

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

Bakalá ská práce

2015

Eva Jarouková

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

Svoboda v umění

Bakalářská práce

Autor: Eva Jaroušková
Studijní program: B6101 Filozofie
Vedoucí práce: Mgr. Marie Skýbová, Ph.D.

Havlíčkův Brod, 2015

Zadání bakalářské práce

Autor:	Eva Jaroušková
Studium:	F10449
Studijní program:	B6101 Filozofie
Studijní obor:	Filozofie a společenské vědy
Název bakalářské práce:	Svoboda vůle
Název bakalářské práce AJ:	Freedom Will

Anotace:

Cílem bakalářské práce je představení a analýza argumentů pro a proti svobodné vůli. Co ovlivňuje svobodnou vůli člověka? Je naše vědomé rozhodování pouze zdáním? Jsme řízení osudem, skrze svá přání nebo konečný cíl člověka? V práci bude užito analýzy a komparace vybraných autorů z dějin i současné filosofie. Literatura: Akvinský Tomáš, O zákonech v Teologické sumě, Praha: Krystal OP, 2004 Akvinský Tomáš, O stvoření. Výběr otázek z Teologické sumy, Praha: Krystal OP 2008 Kant, I., Kritika praktického rozumu, Praha: Svoboda, 1996 Kant, I., Základy metafyziky mravů, Praha: Svoboda, 1990 Spinoza, B., Etika, Praha: Svoboda, 1977 Schopenhauer, a., Svět jako vůle a představa, Pelhřimov: Nová tiskárna, 1998 Schopenhauer, a., Dva základní problémy etiky. Praha: Academia, 2007 Aristoteles, Etika Nikomachova, Praha: Jan Leichter, 1937 Nietzsche, F., Ranní červánky, Praha: Pražská imaginace, 1991 Rist, J.M., Stoická filosofie, Praha: Oikoymenh, 1998 Dennett, D. C., Freedom evolves, London: Penguin Books, 2004

Garantující pracoviště:	Katedra filosofie a společenských věd, Filozofická fakulta
Vedoucí práce:	Mgr. Marie Skýbová, Ph.D.
Oponent:	Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.
Datum zadání závěrečné práce:	5.12.2013

Prohlášení

Prohláuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala pod vedením vedoucí bakalářské práce samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Havlíčkově Brodě dne

Anotace

JAROUŠKOVÁ, Eva. *Svoboda v le*. Hradec Králové : Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2015, 65 s.

Cílem bakalářské práce je představení a analýza argumentů pro a proti svobodné vůli. Co ovlivňuje svobodnou vůli člověka? Je naše v domě rozhodování pouze zdáním? Jsme řízeni osudem, skrze svá přání nebo konečný cíl člověka? V práci bude upřesněna analýza a komparace vybraných autorů z dějin i současné filosofie.

Klíčová slova: svoboda, vůle, Aristotelés, Spinoza,

Annotation

JAROUŠKOVÁ, Eva. *Freedom Will*. Hradec Králové : Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2015, 65 pp.

Bachelor Degree Thesis.

This bachelor thesis aims at the introduction and analysis of for and against free will. What influences the free will of a human beings? Are our conscious decisions only illusions? Are we controlled by faith, through our wishes or by the human destination? There will be used the analysis and comparison of chosen authors from the history as well as from the current philosophy.

Keywords: freedom, will, Aristotle, Spinoza

Poděkování

Ráda bych touto cestou poděkovala především vedoucí práce Mgr. Marii Skýbové, Ph.D. za její odborné vedení, pomoc a cenné rady při jejím zpracování. Dále bych chtěla vyjádřit poděkování své rodině a přátelům za jejich podporu, bez které by tato práce nemohla vzniknout.

Obsah

ÚVOD.....	8
1 Filosofické pojmy spjaté s pojetím svobody lidského jedince	10
1.1 Determinismus a indeterminismus	10
1.1.1 Determinismus.....	10
1.1.2 Indeterminismus	13
1.2 Kompatibilismus a inkompatibilismus	13
1.2.1 Kompatibilismus.....	13
1.2.2 Inkompatibilismus	14
1.3 Svoboda jedince z pohledu etiky	14
2 Aristotelés	15
2.1 Ú el neboli dobro	16
2.1.1 T i zp soby flivota podle Aristotela.....	17
2.1.2 Vým r eudaimonie a její pom r k ctnostem	18
2.2 Aristotelova nauka o st edu	22
2.3 T i druhy jednání dle Aristotela.....	24
2.3.1 Dobrovolná jednání	25
2.3.2 Nedobrovolná jednání.....	26
2.3.3 Smí-ená jednání	28
2.4 Zám rná volba	29
2.5 V le a její svoboda v pojetí Aristotela	32
3 Baruch Spinoza.....	34
3.1 Vymezení pojmu Spinozovy ontologie	35
3.1.1 Substance	35
3.1.2 Atribut.....	36
3.1.3 Modus	39
3.2 O Bohu.....	40
3.3 Mofnost, nutnost a svoboda	42

