

Tomáš Machula
 CAUSA EFFICIENS
 Příčina účinná a princip
 kauzality mezi realismem
 a redukcionismem

České Budějovice (Teologická fakulta
 JU) 2009, 95 str.

Jak oznamuje název i podtitul recenzované knížky, práce je věnována klasickému filosofickému tématu *příčiny*, a to jak obecnému principu *kauzality*, tak zvláště *příčině účinné*. Celé pojednání je zasazeno jednak do filosofického zápasu mezi směry realistickými, které účinnou příčinu obhajují a vysvětlují jako jeden ze základních metafyzických principů, jednak do prostředí k metafyzice převážně skeptického, které se k tomuto tématu staví spíše zdrženlivě a ve své radikální podobě redukuje příčinný vztah na pouhou posloupnost děje. V genezi problému kauzality není bez zajímavosti pozorovat, jak se už u Aristotela rozvinuté pojetí čtyř příčin směrem k moderní filosofii zredukovalo právě na příčinu *účinnou* (59). Celkově jde o poměrně útlou publikaci většího formátu, která však, nehledě na poněkud nepřívětivou grafickou podobu, obsahuje nebývale hutné pensum informací.

Machulova kniha se dá rozdělit na dva základní celky. Po nezbytném úvodu, který si klade za cíl „prozkoumat a srovnat základní rysy dvou velkých filosofických proudů 20. stol.,

v jejichž rámci probíhaly významné diskuse o kauzalitě, tj. novotomismu a analytické filosofie“ (7), čtenář obdrží deskriptivní popis problematiky (9–53), po němž následuje návrh kritického řešení formou komparace různých filosofických přístupů (54–83).

První část popisuje vývoj a formulování principu kauzality od antické filosofie (Aristotelés) přes moderní (D. Hume, I. Kant) až po myslitele 20. stol. (J. Greddt, R. Garrigou-Lan-grange, B. Russell, R. B. Winn aj.). Při Machulově prezentaci Aristotelovy pozice nás ale možná překvapí tvrzení, že prý Stagiritovo pojetí metafyziky je „výrazně soustředěno na esenci“ a že v jeho koncepci „chybí distinkce mezi esencí a aktem bytí“ (11); toto téma se v Machulově knize pak znova vrátí v druhé části publikace (75–78). Nikdo jistě nemůže autorovi upírat méně obvyklou exegezi řeckého filosofa, ale po přečtení například následující klasické pasáže z *Metafyziky*: „jest tedy zjevno, že je úkolem jedné vědy, aby zkoumala jsoucno jako jsoucno (τὸ ὄν ἢ ὄν) a to, co mu jako jsoucnu náleží, a že táž věda zkoumá nejen podstaty (τῶν οὐσιῶν), nýbrž i to, co k nim náleží“, ¹ by takový závěr asi bylo třeba opřít o cosi průkaznějšího než odkaz na J. Petersona (11). Zde se také dotýkáme jistého zjednodušujícího kliše, podle něhož totiž Tomáš Akvinský „překonal metafyziku esence“ (11). Je přinejmenším diskutabilní, nakolik se vůbec dá Aristotelova metafyzika charakterizovat jako „metafyzika převážně zaměřena na esenci“, a stejně

¹ Aristotelés, *Met.* IV,2,1005a13–15 (přel. A. Kříž); viz též *Met.* III,2,997a15–25; VII,1,1028a29–1028b4.

diskutabilní je možnost nějaké radikální eliminace esence z vědecky pojaté filosofie, chápeme-li esenci jako základ definice vůbec.

Stejně tak představa, že distinkce mezi esencí a aktem bytí zůstala Aristotelovi neznámou, není nikterak samozřejmá, vezmeme-li v úvahu například klasické místo z *Druhých analytik*: „Mělo-li by se dokázat, co věc je a že je, jak se to dá dokázat touž argumentací? Neboť definice vyjadřuje jednu věc a důkaz rovněž jednu věc, co však člověk je, a že jest člověk, jsou dvě různé věci.“² Už samo Stagiritovo reálné rozlišení mezi „bytím v aktu“ a „bytím v potenci“³ otevřelo jasně v kontingentních jsoucnech cestu k rozlišení mezi esencí a aktem bytí; a že má u Aristotela kategorie „kontingentního jsoucna“ snad poněkud užší rozsah než u Tomáše Akvinského, to na samém faktu reálného rozlišení řeckému klasikovi nijak neubírá. Text 8. kapitoly IX. knihy *Metafyziky* nás nenechává na pochybách: „Mimoto látka jest proto v možnosti, že někdy může nabýti tvaru; jakmile jest však ve skutečnosti, tvaru nabyla. Podobně je tomu u všeho ostatního, i tam, kde je cílem pohyb. ... Z toho důvodu také vyplývá, že skutečnost co do podstaty je dříve než možnost, ... až se dospěje ke skutečnosti věčného

