

POSUDEK DISERTAČNÍ PRÁCE

Místo svobody v Leibnizově filosofii

Jakub Formánek

Cílem předložené práce je vysvětlit a obhájit koncepci svobody, jak ji rozvíjí G. W. Leibniz v průběhu své filosofické kariéry, a to na pozadí širšího filosoficko-teologického kontextu.

Práce má některé nepochybné přednosti: Autor řeší mimořádně obtížné téma a vychází z dobré znalosti historického i systematického kontextu problematiky – je třeba vyzdvihnout, že zcela správně zasazuje Leibnizovo zkoumání problému svobody do kontextu barokní katolické a lutherské scholastiky a koriguje tak učebnicový obraz Leibnize jako „novověkého racionalisty“. Bere v potaz a rozebírá všechna důležitá Leibnizova díla, v nichž se k problematice svobodné vůle vyjadřuje, reflektuje relevantní sekundární literaturu (byť v poněkud omezené míře). Sympatická je jeho snaha o strýzlivý analytický přístup spojená s věcnou angažovaností – ochotou jednoznačně hájit Leibnizovo stanovisko.

Přesto bude mé hodnocení Formánkovy práce celkově spíše kritické; mám totiž za to, že hlavní cíl jeho práce, totiž objasnit úspěšnost Leibnizovy obhajoby svobody, se mu uspokojivě naplnit nepodařilo. Tuto hlavní výtku nyní rozvedu a doložím.

To, co práci především chybí, je skutečná samostatná analýza obtíží, které Leibnizova pozice obnáší. Autor se nechává zcela unášet Leibnizovou vlastní optikou, jeho vlastními formulacemi, jeho vlastním viděním problémů. V důsledku toho jeho výklad, odrážení námitek a vysvětlování nejasností v podstatě téměř nic nepřidává k Leibnizovu vlastnímu textu. Autor tak říkajíc věří Leibnizovi každé slovo: spokojí se s tím, co Leibniz o své koncepci *tvrdí*, aniž by samostatně zkoumal, zda tomu tak skutečně *je*, zda implicitní důsledky nejsou odlišné. Avšak skutečnost, že Leibniz nechce být deterministou a že determinismus při všech příležitostech vášnivě kritizuje, je triviálně zřejmá – proto se při zkoumání *skutečné* povahy Leibnizova systému nelze omezit na Leibnizovu vlastní optiku, na jeho kladení problémů a jeho způsob odpovídání na námítky, ale bylo by třeba provést vlastní, nezávislou *věcnou* analýzu Leibnizových konceptů a jejich důsledků (a ne pouze *exegesi* Leibnizova textu). A právě do toho se autor prakticky nepouští: ačkoliv Leibnizovi čistě věcné otázky klade, metoda, jíž dochází k odpovědím, je téměř čistě exegetická – autor prostě dohledá a přetlumočí, co na danou otázku Leibniz v daném díle odpovídá.

Mám za to, že právě vinou této ne zcela adekvátní metodologie autorovi unikly přesně ty problémy, které unikly Leibnizovi, a jeho práce tedy není oproti Leibnizovu vlastnímu výkonu žádným věcným přínosem k obhajobě jeho koncepce. Zmíním ty nejdůležitější z těchto problémů:

1) Autor bez odporu následuje Leibnize v tom, co by bylo možné nazvat „fóbií z indiference vůle“. Leibniz při několika příležitostech kritizuje scotisticko-molinistickou libertariánskou koncepci vůle jako indiferentní vůči svému úkonu; tuto indiferenci či indeterminaci ovšem Leibniz konsistentně – a ovšem mylně – interpretuje jako tzv. „rovnovážnou indiferenci“, neboli