3.4	Spinozova teorie afektů a s nimi související vášně a oslabení lidské přirozenosti.....	46
3.4.1	Druhy poznání podle Spinozy a teorie adekvátních a zmatených idejí	51
3.5	„Istý rozum aneb splynutí s vlastní přirozeností“.....	53
4	Aristotelés versus Spinoza.....	57
	ZÁVĚR.....	59
	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	65
	Primární literatura.....	65
	Sekundární literatura.....	65

Úvod

Ve své bakalářské práci se budu vnovat jednomu z tradičních témat filosofie, a to svobodě v le. Otázka svobody v le se táhla v dílech filosofů jako červená nit prakticky všech historických epoch a zasahovala více či méně nejen do každého filosofického systému, ale i do jednotlivých filosofických disciplín. Pro je pro nás otázka svobody tak důležitá? Nemusíme být nutně filosofové, abychom se alespoň občas nezamýšleli nad tím, zda to, co konáme nebo co si myslíme, má svou příčinu mimo nás, nebo je to plně v naší kompetenci. Svoboda v le totiž není pouze metafyzická otázka, o lze na ni nahlízet i z morálního hlediska, tedy etiky. Posuzujeme-li morální skutky jednotlivých činů, nutně předpokládáme svobodnou vůli, tedy to, že člověk se mohl svobodně rozhodnout, zda daný akt učiní či nikoli. Na této myšlence je také postaveno soudnictví. Nemělo by smysl soudit někoho, kdo nemohl ovlivnit své jednání. Trestáme-li aktéry, předpokládáme, že měli svobodnou možnost volby daný skutek neutinit.

Jsme svobodní ve svých činech, či nikoli? Samozřejmě nás ovlivňuje nespočet vnějších faktorů, tj. podmínky, ve kterých žijeme, a dále i vnitřních faktorů, tj. genetická výbava, avšak lidé mají pocit, že se stále v každém okamžiku rozhodují. Není i toto rozhodování pouhou iluzí? Není předem dané, v jaké situaci se ocitneme a kterou cestu zvolíme?

Vdecké poznatky sou asné neurobiologie¹ jsou interpretovány spí-e v neprosp ch existence svobodné v le. Já toto téma ve své práci zufluji, budu se mu v novat p edev-ím z pohledu Aristotela a Spinozy.

Na první pohled jsou Aristotelés i Spinoza velmi rozdílní, tém navzájem nesrovnatelní. Oba se v-ak zabývají etikou a lidským jednáním. Jak m fle Spinoza jako determinista hovo it o etice? Vládne-li determinismus, nekone ný et zec p í in a následk , m fle existovat prostor pro svobodu v li? Uvafluje-li lov k o sv t jako deterministicky ur eném, m fle nabýt pocitu, fle je nedostate n autonomní, pouze jakousi figurkou vlá enou po hrací desce rukou deterministického ádu, fle je sou ástí hry jako celku a je pod ízen jejím pravidl m. Determinismus v nás m fle vyvolávat nepokoje, dojmy bezmoci nejen na-eho vlastního jednání, ale podkopává také víru ve svobodu ostatních bytostí, z ehofl vyplývá nesmyslnost jakýchkoli pocit k nim, v etn pohrdání, chvály i viny.² Jsme-li svobodní, je v-e pouhou souhrou náhod, nebo na-e autonomie p írodních zákonitostí nevyly uje?

Ve své práci nejd íve vymezím základní pojmy spojené s lidskou svobodou, tj. determinismus a indeterminismus a otázku jejich slu itelnosti se svobodou v le, tzn. zda je determinismus dostate nou podmínkou k pop ení svobodné v le lov ka i nikoli.

V p evládající ásti mé práce se pokusím nastínit, jakým zp sobem ó pokud v bec ó lze dosáhnout svobody podle Aristotela i Spinozy a následn my-lení obou filosof týkající se svobody a svobodné v le porovném.

