrdá, protože materiál, z něhož je zhotovena, je tvrdý; člověk je schopen učit se, protože ucelivost je vlastnost jeho přirozenosti atd.).

Nutnost pochází z účinného činitele dvojnásobem - buď vzhledem k činnosti same nebo vzhledem k účinku, který z ní vyplývá. První způsob lze ztotožnit s nutností z bytnostních principů, protože činnost pochází z tvaru, podle něhož nějaká věc existuje ve svém uskutečnění: "(omne agens) sic... agit ut acta est". Je však třeba rozlišovat mezi ukony immanentními, jejichž účinek zůstává v subjektu (tak je tomu např. s poznáním nebo ohtěním) a ukony tzv. transcendentními, které přecházejí v účinek vnější (tak např. ohen ohřívá nějakou jinou hmotu). V ukonech immanentních nutnost bezprostředně vyplývá

16) Viz S.Th. II-II, q.58, a.3 ad 2; De Verit. q.17, a.3 c.a.

17) Viz In Metaph. V, lect.6 /832-835/.

z tvaru (napr. smysl převeden do uskutečnění smyslovou podobou nutně vykonávaná ukon smyslového vnímání), naopak v ukonech transcendentních, nutnost vyplývá z tvaru ne bezprostředně, ale jako virtuální schopnost či síla ("virtus") k ukonu (napr. ohen má nutně aktivní schopnost ohřívát, i když účinek může být zamezen ~~nutností~~ vnějším vlivem). Jestliže pak pozorujeme činnost podle účinku, vidíme, že jeho nutnost nezávisí jen od činitele, nýbrž též od usporádání (disposice) subjektu, který přijímá jeho pohyb a tvar. Mohlo by se totiž stát, že subjekt nemá schopnost přijmout činnost a že tedy činnost je zamezena buď opačnými vnějšími činiteli anebo opačným usporádaním či tvarem (napr. ze- lezo se neroztaví není-li vystaveno dostatečně ohřívajícím ohni). Účinek za- visejší jen od samotného činitele je tedy nepodmíněně nutný, zatímco účinek, jehož uskutečnění závisí od vnějších faktorů je zamezitelný a tedy uskuteč- nitelný pouze podle nutnosti "z předpokladu", t.j. nutnosti podmíněné, která se uskutečňuje ne vždy, ale ve větší části případů (ut in pluribus).

Nutnost pochází z cíle pokud cíl je to, co v první řadě chce činitel a tak jeho nutnost odpovídá nutnosti činitele, který jedná, aby dosáhl cíle. Ve věcech přirozených je cílové určení dáno samotným tvarem, ve věcech dobrovol- ných vůle naklání k cíli pokud chce cíl. Čtení prostředku je pak svobodné, i když se tu předpokládá obecné chtění (intence) cíle, jestliže prostředky, kterými lze dosáhnout cíle, jsou rozličné. Je-li cíl odvozený v bytí (a pos- teriori in esse), pak je jeho nutnost podmíněná - napr. pilka musí být zhoto- vena z oceli, aby mohla vykonávat úkol pilky.¹⁸⁾

Nutnost činitele vyplývá z určitosti spojení mezi účinnou příčinou a cílem. Neúčinná příčina je pouze v možnosti vzhledem k účinku a není tedy nutná.¹⁹⁾ Spojení, i nutně, mezi příčinou a účinkem, může být samo o sobě učin- kem nějaké jiné příčiny. Tak nutnost stvorených příčin je zapříčiněna Boží vůlí, jež určila ve stvoření účinky nutně pro příčiny nutně a účinky nashodil pro příčiny nashodil.²⁰⁾ Jen v tomto smyslu lze hovořit o nějakém "dluhu" ve stvoření - co se týče příčiny tvarové a hmotné již v prvním ukonu stvoření, co se týče příčiny účinné a účelové první stvoření není něco nutného, co by byl Bůh jakási "dlužen", ale v činnosti účinku následujících může být nutnost a jakýsi "dluh" (napr. ohen sám nemusel být stvořen, je-li však jednou stvo- ren pak má též svou přirozenou schopnost ohřívát, která se pak v důsledku ta- ke uskuteční odpovídajícím účinkem). Bůh tedy nechce nějakého tvora pro něho samotného, ale chce aby jeden tvor byl účelově zaměřen na jiného - "nechce to pro ono, ale chce, aby toto bylo pro ono".²¹⁾ Takto je vyloučen dvojitý omyl: jeden, podle kterého Bůh dělá nutně vše, co činí, druhý, podle kterého Bůh jedná

18) Viz CG II, 30 /1063-1064; 1071-1078/.