stav, kdy jsou motivační síly působící na vůli zcela vyrovnány. Jiný způsob, jak libertariánskou pozici formulovat, si Leibniz (a po něm Formánek) neumí představit. Ve skutečnosti však Molina ani Suárez takto indiferenci nekoncepovali – indiference vůle podle nich nespočívá ve skutečnosti, že síly působící na vůli jsou vyrovnané nebo nulové, ale v tom, že *i v situaci převahy motivu A si vůle zachovává svobodu jednat pro B*. Molinistický libertarianismus tedy neobhájuje koncepci, jak podsouvá Leibniz (a Formánek několikrát opakuje – např. str. 123), podle které se vůle může rozhodnout *bez motivu*, resp. může se rozhodnout svobodně pouze pokud je „v rovnováze sil“. *Vždy* jednáme pro nějaký motiv a „v síle“ tohoto motivu; molinisté pouze tvrdí, že rozhodně nevolíme vždy (a už vůbec ne nutně) ten motiv, který pokládáme za nejlepší – vůle si zkrátka může „vybrat“, sílu kterého motivu „využije“ – a *toto* míní molinisté indiferencí vůle. Tato teoretická alternativa však Leibnizovi uniká – zřejmě proto, že motivy a důvody automaticky pojímá deterministicky; proto a proto také interpretuje rčení, že motivy „naklánějí ale nenutí“, a jiné podobné formulace, které by zajisté každý molinista podepsal, velmi idiosynkraticky; proto může z teze, že člověk se vždy rozhoduje na základě důvodů, automaticky dedukovat, že „determinace“ vůle převažujícím motivem je nutná pro svobodné volní jednání. Nevidí totiž, že mezi „rovnovážnou indiferencí“ a „determinací“ převažujícím motivem leží ještě třetí alternativa, právě ta autenticky libertariánská: motivy sice mají vliv na vůli v tom, že činí jednu volbu snazší a jinou obtížnější, vůle však zůstává vůči výslednici motivačních sil (pokud vůbec tyto síly lze ve všech případech skládat, takže je relevantní pouze jejich výslednice, či pokud je lze vůbec poměřovat, jak Leibniz automaticky předpokládá) svobodná tak, že se může přiklonit k libovolnému, i velmi slabému motivu, takže i ten nejslabší motiv se může stát *dostatečným důvodem* výsledného volního úkonu (ovšem *nedeterministickým* dostatečným důvodem).

Aby bylo jasno: smyslem předchozího výkladu není filosofická obhajoba *pravdivosti* této třetí pozice (byť se k ní fakticky přikláním), nýbrž její *relevance* pro Formánkův výklad jako alternativy, která měla být *nějak vzata v úvahu*. Formánek si měl položit otázku, zda Leibniz libertariány nedezinterpretuje, zda je jeho vidění struktury problému adekvátní – zkrátka, pokud Formánek tuto alternativu nepokládá za relevantní, měla být její neschůdnost objasněna. Ztotožnění negace teorie „rovnovážné indiference“ a teze, že vždy jednáme pro nejsilnější pohnutku (nebo naopak ztotožnění indiference vůle automaticky s indiferencí „rovnovážnou“) je naprosto netriviální (srov. *Theodicea*, § 35, citována na str. 122–123; poprvé je problém řešen na str. 8, dále 14–15 aj.).

2) Přes veškeré inklinace k nějaké verzi kompatibilismu drží Leibniz tezi, že svoboda je neslučitelná s metafyzickou (též zvanou logickou) nutností. Základní podmínkou úspěšnosti Leibnizovy obhajoby svobody je tedy jeho schopnost obhájit metafyzickou nahodilost svobodných úkonů, a to jednak před hrozbou „teologického determinismu“, kdy zdrojem nutnosti je Bůh, a jednak před hrozbou determinismu kauzálního, kdy zdrojem nutnosti jsou bezprostřední okolnosti či předcházející stav substance (pro Leibnize je to vlastně totéž).

Věnujme se nejprve theologickému determinismu. Zde Leibniz čelí některým problémům tradičním, a na ně podává tradiční odpovědi. Např. na boëthiovský problém slučitelnosti Božího

předvedení budoucích událostí se svobodou odpovídá Leibniz zcela tradičně boëthiovsky – není rozdíl mezi poznáním minulosti a budoucnosti, jistota neimplikuje nutnost, atd. Tuto oblast ponechme nyní stranou. Mimoto však pro Leibnize vyvstávají i obtíže, které generuje specificky jeho vlastní pozice – a právě zde, jak se mi zdá, selhává Formánkův odstup a kritičnost.