¹ Významné byly Libetovy experimenty z 90. let, které prakticky zahájily intenzivní vdecké bádání v oblasti svobody v le.

² NAGEL, Thomas. *Freedom and The View From Nowhere*. Dostupné z: <<http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousNagel.htm>>

1 Filosofické pojmy spjaté s pojetím svobody lidského jedince

1.1 Determinismus a indeterminismus

1.1.1 Determinismus

Hovoříme-li o existenci svobodné vůle, vztínou se vyhranujeme v ní jaké podobě determinismu.

Determinismus pochází z latinského slova *determinare*, což znamená ohraničovat i určovat, a nazýváme jím takový postoj ve filosofii, jenž předpokládá vše předem nevyhnutelně určené předcházejícími událostmi. Neexistuje tedy nic náhodného, vše je řízeno nutnými zákony, které určují běh událostí.

Po otázku existence o determinismu sahají až ke kolébce filosofického myšlení, antice, ale svou vážnost tento směr nabýval teprve v novověkém materialismu s rozvojem přírodních věd.

Existuje několik forem determinismu, jak již bylo naznačeno v předcházející kapitole. Nyní si blíže popíšeme dva základní podtypy, a to kauzální determinismus a logický determinismus.

V klasickém období antického myšlení byla svoboda ztotožňována s dobrým skutkem a zasazována do oblasti etiky. Dobro společnosti bylo nadřazováno dobru celé společnosti, polis. Nejvýznamnějšími představiteli, kteří rozpracovali problematiku svobody, byli v této době Sókratés, Platón a Aristotelés. Hovoříme-li zde o determinismu, pak se především jedná o *determinismus logický*, tj. přímá závislost závěru na premisách; o *determinismu kauzálním*, což předpokládá přímou závislost účinku na jeho příčinách, o *determinismu fyzikální*, kdy každý jev ve světě

lze vysvětlit konkrétní hmatatelnou příčinou; dále o *determinismus etický*, jenž vysvětluje každé lidské jednání jeho vnitřními pohnutkami i okolnostmi v jeho bezprostředním okolí i o *determinismus teleologický*, který předpokládá, že veškeré dění ve světě má svůj účel.³ Na Aristotela se blíže zaměříme v kapitole 2, která je mu věnována.

Kauzální determinismus předpokládá, že cokoli se na světě děje, vyvolává určitý sled dějů, jenž nutně vyplývá ze zákonů přírody. Svět se tak skládá z jednoduše definovatelných a vysvětlitelných stavů ve kterémkoli okamžiku. Tento typ determinismu bezvýhradně vyznávali Démokritos i Leukippos, dle kterých na světě neexistuje nic kromě atomů a nutnosti, kterou jsou pohybováni.

Jsou-li dány příčiny, účinek v cíli je nevyhnutelný a v tuto chvíli již člověk svou vlastní událost nezmění. Nezávisle na člověku existuje nekonečný řetězec příčin a účinků.

Příznivci logického determinismu prohlašují, že veškeré výroky, ať už hovoříme o minulosti, přítomnosti i budoucnosti, jsou ve všech případech buď pravdivé, nebo nepravdivé a onu pravdivost nebo nepravdivost nic nezvrátí. Pokud je tedy nějaké tvrzení o budoucí události pravdivé, bezpodmínečně nastane. V člověku v tomto případě nehraje žádnou roli.

Podle teorie determinismu je tedy v každém okamžiku možná pouze jedna jediná budoucnost, nebo z každé příčiny vyplývá určitý následek. Pokud je tedy determinismus pravdivý, vše, co člověk učiní, je dáno jeho

³ SHEHURA, Evžen. Diskuse o svobodě v pozdní antice. In NEJESCHLEBA, Tomáš. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. s. 13.

minulostí. V konečném důsledku bychom přinejmenším mohli hledat vase, kdy tento lov k nebyl dosud na světě.⁴

Determinismus však nemusí vždy nutně znamenat ne-existenci svobodné vůle. Například velmi zajímavé pojetí determinismu můžeme spatřit u Lucretia. Ten tvrdí, že kauzální determinismus je nepopíratelný, avšak některé pohyby atomů vznikají zcela náhodně, což je přinejmenším odporu lidí a zvířat proti svému nucenému pohybu. Tento vzdor můžeme nazývat svobodnou vůlí.⁵

Pravděpodobně nejznámější skeptik novověké filosofie k existenci kauzality byl Hume, který odmítal jak apriorní, tak aposteriorní poznání přinejmenším a priori. Podle něj nikdy rozumem nenahlédneme, že kámen puštěný ve vzduchu spadne dolů.⁶ To, že očekáváme podobné úinky v podobných situacích jako v minulosti, je síla zvyku a předpoklad, že svět bude stále týž.⁷ Příčina a úinek jsou dva naprosto odlišné jevy, úinek není obsažen v příčině.⁸ Nemůžeme dokázat, že po jevu A následovat jev B, pouze tomu věříme. Kauzální vztah tedy není nevyhnutelně nutný, nýbrž pravděpodobný.