prvního hybatele.“⁴ Podobnou otázku může vyvolat i další, byť mnohem náročnější případ. Tím je např. interpretace a zhodnocení principu *actus non limitatur nisi per potentiam* (75). Je pravda, že sám Aristotelés nikde výslovně neztotožnil *esenci* (τὸ τί ἦν εἶναι) s *potencí* (δύναμις), což je u Tomáše běžné, jak sám autor také uznává (12). Zde však stojíme především před problémem filosoficko-interpretacním: Připustíme rozvedení v Aristotelových dílech pozitivně doložených tvrzení na základě jeho vlastních principů ještě dále, anebo je nezbytné přímo nedoložitelné (ač vyvoditelné) závěry z Aristotelova díla považovat za cizí? Sledujeme-li téma jen z pozitivně, textově doložitelného hlediska, pak byla tato zásada nejspíše formulována až Plótinem v *Enneadách*.⁵ Nepřipouští však velmi široce pojatá *potence* v Aristotelově *Metafyzice*,⁶ aby byla také aplikována na *esenci* nebo *přirozenost*? Dokonce i Cornelio Fabro, který v otázce reálné distinkce (a také participace, ke které se ještě vrátíme) zastával velmi rigorózní stanovisko, tuto jednoznačnou vnitřní nasměrovanost naprosto uznává.⁷

A tak nikoli díky Aristotelově omezenosti, ale vlivem této nadmíru zužující až „pozitivistické“ četby můžeme dojít ke zcela absurdnímu dilematu,

² Aristotelés, *Anal. post.* II,7,92b10–11 (přel. A. Kříž, redigovali J. Patočka – K. Berka).

³ Srv. Aristotelés, *Met.* IX,6,1048a25 nn.

⁴ Tamt., IX,8,1050a15–17; 1050b3–6 (přel. A. Kříž).

⁵ Plótinus, *Enn.* IV,8[6],6,16–17.

⁶ Aristotelés, *Met.* V,5,1019a23–30; viz též Aristotelovo široké pojetí „omezení“, *Met.* V,17,1022a4–13.

⁷ C. Fabro, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, Segni 2005, str. 337, 351.

který Machula (opět s odvoláním na Petersona) zcela vážně připisuje Aristotelovi: „Co ale s případem, jako je dům stojící v době, kdy jeho stavitel již zemřel? Aktuální příčina jeho vzniku již nepůsobí, a dům přesto stojí. Peterson dochází k závěru, že Aristotelés tento spor nemůže překonat, protože ztotožňuje esenci a bytí věci“ (11). Takovouto námitku, bere-li ji vážně Peterson, snad alespoň náš autor akceptovat nemůže; nehledě na to, že u objektu, jako je dům, tedy složená substance, hraje při jeho trvání a existenci zásadní roli řada jiných příčin než jeho stavitel.

V závěru první části této publikace se pak Machula snaží vystihnout rozdíl mezi aristotelskou (realistickou) a humovskou (redukcionistickou) teorií kauzality a říká: „Tradiční aristotelská teorie kauzality považuje příčinu a účinek za současné, kdežto humovská teorie naopak za následné.“ (46) Pokud jde o rozlišení v tom smyslu, že aristotelský činitel (příčina pojatá jako jsoucno) svůj účinek jaksi trvale provází a humovský činitel (příčina pojatá jako událost) je pojmán spíše „jednorázově“, pak nelze nic namítat. Tento výklad však není zcela zřejmý. Spíše by snad onen rozdíl osvětlilo rozlišení mezi fyzickou a metafyzickou poslušností. Také aristotelská kauzalita trvá neochvějně na prvenství aktuálního činitele vzhledem k účinku, ovšem nikoli nezbytně v pořadí časovém a pohybovém (mechanickém), jak je tomu v Humově koncepci. Aristotelská kauzalita zná i vazby příčina/účinek, které se odehrávají mimo čas, a přesto je zde zachováno metafyzické prvenství příčiny před účinkem, třebaže

z časového hlediska nastávají jakoby „současně“. Také dále (50–51) se objevují poněkud méně šťastně zvolené příklady z technického prostředí (elektrický obvod, vagony...), které mají dokázat jakousi součinnost, a nikoli posloupnost: „V obou případech je podle našeho soudu současnost příčinného děje a účinkového děje zaručena.“ (51) Zde však dochází k nešťastnému zaměňování posloupnosti časové s precedencí metafyzickou, která nemusí vůbec časový odstup vyžadovat anebo její časové trvání je takřka nepostižitelné.