Podle Leibnize Bůh volí mezi možnými světy podle „principu nejlepšího“. Aby byla uchována nahodilost stvoření, nesmí být tato volba metafyzicky/logicky nutná – ovšem již to samo je problematické. Volba právě tohoto principu totiž podle Leibnize *vyplývá* z Boží přirozenosti – jinak bychom to nemohli v rámci argumentace platně *vyvodit*, a vyplývání je vztah definovaný *logickou* nemožností nepravdivosti závěru při pravdivosti premis. Navzdory tomu, co Leibniz tvrdí, tedy z logicky nutého předpokladu nemůže skutečně *vyplývat* logicky nahodilý závěr. Leibniz navíc mnohokrát říká, že Bůh „musel“ stvořit nebo „nemohl nestvořit“ nejlepší svět („jinak by se Jupiter zřekl své moudrosti a zapudil Athénu, svou dceru“ (*Th.* 416). Je opravdu *metafyzicky možné*, aby toto Jupiter učinil? Nebyl by v tom rozpor? I tento problém nechává Formánek stranou.

3) Ale připuštěme nyní Leibnizovu odpověď, že je-li vůle „určována pouze převažující dobrotou předmětu“, pak „není nucena“ (*Th.* § 45, srov. str. 34) a zkrátka stipulujeme, že samotné Boží rozhodnutí metafyzicky nutné není. I tak stále zůstává ještě problém, týkající se způsobu, jak Leibniz popisuje Boží poznání *futuribilií* (podmíněně budoucích událostí) – srov. str. 216–218.

Podle molinistů *scientia media* (SM), již se poznávají futuribilia, „vybírá“ z universa všech možných světů ty, které jsou slučitelné s hypotetickými svobodnými rozhodnutími tvorů. Například: kdyby David zůstal v Keíle, existuje možný svět takový, v němž by jej obyvatelé Saulovi vydali, ale též možný svět, v němž by jej Saulovi nevydali. Oba tyto možné světy jsou možné (díky tomu je rozhodnutí obyvatel svobodné) a Bůh je poznává pomocí *scientia simplicis intelligentiae* (SSI). Pomocí SM pak pozná, který z by za daných okolností (David zůstane v Keíle) skutečně nastal, a který nikoliv – tj. poznává pravdivost kondicionálů svobody typu „Kdyby byl David zůstal v Keíle, obyvatelé by ho byli vydali“. Leibniz však SM odmítá, SSI podle něj k poznání futuribilií stačí. Tím ovšem v Leibnizově koncepci vzniká neřešitelné dilema, k němuž se Leibniz staví nejednoznačně.

Buď je to tak, že v případě svobodného rozhodnutí existují vždy *oba* příslušné možné světy (Caesar překročí Rubikon, Caesar nepřekročí Rubikon; Keílané Davida vydají, Keílané Davida nevydají) a Bůh je *oba* poznává prostě jako možné. Kdyby pak někdo naléhal, zda je tedy kondicionál svobody „Kdyby byl David zůstal v Keíle, obyvatelé by ho vydali“ pravdivý nebo ne, Leibniz by odpověděl, že „úloha není dostatečně specifikována“ – zadaným podmínkám odpovídá více možných světů. Pro tuto interpretaci svědčí Leibnizův metaforický výklad v *Th.* § 414, kde Theodóros vidí několik různých možných světů, které se liší pouze v tom, jaké rozhodnutí zde Sextus učiní v konkrétní dané situaci (a jeho následky). Tento výklad by ovšem znamenal, že podle Leibnize Bůh jednoduše poznání kondicionálů svobody v tom smyslu, jak to předpokládají teogové, principiálně mít *nemůže*, neboť neexistuje žádná *jedna* odpověď na otázku, jak by se Keílané rozhodli, kdyby byl David ve městě setrval. Bůh ví, co bude („Apollo“) a ví, co by být

mohlo („Athéna“) – a to je vše. To by ovšem nebylo řešení problému, nýbrž jeho prohlášení za neřešitelný.