Vyhraněnou formou determinismu je fatalismus. Tento pojem je odvozen od latinského *fatalis*, což lze přeložit jako osudový. Fatalisté věří, že každá událost je předem určena osudem a nelze ji zvrátit. Je-li vše předem dané, nenacházíme zde žádný prostor pro svobodnou vůli.

⁴ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] Stanford 1995. [cit. 2014-09-12]

Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>>

⁵ LONG, Anthony Arthur. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha 2003. s. 82.

⁶ HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha 1996. s. 53.

⁷ Tamtéž. s. 62-63.

⁸ Tamtéž. s. 60.

1.1.2 Indeterminismus

Indeterminismus je teorie, která vyvrací determinismus. Příznivci indeterminismu se tedy snaží najít důkaz i moment, že determinismus není stoprocentně platný a dokázat tak, že ve světě není vše určeno a nezvratitelné, nýbrž existuje prostor pro náhodu a tím i svobodu člověka a i svobodnou vůli.

Indeterminismus však může přejít do fáze, kdy se svět a jeho události mohou obrátit v naprostý nepředvídatelný chaos a potom by ani záměrné jednání za jakým účelem a tedy i svobodná vůle postrádaly význam.

Krajní indeterminismus, tj. názor, že je vše nahodilé a že svou vůlí nelze ovlivnit důležitá, nazýváme *tychismus* podle eckého *týché* znamenající náhoda.

1.2 Kompatibilismus a inkompatibilismus

Jak jsem již uvedla, v krajním determinismu a krajním indeterminismu je problematické hovořit o tom, že člověk disponuje svobodnou vůlí. Existují však filosofické koncepce, pro které jsou determinismus a svobodná vůle slučitelné, nebo se navzájem vždy vylučují. Problematice determinismus versus svobodná vůle, tedy zda je například možné, aby existovala v deterministickém světě něco jako svobodná vůle člověka, se vnuje kompatibilismus a inkompatibilismus.

1.2.1 Kompatibilismus

Kompatibilisté zastávají stanovisko, že determinismus nijak nepopírá lidskou svobodu. Člověk je tedy morálně odpovědný za své jednání, a pokud cokoli se stane, je kauzálně podmíněné. Jedinec vždy stojí před volbou z několika možností a je pouze na něm, aby rozhodl, kterou cestou se vydá, nebo každá z nich vede k odlišnému důsledku. Chce-li aktér,

aby jeho chování vyústilo v určitý úinek, je třeba, aby k němu zavedl podmínky. Determinismus je zde tudíž důležitý kvůli spojení mezi naší vůlí a samotným rozhodnutím, jak se zachováme.

1.2.2 Inkompatibilismus

Odpůrci kompatibility determinismu a svobodné vůle zastávají inkompatibilismus. Je to teorie, která tyto dva problémy zcela odděluje a odmítá existenci obou v jednom směru. Vláda determinismu ve své nutnosti popírá svobodu lidské vůle a naopak.

Příznivci inkompatibilismu prohlásí, že existuje-li determinismus, není zde žádný prostor pro svobodnou vůli, a proto ani nejsme odpovědní za své činy.

1.3 Svoboda jedince z pohledu etiky

Uchopujeme-li determinismus stylem, kdy vše je již nevyhnutelně dáno a cokoli změnit již není v naší moci, vyvstává zde problém absence svobodné vůle. Vše je již nevyhnutelně dáno a cokoli změnit již není v naší moci. Etické důsledky takto pojetého determinismu jsou nepřípustné, nebo snaha o jakoukoli změnu postrádá smysl a lidem tak není možné přiznat žádnou odpovědnost za jejich činy, jsou pouze vládní osudem, nehledě na nesmyslnost výchovy.

Lze tedy přiznat odpovědnost za své skutky a tím intuitivně předpokládat, resp. očekávat, že se bude chovat určitým způsobem? Pokud mohou lidé ovlivňovat své jednání, lze tím jednoznačně usuzovat na svobodnou vůli? Nebo vládne přísný determinismus a v naší moci nejsou ani myšlenky samy? Jakým způsobem máme v deterministickém přístupu obhájit svobodnou vůli?