19) Viz In Periherm. I, lect. 14 /174(11)/.

20) Viz S.Th. I, q. 44, a. 1 ad 2; CG II, 15 /927/; De Pot. q. 5, a. 3 c.a.; ad 8; De Verit. q. 23, a. 1 ad 2.

21) Viz CG II, 29 /1058-1060/; S.Th. I, q. 19, a. 3 c.a.: "...velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc."

jedna bez jakéhokoliv pořádku. Nutnost druhotných příčin závisí od svobodné Boží působnosti, ale zároveň je vlastní druhým příčinám, jejichž řád je Bohem chtěny a ustanoveny. Svoboda stvoření tedy nevylučuje nutnost řádu. Náhodilost bytnostního uskutečnění tvorů nejenže nevylučuje, nýbrž zakládá nutnost uskutečnění tvarového u příčin nutných a jejich účinnosti.

2.2. Náhodilost a její druhy.

Obecný jazyk značí výrazy jako "štěstí" nebo "náhoda", a proto je správné prozkoušet význam těchto termínů. Ti, kdo neuznávají náhodu, říkají, že věci zdanlivě náhodile, mají svou příčinu (byť i skrytou) a podléhají tedy první působnosti a řádu Boží prozřetelnosti. Tento názor na ovšem zakládá v pravdě protože události "šťastné" či "náhodile" skutečně vyplývají z první příčiny, ale viděny z tohoto hlediska pak už nejsou náhodile. Zkoumat je v jejich náhodilosti znamená tedy podrobit je zkoušce ne vzhledem k příčině první, nýbrž vzhledem k jejich příčinám nejbližším. Příčina druhotná tedy vede k účinku náhodilemu, jestliže ho způsobuje ne o sobě, nýbrž případkově. Případková působnost se pak může odvodit od účinného činitele (např. býlo je příčinou domu, je-li jeho budovatel případkově býlý) nebo ze strany účinku (např. se dá říci, že budovatel domu je příčinou pře, protože dům, jehož zůstavil, je zamínkou ke pře) a takový způsob případkové působnosti pochází z něčeho, co je případkově spojeno s účinkem (např. jestliže někdo kope jámu a najde poklad) a v tomto smyslu se mluví o štěstí nebo náhodě jako příčině případkové. Náhodile a šťastné jsou tedy ty případkové účinky, které se uskutečňují jen v málo případech (ut in paucioribus). Štěstí pak lze najít jen v příčinách vybavených rozumem a vůlí, protože se vztahují nejen na náhodu, nýbrž na náhodu dobrou či zlou, která je možná jen v subjektu schopném dobra a zla a tedy ovládejícím své skutky; náhoda se naopak vyskytuje obecně v příčinách přirozených, je-li vyjimečně dosaženo nepředvídaného účinku mimo vůli činitele ať už přirozeného či dobrovolného. Štěstí se tedy dá definovat jako případková příčina ve věcech, které se přihazují podle volního záměru vzhledem k cíli v málo případech, zatímco náhoda, jež v sobě obsahuje i štěstí, je širšího pojmového rozsahu vztahující se i na činitele přirozené jako případková příčina v těch věcech, které se udávají vzhledem k cíli jakýmkoliv způsobem (ať už přirozeným či dobrovolným), jestliže se přihodí něco mimovolného v málo případech.²²⁾ Existence případkové působnosti vyvrací mylný názor, podle kterého je-li dána příčina, následuje účinek. Jsou totiž také příčiny zamezitelné, jejichž účinek nenásleduje vždycky, nýbrž jen ve větší části případů (ut in pluribus). Taková příčina však ještě není náhodilá v pravém slova smyslu, protože její účinek lze ověřit ve většině případů; náhodilost naopak lze ověřit jen v je-

22) Viz In Phys. II, lect. 7, 8 et 10.