Jinde se však zdá, že Leibniz tvrdí něco zcela jiného: v *Th.* § 47 Leibniz říká: „stačí, aby byl tvor predeterminován svým předchozím stavem... a aby všechna tato spojení... byla představena v Božím rozumu... v SSI... To ukazuje, že při vysvětlení Božího předvedění se lze obejít jak bez SM molinistů... tak bez [nové bezprostřední] predeterminace [ze strany Boha]“. Pokud bychom toto brali nejen jako odpověď na problém Božího poznání *futura contingentia* (jak je zde pasáž především zamýšlena), ale i jako odpověď na jeho poznání *futuribilií*, pak by to znamenalo, že již na úrovni SSI, tj. již na úrovni *metafyzických možností*, je *předchozím stavem determinováno*, jak se daný člověk rozhodne za daných okolností. To by ovšem znamenalo, že rozhodnutí Keílanů vydat Davida *metafyzicky nutně* vyplývá z okolností, a tedy svět, v němž Keílané Davida nevydají, *není metafyzicky možný*. (To se zdá plynout i *Th.* § 42 – a Formánek, jak se zdá, se k této interpretaci příkládní na str. 127. Výklad by totiž nedával smysl, kdybchom v případě Keíly měli stále co dělat s *vícero* možnými světy – v takovém případě bychom neměli „princip jistého vědění o (podmíněně) budoucích nahodilých událostech.“) Pak samozřejmě platí, že Bůh již v rámci SSI poznává všechny „kondicionály svobody“ – ovšem už to samozřejmě nejsou kondicionály *svobody*, neboť alternativy nejsou metafyzicky možné.

Jak je to tedy? Jestliže podle Leibnize existuje jakási predeterminace předchozím stavem, existují možné světy, které této predeterminaci odporují? Existují možné světy, kde svobodní činitelé volí to, co se jim nejvíce jeví jako nejlepší? Pokud ne, není svoboda. Pokud ano, jak může Bůh znát kondicionály svobody, pokud je sám bañeziánsky nedeterminuje svými dekrety, ani nedisponuje molinistickou SM?

Formánek by snad mohl za Leibnize odpovědět takto: tyto možné světy existují, ovšem Bůh už na úrovni SSI vidí, že jsou *morálně nemožné*, přestože jsou *metafyzicky možné* – poznává tedy kondicionály svobody na základě jejich nikoliv *metafyzické*, nýbrž *morální* nutnosti. Poznání morálních nutností by pak bylo vlastně jakýmsi ekvivalentem molinistické SM, jednalo by se o ono „omezení variety“ možných světů, které představuje informaci o futuribiliích. Přesto bychom se však za těchto předpokladů mohli ptát: *vyplývá* nebo *nevyplývá* z morální nutnosti nějakého rozhodnutí v daných podmínkách, že kdyby Bůh tyto podmínky aktualizoval, pak by toto rozhodnutí nastalo? Pokud vyplývá, je toto rozhodnutí vzhledem k podmínkám nejen morálně, ale i *metafyzicky* nutné, protože vyplývání je definováno v termínech metafyzické/logické nutnosti. Pokud nevyplývá, nemůže Bůh *na základě morální nutnosti* před úkonem své vůle s jistotou poznat kondicionál svobody – takový úsudek by nebyl platný.¹

Byl bych si představoval, že Formánek na tento problém takříkajíc „položil prst“; bohužel se tak nestalo; místo toho Formánek jen opakuje Leibnizovy vzájemně nekonsistentní výklady, aniž nějak objasní, jak jdou dohromady – zkrátka, ani zde problém nevidí.

¹ Povšimněme si, že podobný argument *neplatí* proti molinistické SM – ač jej tomisté proti nim často užívali a obviňovali molinisty z determinismu okolností. Podle molinistů totiž pravdivost kondicionálu svobody není poznávána na základě toho, že by odněkud *vyplývala*: Bůh jej jednoduše nahlíží buď v esenci tvora (Molina) nebo jako objektivní pravdu (Suárez), *přestože* neexistuje žádné „spojení“ mezi rozhodnutím a okolnostmi.