Vlastní těžiště Machulovy práce se nachází nepochybně ve druhé části knihy (54–83), která začíná 9. kapitolou, věnovanou vlastnímu pojednání o principu kauzality. Zde se také objevuje první zmínka o Leibnizově zohlednění principu dostatečného důvodu (55), který sehraje poměrně klíčovou roli v řešení předkládaném novoscholastickými zastánci realistického pojetí kauzality. Jsou zde (55) také zmíněna dvě moderní (nerealistická) řešení, ze kterých ještě lépe vynikne i vlastní filosofický charakter principu kauzality. Jedná se o koncepci Lockovu, která považuje princip kauzality za dokazatelný zkušenostně, což je bez metafyzické dedukce jen těžko aplikovatelný induktivní závěr, pozorovatelný jen na určitém výseku reality; anebo poměrně skeptická pozice Humova, která onen princip sice předpokládá, ale spojení příčiny a účinku považuje za neprůkazné.

V následujících kapitolách (60–63) se Machula věnuje velmi pečlivě filosofické analýze samé povahy principu kauzality vzhledem ke kantovským kategoriím, které konfrontuje

s pojetím realistickým, což je pasáž velmi přínosná a alespoň v našem filosofickém prostředí málo obvyklá. Jistá nesnáž však nastává v případech, jak přiléhavě nazvat realistické filosofie inspirované scholastickou tradicí na konci novověku. Machula je po malém zaváhání (60–61) téměř důsledně začne nazývat „novotomisty“, třebaže si je výslovně vědom, že zde byly proudy vycházející zřetelně z interpretací Francisca Suáreze a že „přesnější by bylo hovořit o novoscholastice“. Je s podivem, že tento vlastní a pochopitelný závěr nakonec nenásleduje; později se nevyhýbá ani podivuhodnému termínu jako „suareziánský tomismus“ (78)! Z jedné strany by se dalo namítat, že zde není prostor pro podrobné odlišení „tomistů“ od dalších novoscholastických myslitelů a že tento spor o „ortodoxní tomismus“ je téměř neřešitelný až zbytečný.⁸ Na druhé straně je však dobře známo, a řada studií i věcných filosofických střetů z posledního století to spolehlivě prokazuje, že mezi tomistickou filosofickou tradicí (byť šíře pojatou) a školou suareziánskou⁹ (nebo i skotistickou) existují rozdíly tak zásadní, že se představitelé dvou zmíněných škol po vydání tzv. 24 tomistických tezí papežem Piem X. v roce 1914 začali vážně obávat o svou další existenci

v rámci katolického školství.¹⁰ V oné době snad bylo svůdné nazývat raději veškerou novoscholastiku katolických škol „(novo)tomismem“; dnes však, zvláště v odborné diskusi, tento uměle rozšířený termín postrádá smyslu a stává se zavádějícím. Bylo by tedy přesnější nazývat scholastickou inspirované (prakticky výlučně křesťanské) autory onoho období „novoscholastiky“, a je-li to třeba, rozlišovat mezi nimi i dále tomisty, skotisty, suareziány či zcela originální myslitele a považovat je za svébytné proudy, bez nutného zastřešení „novotomismem“.

V dalších pasážích je pak zajímavým způsobem zachycena diskuse uvnitř novoscholastických („novotomistických“) systémů ohledně dokazatelnosti principu kauzality (64–73). Lze je v podstatě rozlišit na zastánce (a) nedokazatelnosti onoho principu, (b) zastánce jeho obhajitelnosti skrze princip sporu nebo (c) skrze princip dostatečného důvodu a nakonec i (d) smíšené pozice. Nedokazatelnost odkazující na bezprostřední evidenci kauzality anebo jeho apologie vedená pouhým varováním před naprostou skepsí je jistě slabá a nejzazší možnost. Argumentace vedená přes princip dostatečného důvodu (ať už s využitím principu sporu anebo transcendentální pravdivosti) se z Machulovy

⁸ T. Machula napsal na uvedené téma volně přístupný velmi informativní článek z prosince 2008, viz <http://www.2f.jcu.cz/~machula/tomismus/tomismy.htm>.

⁹ Srv. L. G. Alonso Getino, *El Centenario de Suárez*, in: *La Ciencia Tomista*, 15, 1917, str. 381–390.