jich mensi casti (ut in paucioribus), takže pricina nahodila je spis nepri-
tcmnost priciny nez pricina. Kazde byti o sobe ma svou pricinu o sobe a tez
pripadky lze prevest na nejakou pricinu o sobe (napr. pokud tento clovek je
bily nebo vzdelany), ale soucasne uskuteneni pripadku v tomtoz podmetu je
pripadkove a nema pricinu o sobe (napr. to, ze tento clovek je zaroven bily
a vzdelany). Jedna se tu o soubeh dvou pricinnych retezcu, jejichz vzajemny
styk je vsak ciste pripadkovy a tedy nahodily. Tak napr. drzba nejakého mete-
oritu je presne poznatelna a vypoctatelna a take vyskyt nejakého borlavého
materialu v urcitem miste zemskeho povrchu ma sve presne priciny, ale fakt, ze
toto nebeske teleso dopadne prave na misto, v nemz se vyskytuje horlavina,
je ciste nahodily a pozar z toho vznikly bude tedy take cistou nahodou zapri-
cinenu jex pripadkove. 23)

Kazda nahoda je tedy nejak spojena s nutnosti jako kazdy pohyb predpokla-
da neco nehybneho coby svuj podmet. 24) Pricina nahodilosti same je ve hmate.
Nahodile se totiz definuje jako "to, co muze byt i nebyt", a proto nahoda pred-
poklada moznost k nebytí, která muze vyplyvati jen ze hmoty tak jako nutnost
vyplyva spise z tvaru. Protoze hmota je puvodem ojedinelosti, muze se stat, ze
ze nejaka vec nahodila ve svem ojedinelem uskuteneni, je poznavana jako nut-
na ve sve obecnosti, z niz pak rozum jen neprimo poznava její ojedinelost a
nahodilost. 25) Nahodile "vzhledem k obojimu" (ad utrumlibet) je tedy indifere-
ntni a ciste mozne jako hmota sama o sobe a je tedy spise nejsoucno nez
jsoucno, procez nemuze byt pricinou neni-li dale urceno nejakym jinym tvarem.
Svoboda rozhodovani je tez pricina nahodila "vzhledem k obojimu" a musi tedy,
aby se opravdu mohla stat pricinou, byt dale urcena k uskuteneni (aktuovana)
predstavou zadouciho cile ze strany cinneho rozumu. Nahodile je vsak obecne
to, co se udava v mensi casti pripadu a ma tedy pricinu pripadkove, muze se
vsak oprit o to, co se udava ve vetsi casti pripadu a jehoz neuskuteneni se
tedy udava nahodile a v mensi casti, coz pak ma pricinu o sobe. 26) Nahodile
vzhledem k obojimu pak vytvari novy a zvlastni pripad nahodilosti. To lze
schematicky shrnout asi takto:

Nahodile jako

[neurcena moznost = nahodile "vzhledem k obojimu"]

[moznost urcena vzhledem k ucinku a to

(ve vetsi casti pripadu (pricina o sobe pripadkove zamezitelna)

(v mensi casti pripadu (pricina pripadkova, omezeni priciny o
sobí).

Ucinost pochazi vzdy z cinitele urcenoého k svemu cinu, protoze jsoucno
jedna pokud je v uskuteneni a byti v uskuteneni je urcene a urcujici. Toto
urceni pak muze pochazet od samotneho cinitele, je-li vybaven rozumem, který

23) Viz S.Th. I, q.115, a.6 c.a.

24) Viz S.Th. I, q.84, a.1 ad 3; q.86, a.3 c.a.

25) Viz S.Th. I, q.86, a.3 c.a.; In Perihern. I, lect.14 /180-182/.

26) Viz In Metaph. VI, lect.2 /1183/; In Perihern. I, lect.13 /172(9)/.