4) Další problém, pro který má Leibniz společně s Formánkem „slepu skvrnu“, se týká obhajitelnosti svobody vzhledem k modálním aspektům Leibnizovy teorie individua. Na tento problém Leibniz tak říkájíc „zadělává“ svým popřením identity individuí napříč možnými světy: Caesar který v jiném možném světě nepřekročil Rubikon, není *týž* Caesar, který jej v aktuálním světě překročil, Sextus který odejde do Thrákie není *týž* Sextus, který odejde do Říma, atd. Již z tohoto předpokladu vyplývá determinismus, resp. popření metafyzické nahodilosti volných úkonů. Jestliže totiž Caesar, který v jiném možném světě nepřekročil Rubicon, není *týž* Caesar, který Rubicon ve skutečnosti překročil, pak to znamená, že neexistuje možný svět, tj neexistuje metafyzická možnost taková, že by *právě tento tento Caesar* učinil něco jiného, než co ve skutečnosti činí. Možnost nepřekročit Rubicon se netýká *toho* Caesara, který Rubicon překročil, ale nějakého jiného. Zachováme-li rigidní referenci jména „Caesar“, pak je tvrzení „Caesar nepřekročil Rubicon“ metafyzicky nemožné, neboť neexistuje možný svět, vzhledem k němuž by bylo pravdivé.

Totéž jinak: Aby byl úkon svobodný, musí mít i podle Leibnize činitel reálnou metafyzickou možnost jednat jinak. Reálná metafyzická možnost jednat jinak se vyjadřuje *de re* modálním tvrzením formy „je možné, že *a* jedná jinak“, tj. „existuje možný svět, v němž *a* jedná jinak“. *De re* modální tvrzení však předpokládá rigidní referenci k příslušnému identickému subjektu napříč možnými světy. Pokud však v jiných možných světech (resp. v těch, kde by se mu přisuzovaly kontrafaktuální vlastnosti) identický subjekt neexistuje, bude příslušné modální tvrzení nepravdivé, a tedy dané individuum danou metafyzickou možnost nemá. Existuje zajisté metafyzická možnost, že by toto individuum *a* neexistovalo a existovalo nějaké jiné, *a'*, velmi podobné. To však není možnost, kterou bychom mohli připsat samotnému *a*, možnost, že by *a* mělo vlastnosti, které *de facto* nemá.

Ještě jinak: Kdyby Jidáš nespáchal hřích, nebyl by Jidášem (str. 87). Je ale metafyzicky možné, aby Jidáš nebyl Jidášem – a má tedy Jidáš metafyzickou možnost hřích nespáchat?

Bylo by samozřejmě možné snažit se odpovědět po vzoru Davida Lewise reinterpetací modálních tvrzení pomocí nějaké formy teorie protějšků – ovšem opět: na místě by byla explicitní diskuse tohoto problému, prozkoumání schůdnosti takové odpovědi, prozkoumání existujících námitek proti teoriím protějšků – vždyť se jedná v současné filosofii modalit o velmi minoritní pozici! Takový rozbor problému však v práci chybí a Leibnizovy výklady jsou prezentovány jako v podstatě *self-explaining*.

Abych shrnul svoji hlavní obecnou výtku vůči předložené práci: mám za to, že pokud tři otázky formulované na str. 31 jako vůdčí v celé práci interpretujeme jako zkoumající skutečné implicitní důsledky Leibnizovy pozice a ne jen jeho slovní proklamace (což by bylo triviální zkoumání), Frománkovi se nepodařilo na ně přesvědčivě odpovědět, přesvědčivě obhájit, že v rámci Leibnizova systému je možná svoboda volby.

Nyní k některým dalším nedostatkům práce.

1) Mám za to, že výše zmíněný problém souvisí s tím, že autor zanedbává přesné definice pojmů, resp. rozlišení různých významů používaných termínů. Toto pojmové vyjasnění by mělo

být provedeno nezávisle na Leibnizově výkladu, tak, aby mohl být takto získaný precizní pojmový aparát použit pro jasné uchopení Leibnizovy pozice. Místo toho se veledůležité pojmy svobody, metafyzické nutnosti, hypotetické nutnosti, determinace, indiference, atd. buď „definují za běhu“ nebo ponechávají nedefinovány, takže namnoze není vůbec zřejmé, co se jimi vlastně přesně míní. Na str. 49 např. autor operuje s distinkcí „determinismus“ vs. „predeterminismus“, přičemž rozdíl mezi těmito pojmy není explicitně vysvětlen ani zde, ani v průběhu celé práce. To činí výklad těžko srozumitelný a vágní.