¹⁰ Viz J.-I. Saranyana, *Sobre la recepción de las XXIV Tesis tomistas en España (1914–1917)*, in: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale VI, Storia del Tomismo: Fonti e riflessi*, Città del Vaticano 1992 (*Studi tomistici*, 45), str. 275–289; C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, Milano 1997², str. 139–146.

prezentace jeví jako nejschůdnější.¹¹ Jeho podstatu lze snad nejlépe shrnout následujícím způsobem: „Jestliže princip dostatečného důvodu říká, že ‚Každé jsoucno musí mít dostatečný důvod samo v sobě nebo v jiném‘, pak u kontingentního jsoucna musí být tento důvod vně tohoto jsoucna samého.“ (68)

Poslední a nepochybně zvláště zajímavou kapitolou Machulovy knihy je aplikace *principu participace* jako základu principu kauzality (74–81). S jistou nadsázkou lze říci, že to je téma v rámci novotomismu téměř delikátní, v jistých kruzích případně až kultovní. Vzhledem k tomu, že v posledních padesáti letech, kdy tato debata byla zvláště živá a aktuální a kdy české filosofické prostředí bylo bolestně poznamenáno politicky danými limity svobodného bádání, neuškodí snad malý (ač nepochybně zjednodušující) historický exkurs: Je všeobecně známo, že dílo Tomáše Akvinského vstoupilo do dějin jako jakási aplikace aristotelismu na křesťanskou teologii, a proto byl aristotelismus považován za základní klíč k jeho filosofické formě. V dalších staletích se tedy tomismus rozvíjel buď v prostředí aristotelismu averrovského (zvl. italský renesanční tomismus), anebo avicennovského. Vědomí, že *doctor angelicus* budoval svůj filosofický systém také za pomoci novoplatónské literatury, bylo sice ve všech dobách přítomno, ale například téma

participace bylo bráno v potaz jen okrajově. Na počátku 20. stol. toto téma zásadním způsobem otevřel španělský dominikán Norberto Del Pardo (1852–1918) svým dílem *De veritate fundamentalis philosophiae christianae* (1911). Jde o velmi subtilní, spekulativně pojatý traktát s odkazy na Tomášovo dílo, ovšem bez historické analýzy a geneze problému. Skutečný přelom v pohledu na význam participace v tomistickém kontextu včetně podrobně doloženého historického vývoje znamenala až práce italského filosofa Cornelia Fabra (1911–1995); jedná se především o velmi moderně pojatou knihu *La Nozione metafisica di partecipazione* (1939).¹² Jak už to ovšem bývá, „otec myšlenky“ viděl participaci v Tomášově díle mnohem subtilnějším a diferencovanějším způsobem než řada jeho současných a pozdějších epigonů (B. Mondin, M. Pangallo aj.). Tak se stalo, že v osmdesátých a devadesátých letech 20. stol. se termíny jako „participace“ či *actus essendi* staly jakýmsi magickými slůvky, jimiž celá generace nepřilíš informovaných tomistů „řešila“ snad všechna témata, která kdy filosofie nadhodila. Realistické místo Fabrovým objevům i participaci samé v Tomášově myšlení začala vracet zřejmě až práce *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective* (1992) z pera současného holandského filosofa Lea J. Elderse (*1926).

¹¹ Škoda jen, že při odkazu na téma „dostatečného důvodu“ v Aristotelově *Metafyzice* uvádí jen odkaz na jistou studii W. M. Urbana (65, pozn. 236).

¹² Po vydání svých raných a velmi solidních děl se i pro Fabra stala „participace“ v pozdějším období jakousi permanentní obsesí, na kterou se snažil zredukovat prakticky celý tomismus.

Touto peripetií však není Machulova argumentace nikterak zasažena. Pokud jde o souvislost mezi principem kauzality a participací tak, jak ji uvádí náš autor (74–81), nemůže být žádných pochyb o tom, že tak jako je princip kauzality konkrétním uplatněním principu dostatečného důvodu, tak i participace je jejich ontologickou základnou. Otázkou však zůstává, nakolik je participace příležitým argumentem pro obhajobu kauzality, nahlížíme-li problém z čistě epistemologického hlediska neboli *quoad nos*. Lze spíše předpokládat, že ten, kdo se filosoficky dopracoval k participačnímu pojetí jsoucna, musel se ještě mnohem dříve vypořádat s otázkou kauzality, která se tak jeví snáze obhajitelná a pochopitelná z hlediska dostatečného důvodu a principu sporu.

Na závěr těchto úvah je snad vhodné připomenout, že autor nechává vlastní filosofické závěry poněkud otevřené, což není nikterak na škodu vlastní filosofické práci, která se od kultivovaného čtenáře předpokládá. Nehledě však na tuto akademickou nestrannost je autorova argumentace shrnutá ve prospěch realistického pojetí kauzality evidentně převažující a přesvědčivě doložena. Celkové těžiště celé práce tak leží převážně na komparativní metodě, při které je vlastní hodnota spekulativně pojatého důkazu spíše druhotnou. V každém případě patří Tomáši Machulovi díky, že toto klasické téma znovu otevřel, a to zvláště v souvislosti s moderní a analytickou filosofií.

Efrem Jindráček