muze dat sobe samemu sve zvladati cile; jedna-li se naopak o cinitele ciste-
prirozeneho, pak jeho moznost musi byt prevedena do uskuteneni jinou vnejsi
pricinou, aby takto byl urcen k pricinosti toho ktereho ucinku alespon ve
vetsi casti pripadu, zatimco neuskuteni ucinku v mensi casti neni ani
tak jsoucno jako spis nepricinnost jsoucna, ktere se vyskytuje pripadkove
tim, ze hmota neni zcela ovladana svym tvarem.²⁷⁾ Ucinkek nahodily, je-li usku-
tencen, neni jiz nahodily, nybrz o sobe nutny a urcity (determinovany). Nahodi-
lost je tedy ne-tak v ucinku samem jako spise v jeho vyplyvani z nejblizsi
priciny. Jiste ucinky nahodily vzhledem k nejblizsi pricine nejsou nahodily
vzhledem k prvnii pricine, t.j. vzhledem k Bohu, ktery je pricinou nutnou a ur-
citou jejich nahodileho vyplyvani z priciny druhotne.²⁸⁾ Ucinkek nahodily
tedy podle sveho bytnostniho ~~namy~~ uskuteneni (actus entitativus), jez je
nutne a urcene, pochazi od Boha i se svou modalitou nahodilosti, podle niz
vyplyva z priciny druhotne takze cela pricinost druhotnych pricin je jaksi
obsazena v pricinosti priciny prvnii aniz by tim ztratila cokoliv na sve
vlastni nahodilosti ci nutnosti. Znova tak dostavame strukturu analogickou:
pusobeni druhotnych pricin i s jejich vlastni modalitou nutnosti ci nahodi-
losti je jaksi obsazeno a zapricineno pusobenim nejvyse urcenym a nutnym
(co do ucinku) priciny prvnii.

2.3. Svoboda vule a její místo mezi nahodilými příčinami.

Abychom urcili podstatu svobody, musime predevsim vedet k jaké mohouc-
nosti nalezi - zda k poznavaci ci zadostive (potentia intellectiva - potentia
appetitiva). Aristoteles dosel k zaveru, ze vlastni akt svobodneho rozhodova-
ni je volba (electio), ale nechal nerozhodnutou otazku ke ktere mohoucnosti
(potentia) tento skutek nalezi. Sv.Tomas zkouma akt volby a dokazuje, ze na-
lezi k mohoucnosti zadostive, protoze se vztahuje na rad prostredku k cili a
cil (dobro) je objektem zadosti (desiderium, appetitus). Svoboda rozhodovani
je takto ve vuli, t.j. v mohoucnosti zadostive rozumove casti duše. Mozum pak
svou poradou (deliberatio) dava vuli cinnou (praktickou) radu ohledne prost-
redku, ktere ma volit - volba sama je vsak ve vuli.²⁹⁾

Co urceni subjektu svobody je treba poukazat na jeho vlastni, druhotnou
(specifickou) vlastnost. Sv.Tomas ji ztotoznuje s pohybem vule od sebe same,
jiz subjekt ziskeva vladu nad vlastnim skutkem. Vule ma takto ve sve svobo-
de puvod vlastniho jednani ci nejednani.³⁰⁾ Tvarovy zaklad (constitutivum for-
male) vule je její vlada nad vlastnim skutkem a tedy cinna nerozhodnost
(indifferentia activa) vzhledem k jednani ci nejednani, vzhledem k jednani

27) Viz I Sent. d.45, q.1, a.3 c.a.; II sent. d.25, q.1, a.1 c.a.; S.Th. I, q.19,
a.3 ad 5; CG I, 82 /690/.

28) Viz S.Th. I, q.14, a.13 c.a.

29) S.Th. I, q.83, a.3 c.a.; a.4 c.a.

30) CG II, 47 /1233, 1239 d/.

tímto či oním způsobem. Vůle je tedy svobodna vzhledem ke všem těm objektům, k nimž nemá naklonenost přirozenou, t.j. samovolnou (spontanni) a určenou (determinovanou). Je tedy svobodna vzhledem k provedení (exercitium) skutku a takéž vzhledem k druhovému určení (specificatio) skutku vztahujícího se na objekt nepřiměřený (neadekvatní) či nepřiměřeně podaný, není svobodna co do druhového určení skutku vztahujícího se k objektu přiměřenému a přiměřeně podanému (jímž je poslední cíl člověka ve vsi své dokonalosti a tedy dobro nekonečné, které je, i když concreto, Bůh sám). Vůle je svobodna k dobremu a ke zlemu, ale to jen když může pochybit, takže možnost volby mezi dobrem a zlem nepatří k podstatě svobody, i když je jejím znamením v přirozenostech schopných pochybení (např. v přirozenosti lidské).³¹⁾ Svoboda je tedy mohoucnost zadostiva, volní, jíž cílitel má vládu nad svým skutkem hybaje se sám k cílnosti a cílnou nerozhodností vzhledem k volitelným prostředkům. Určení tedy pochází od cílitele samého a ne od nějaké vnější příčiny.