2) Práce působí poněkud nesystematicky a místy repetitivně: autor diskutuje tytéž citáty opakovaně na různých místech práce, vrací se k již probraným tématům, opakuje už podaný výklad... Např. na až na str. 31 stanovuje (v kapitole, jejíž systematické zařazení není jasné, neboť postrádá číslo) základní otázky, které bude zkoumat. Přitom však už na str. 6 začala kapitola „Základní položení otázky“, ta se však věnuje především poměrně konkrétnímu referátu o třech příspěvcích současných badatelů k problému. V kapitole „Stanovení otázek a tezí“ pak autor celkem detailně shrnuje své závěry (včetně extenzivních citátů), k nimž se má teprve dojít, a uvádí klasické námitky proti Leibnizovi. A teprve pak, na str. 48, uvádí podkapitolu „Postup práce“, kde znovu opakuje již jednou položené otázky... Zkrátka, poněkud zmatek.

3) Autorovi se někdy nedaří přesvědčivě dokládat svá tvrzení citáty: např. na str. 32 autor říká, že „Bůh mohl uvést do existence i jiné světy“, kdežto v citátu stojí „Z nichž Bůh musel vybrat ten nejlepší...“, na str. 35 říká zcela zmatečně, že „jiné možné světy by mohly být stvořeny, kdyby byl Bůh nucen metafyzickou nutností“ – přičemž v citátu Leibniz tuto alternativu uvádí jako *reductio*: kdyby Bůh tvořil metafyzicky nutně, stvořil by buď vše, co je možné, nebo nic, ale vše, co je možné, stvořit nemůže, neboť všechna možná jsoucná nejsou slučitelná v rámci téhož světa.

4) Autor má často problém s přesným přepisem a též se srozumitelným překladem citátu, pokud musí překládat sám:

- Str. 66, pozn. 179 – překlad by měl znít: „Boží svoboda je jistě svrchovaná, ačkoliv nemůže chybit ve výběru toho, co je nejlepší; a svoboda blažených andělů byla umocněna, když ztratili schopnost padnout. Svoboda je tedy založena na užívání rozumu, a podle toho, zda je jasné nebo zakalené, buď kráčíme po královské stezce povinnosti, nebo klopýtáme na scestí.“ V přepisu citátu jsou též chyby.

- Na str. 105: jde o „lenivý argument, nikoliv „lenivý rozum“ – chápe vůbec autor, o co se jedná?

- Na str. 124–125 je autor zaveden Šprunkovým překladem „consequence“ jako „důsledek“ – to, co má Leibniz na mysli, však není důsledek ve smyslu *kosekventu*, toho, co vyplývá, ale sám *vztah vyplývání*. V tom spočívá právě důležité tradiční rozlišení, které Leibniz pouze recipuje, mezi *necessitas consequentis* a *necessitas consequentiae*. Leibniz argumentuje, že je nutné, že pokud Bůh něco ví, pak to nastane (NUTNĚ(A ⇒ B)), ale neplatí, že pokud Bůh něco ví, pak to nutně nastane (A ⇒ NUTNĚ B). V důsledku toho je celý autorův výklad o hypotetické nutnosti

zmatečný. Dále, na str. 192, pozn. 500 – překlad citátu má správně znít: „Bůh vede duše, kam chce, a nám přísluší se podvolit a nikoliv odporovat.“

- Na str. 193 autor poněkud zmateně uvádí termíny „affirmativa“ a „negativa“, není zřejmé, zda rozumí, co znamenají.

- Na str. 208: „*concursum simultaneum*“ není „společná činnost“, ale „souběžné spolupůsobení (Boha s tvorem), nebo prostě „simultánní konkurs“.