Svobodné rozhodování předpokládá podání dvou či více možných alternativ v poradě (deliberatio) cónného rozumu (intellectus practicus). Z toho vyplývá, že svoboda je vázána na přirozenost rozumovou. Původcem svobody je jak rozum tak vůle – vůle jako subjekt, protože svoboda je ve vůli a rozum jako příčina, protože podává vůli alternativu možných prostředků k cíli. Rozum má schopnost obecného, a proto ve své cílné, praktické, funkci má obecný pojem dobra, jímž posuzuje dobrotu té které jednotlivosti. Vláda nad vlastním skutkem, která charakterizuje svobodu, se zakládá na reflexivní schopnosti posuzovat své vlastní soudy, která je vlastní rozumu.³²⁾

Je třeba rozlišit provedení skutku a jeho druhové určení. Druhové určení pochází od objektu, který je vůli podán rozumem a jeho příčinou je tedy vlastně rozum. Provedení svobodného skutku naopak náleží spíše vůli, jež hybe sebou s ostatními vykonávanými mohoucnostmi (potentiae operativae) duse dle jejich vlastní povahy dávaje jim takto podíl na své vlastní dobrovolnosti a svobodě. I rozum může být takto hyban vůlí k jednotlivému aktu poznání, aby se tak zabyval tou nebo onou pravdou i badávacího (spekulativního) radu. K druhovému určení svobodného skutku je zapotřebí podání objektu ze strany rozumu způsobem nejen badávacím (spekulativním), nýbrž cílným (praktickým), tedy tak, že je objekt považován za příhodný za těchto daných okolností. Je-li příhod-

31) Viz De Verit., q. 22, a. 6 c.a.

32) Viz S.Th. I-II, q. 6, a. 2 ad 2; q. 17, a. 1 ad 2; De Verit. q. 24, a. 2 c.a.; S.Th. I, q. 59, a. 3 c.a.; II Sent. d. 24, a. 2 c.a.; De Malo q. 6, a. 1 se zdurazňuje role vůle vzhledem k provedení (exercitium) skutku, to však neznamená nějaký ústupek "voluntarizmu" jak se domnívá O.-R. PESCH (s.v. "Freiheit": Hist. Wörterbuch zur Philosophie, Bd 2, col. 1036, n^o4), protože noprmo je rozum příčinou celého svobodného skutku (i.e. do provedení) a to proto, že vůle podle celé své přirozenosti přirozeně následuje rozum, jehož reflexivita mu umožňuje nabídnout vůli nejen aby chtěla to či ono, nýbrž také aby chtěla své vlastní čtení.

nost objektu v jednotlivé situaci úplná, pak se vůle hybe dobrovolně, ale ne svobodně, protože není činně nerozhodná, nýbrž určena vztahem k primerenému a primereně podanému dobru. Je-li naopak podání objektu jen částečně příhodné, takže z jiného zřetele by mohl vypadat též nepříhodně, pak vůle zůstává činně nerozhodná a tedy svobodná (mohla by totiž chtít i opak). Např. lek horky, ale zdravý může být přijat pacientem, v němž touha po zdraví převládá nad odporem z horkosti, ale mohl by být též odmítnut, kdyby touha po smyslovém potěšení převládla nad rozumejší touhou po zdraví. Nerozhodnost vůle však není nepřítomnost motivace, odvodnění, protože buď vůle sama volí jedno spíše než druhé, nebo rozum jí představuje toto dobro rozhodněji než ono, anebo také zvyk jí naklání jedním nebo druhým směrem ("qualis unusquisque est, talis finis videtur ei").³³⁾

Svoboda odporuje dvoji nutnosti - nutnosti násilné (coactio) a nutnosti z cíle. Skutek svobodný je dobrovolný (svobodně je totiž dokonale dobrovolně) a tak odporuje násilí, které ničí dobrovolnost skutku ~~mně~~ a tím (a fortiori) i jeho svobodu. Vůle k cíli, pokud je úplně cílem, je pak dobrovolná, ale pouze spontánní a tedy nesvobodná - svoboda totiž není k cíli jako k cíli, nýbrž spíše k volbě prostředku k cíli.³⁴⁾ Svoboda je tedy náhodilost a neurčenost (indeterminac_e), ale je zvláštní druh náhodilosti, protože její neurčenost je činná nerozhodnost vzhledem k protikladu (indifferentia activa ad opposita) a tedy možností k obojímu (potentis ad utrumlibet).

Svobodný skutek je ovládan mohoucností, která jej vykonává, jež pohybuje sebe sama k cíli, což však nikterak nevylučuje (spíše naopak předpokládá) závislost svobodně druhotné příčiny od příčiny první a tedy od fyzického vlivu Božího působení ve tvorech. Bůh sám je původcem svobody a hybá ji tedy dle její vlastní přirozenosti a tedy tak, aby hybala a určovala sebe samu.³⁵⁾ I zde tedy nalezáme analogickou strukturu. Příčina svobodná má svou vlastní nezávislost, ale má ji právě v rámci celkové závislosti od první příčiny a tedy od Boha. Je dostatečující k bytnosti účinku, nedostatečující k jeho bytí. Protože však bytí obepíná celou bytnost, Boží působení obepíná celou svobodu působnosti v lidských skutečích.

3. Místo lidské svobody v jiných epistemologických systémech.

3.1. Empiristická tendence.

Empirismus nejen vyžaduje ze smyslového poznání, nýbrž omezuje na ně nějakým způsobem poznání vůbec. V psychologii z toho vyplývá snaha po redukování vyšších mohoucností na nižší - poznání rozumového na smyslové a náklonnosti

33) Viz De Malo q.6, a.1 c.a.

34) Viz S.Th. I, q.82, a.1 c.a.; q.83, a.3 c.a.; a.4 c.a.

35) Viz De Pot. q.3, a.7 ad 12, ad 13.

volní na náklonnost smyslovou, jejíž akt není zcela v její moci a tedy není plně svobodný ve smyslu činné nerozhodnosti, i když může být dobrovolný ve smyslu spontánního tnutí, které je často značně intenzivní a co do svého rozsahu může zaujmout celou lidskou osobnost.

Ze strany objektu tedy se dá říci, že empirismus tíhne k uznání předmětů smyslového vnímání s vyloučením obecných realit a klade tedy vylučně důraz na věci jednotlivé, jež jsou vlastním předmětem smyslů. V takových věcech se pak dá empiricky konstatovat nějaká souvislost či zákonitost, která se uskutečňuje s překvapující pravidelností. Zákon příčinnosti tedy nemusí platit jako něco původního předem (a priori) daného a tedy o sobě nutného a obecného, ale přesto jeho konkrétní obsah bude něco stálého, přesně vymezeného a pravidelně se opakujícího a tedy v tomto a jen v tomto smyslu nutného (z tohoto hlediska je zajímavá Humeova kritika zákona příčinnosti, která nevyklučuje, nýbrž spíše naopak vyřazuje jakýsi determinismus v příčinnosti samé, i když její zákonitost není dána obecně, ale je spíše získána opakovanou ~~rukou~~ zkušeností a tedy jakýmsi psychologickým návykem). Takový objektivní determinismus sotva najde místo pro příčiny nahodilé a tím méně svobodné.

Ze strany subjektu se pak dochází k jakési redukci duše na svou smyslovou část a tedy i na smyslovou činnost, ať už poznávací či radostivou. Smyslová tendence žádostivá je však sice spontánní, protože odpovídá přirozenosti a následuje smyslové poznání, není však dokonale dobrovolná a tedy svobodná v sobě samé. Subjektivně se tedy empirismus většinou pohybuje směrem k psychologickému determinismu, ne však mechanistickému, ale spíše vitalistickému ve formě jakéhosi spontaneizmu.

Tendence redukovat vše na smysly vede často k psychologickému či antropologickému monizmu (zůstává tak v člověku vlastně jen jedna základní mohoucnost a ostatní jsou jen její explicitací) anebo, uznává-li se pluralita mohoucností, jejich činnost je často považována za nějakou souhru různých sil, jejichž výslednicí pak odpovídá ten který skutek. Tento spíše kvantitativní pohled na věc vede k prvkům ~~empirismu~~ mechanistickým. Důraz se pak klade též na jednotlivost té které osoby, v níž souhra různých vnitřních sil vede k jistému výsledku ne obecně, ale spíše podle jednotlivostních dispozic každého člověka.

Obecně se tedy dá říci, že empirismus je svou vnitřní systematickou konsistencí veden ve směru determinismu s odstíny spíše vitalistickými, někdy však též mechanistickými.

3.2. Racionalistická tendence.

Racionalismus naproti tomu vychází z bezprostředního rozumového poznání bytnosti. Ze strany objektu se tedy zdůrazňuje obecnost druhových, specifických, přirozeností. Ze strany subjektu se klade důraz na nezávislost složky rozumové (jež ve svém poznání buď vůbec smyslů neužívá nebo jich užívá jen někdy, když sama chce).