5) Nakonec několik drobnějších, většinou věcně-historických připomínek:

- Na str. 180 autor tvrdí, že západní Evropu v druhé polovině 17. století ovládl kartezianismus a další „novověké“ směry. To je možná pravda, pokud jde o *mimouniverzitní prostředí*; na univerzitách (i řádových kolejích atd.) však podobně jako u protestantů minimálně do konce 17. století stále vládla druhá scholastika. Bezvýhradně to platí pro stále velmi významné univerzity španělské, ale i v Paříži došlo k pozvolnému pronikání kartezianismu teprve od 90. let 17. století (Purchotius aj.), nikoliv bez kontroverzí. Rovněž Praha se ve druhé polovině 17. století stala významným centrem druhé scholastiky (viz Sousedík, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*). A stačí se jen podívat, kolik barokních scholastických filosofických a teologických kursů bylo během celého 17. století v katolickém prostředí vydáváno. Autorova teze o lutherských univerzitách jako konzervativní baště scholastiky ve druhé polovině 17. století je tedy dosti neadekvátní. Navíc, protestantská „Schulphilosophie“ nese zřetelné stopy závislosti na scholastice katolické.

- Chtěl bych autora požádat o zdroj jeho tvrzení, že Leibniz během života konvertoval ke katolicismu (str. 181). Již jsem se s touto informací setkal, nedaří se mi ji však doložit ze spolehlivého zdroje. Také se mi jeví poněkud přehnané tvrdit, že byl Leibniz „byťostně svázán s lutherskou orthodoxií“ – jeho obhajoba svobodné vůle, optimismus pokud jde o schopnost rozumu poznat pravdu a vést k mravnému jednání („každý hřích je vlastně omyl“) jsou v hrubém rozporu s lutherskou teologickou pozicí. Ani vnějškově se Leibniz k lutherství nijak vehementně nehlásil – např. nenavštěvoval bohoslužby. Jeho náboženská pozice byla vlastně téměř orthodoxně *katolická*.

- Str. 221: Není zřejmě správné říci, že Wolff systematizoval Leibnizovu filosofii. Poslední bádání ukazuje, že Wolff byl značně originálním myslitelem.

- Str. 200: Doktorand teologické fakulty by měl vědět, že jezuité ani dominikáni nejsou mnišské řády.

- Na str. 201 autor tvrdí, že jak dominikánské, tak jezuitské pojetí svobody je „velmi oslabené“ – tuto tezi přitom nijak nedokládá. Tomu bych rozuměl u dominikánského predeterminismu, avšak označovat molinistický libertarianismus za „oslabené chápání svobody“ je zjevně naprosto neadekvátní. Netvrdil autor v celé práci pravý opak?

- Str. 204 aj.: termín zní „*futuribilia*“, nikoliv „*futurabilia*“.

- Str. 205: Premoce není totéž co Boží predeterminující rozhodnutí. Boží dekret je věčný, totožný s Boží esencí, kdežto premoce je stvořená konkrétní „přechodná entita“ (*entitas vialis*) udělená konkrétnímu tvoru pro určitý úkon.

- Str. 206: Poslední odstavec kap. 3.2.2 je zmatečný, a podobně posl. odstavec na str. 110. Nedává smysl říci, že „v tomtéž možném světě by akt vůle nemusel být tak, jak je“. Mluvíme-li o nerealizované možnosti, mluvíme *eo ipso* o jiném možném světě. Podle dominikánů je to tak, že existuje možnost jednak jinak, ovšem nikoliv možnost odporovat premoci.

- Na str. 209 i jinde v souvislosti s Kantem autor směšuje pojem autonomie a svobody. Autonomie není totéž co svoboda. Autonomie je sebe-zákonodárství, neboli schopnost dávat si mravní zákon sám. Svoboda pak (mimo-jiné) znamená schopnost zákona uposlechnout nebo neuposlechnout, ať už pochází odkudkoliv.

I s uvážením všech uvedených výtek Formánkovu práci přece jen s váháním doporučuji k obhajobě. V jejím rámci by se měl autor především věnovat výše probíraným obtížím se slučitelností svobodné volby se zmíněnými aspekty Leibnizovy koncepce a přesvědčivě vysvětlit a obhájit své stanovisko v této věci. Pro publikaci bych práci doporučil přepracovat tak, aby se zmíněnými problémy explicitně zabývala.

7. 8. 2014

Lukáš Novák