Není tedy v tomto rámci těžké připustit existenci určených a určujících principů, obecných a nutných, nezávisle na empirickém ověření a tedy a priori.

Takovým obecným a a priori nutným zákonem je i zákon příčinnosti, jejíž determinace, vzhledem k nakloněnosti racionalizmu ke kvantitativním (matematickým) popisům jevy, je spíše chápána způsobem mechanistickým. V objektivním světě (t.j. v přírodě), v oboru fenomenálním, vládne tedy nutnost a to bezvýhradně.

Ve světě subjektivním (t.j. v člověku podle jeho duchové přirozenosti), v oboru numenálním, vládne naopak absolutní nerozhodnost a svoboda. Rozum totiž se svou schopností obecně pojímaní věci je zcela nezávislý na smyslech a na volních nakloněnostech a je tedy naprosto oprostěn jakékoli spontánnosti a jeho rozhodnutí je takto projevem úplně a dokonale vlády nad vlastním skutkem, který se vykonává ne pro nějaký cíl (to by bylo již něco spontánního), nýbrž spíše pro skutek sám o sobě. Lidský duch je tedy vyproštěn ze závislosti příčinnosti a je tedy sám o sobě jediným, autonomním, původcem svého jednání, takže ani první příčina, Bůh, nemůže na něj působit ani fyzicky, ani morálně. (Taková dualistická opozice světa fenomenálního a numenálního, absolutní determinace a absolutní indeterminace, je systematicky zpracována ve filosofii Kantově, ale i jiné druhy racionalizmu, samozřejmě s různými odstíny, tihnou k tomuto řešení - a to i systémy monistické, jako Spinozův, v němž člověk sice není původcem svého skutku, protože nemá vlastní podstatu, ale Bůh je ve své jedinečné podstatě příčinou první a absolutní nejen svého skutku, nýbrž i svého bytí, nebo systémy zabarvené psychologickým voluntarizmem jako u sv. Augustina, kde sice není dualismus mezi svobodou a nutností, zato však je jakási opozice mezi jednotlivostním sklonem smyslové žádostivosti - occupiscentia - a obecným tihnutím vůle rozumové atd.).

Obecně se dá říci, že racionalismus klade důraz na svobodu a to tak, že ji takřka vyprostuje z příčinnosti vládnoucí ve světě smyslovém. Zatímco tedy jevy světa smyslového jsou nutně, duch je ve své podstatě zcela absolutní a tedy nezávislý na jakékoli jiné příčinnosti v řadě účinné i účelové (naprosto indiferentismus) nebo alespoň v řadě účinné (naprosto spontaneizmus).

4. Závěr.

Filosofický realizmus chápe jsoucno v celém jeho rozsahu a tedy se vyhýbá zkrácení jak empiristickému tak i racionalistickému, jak deterministickému tak i absolutně indeterministickému. Jsoucno má bytí v obecné bytnosti a v jednotlivostní ~~podstatě~~ podstatě a naše poznání užívá funkce jak rozumové (obecně odčlucující) tak i smyslové (jednotlivostně zrazornující). Příčiny druhotně způsobují bytnost v této jednotlivé podstatě, nemohou však adekvátně způsobit bytí. Jejich vlastní činnost je tedy pod vlivem činnosti první příčiny, které je vlastní zapříčinění bytí. To pak platí i o lidské svobodě, která je jsoucno a tedy má přirozenost druhotné příčiny, přecez podléhá fyzicky příčinnému vlivu příčiny prvotní, již je analogicky subordinována. V sobě same však má i vládu nad vlastním skutkem a tedy schopnost být příčinou svého vlastního jednání. Vůle jako přirozenost podléhá tedy zákonu příčinnosti, pokud je naopak formálně vůli (voluntas ut voluntas), má schopnost hy-

bat sebe sama. Protoze vsak tento druhy aspekt je analogicky obsazen
v prvni, lze rici, ze nezavislost vule je obsazena v její zavislosti a její
svoboda je obsazena y pricinou, fyzickem, vlivu první príčiny, která jí pohy-
buje k jejímu vlastnimu pohybu a jí určuje k jejímu vlastnimu urecni.

+++++

+++++

+++++

+++++

+++

+