V následujících dvou kapitolách se budeme vnovat Aristotelovu a Spinozovu pojetí v le a jejímu vztahu ke svobodě, díky kterým můžeme získat odpovědi na některé z těchto otázek.

2 Aristotelés

Svobodná v le se vždy uplatňuje ve svobodném jednání. Co je to ale ono jednání?

Jednat znamená projevovat se ve světě, což vytváří podmínky. Nepostradatelnou podmínkou k tomu, abychom svobodně jednali a svobodně se projevovali, je svět, ve kterém existuje nahodilost. Práv nahodilost umožňuje člověku stávat se aktivním účastníkem ve světě.⁹ Pokud by neexistovala žádná nahodilost, tvůrčí duch člověka by nebyl umožněn a nedával by smysl. Podle Aristotela vede naše jednání k rozumnosti.¹⁰ Rozumný člověk podrobuje své úvaze, než je vykoná. Nejedná bez rozmyšlení. Pokud člověk podléhá svým pudům a nejrozhoduje se s rozumem, aniž by je podrobil rozumné úvaze, nemohl bychom jej považovat za zcela svobodného. Procesu rozvažování a jednání člověka podle Aristotela se budeme vnovat v následujících podkapitolách.

Člověk ke svému jednání potřebuje obě části duše, tj. rozumovou a iracionální. Nejedná totiž pouze na základě rozumného uvážení, do jeho rozhodování, jak se ve které situaci zachovat, zasahují z nemalé části také vášně. Práv vztah mezi rozumem a vášněmi nám umožňuje eticky posuzovat lidské jednání. Neměnnými skutečnostmi, které člověk nemůže změnit, se zabývá teoretický rozum. Naopak praktický rozum

⁹ 1140a

¹⁰ 1132b

zasahuje do kontingentní oblasti. Pokud bychom oddělili rozum a fládsti, ani jedno bychom nemohli eticky hodnotit. fládst vřdy smůje ke svému uspokojení a nepátrá po rozdílech mezi dobrem zdánlivým a pravým, což mřeme pozorovat u zvířat, která morálně nehodnotí své chování, vede je pud. Stejně tak je nesmyslné zkoumat, zda si rozum sám o sobě poříná eticky. To, co umohl ůje mravně klasifikovat lidské jednání, je právě rozum v interakci se fládstmi.¹¹

2.1 Úel neboli dobro

K tomu, aby člověk jednal, je nezbytný nějaký určitý důvod, tj. účel konání. Aristotelés takový cíl, kvůli kterému se snažíme cokoli dělat, ztotohl ůje s dobrem. Úelnost je tedy to, k čemu smůjeme. Mřeme si jej představit na příkladu semene stromu, které smůje k tomu, aby byl co nejkrásnějším a nejsilnějším stromem a snaží se vyklíčit, a ůhl má ideální podmínky čine.

Úelem lidského usilování je jednání jako takové či to, co z činnosti vzejde, například v sochařství socha, nebo právě pro ni ono sochařství vykonáváme. Neexistuje pouze jeden účel, nýbrž nekonečně mnoho, avšak některé účely si fládáme pro jiné, vyšší cíle. Aby některé jednání nebylo bezvýsledné či tedy abychom nezískali pouhý nekonečný řetěz fládstí kvůli jiným fládstem či musí existovat jeden nejvyšší účel, kvůli kterému si přejeme vše ostatní. Úel lidského jednání je tedy jakýsi vrchol pomyslné pyramidy. Jestliže účel je dobro, pak tento nejvyšší účel není nic jiného než nejvyšší dobro: *eudaimonia*.¹² Úel lidského jednání,

¹¹ STEHURA, Evřlen. Diskuze o svobodě v pozdní antice. In NEJESCHLEBA, Tomáš. *Pojetí svobody v dřinách a souřasnosti filosofie*. Brno 2013. s. 14-15.

¹² EN 1094a

tj. cíl je tedy předem dán, člověk si jej sám nevolí, nebo je společný všem lidem.

Jednotlivé v cíli vždy k němu dálemu slouží, například jifi zmíněná socha ství má za úkol zhotovovat umlecké výtvary. Můžeme totiž říci o člověku? Jaká je, pokud vůbec lze o něm jaké mluvit, úloha lidského jedince? Jistě nikoli ve vyhotovování cíle, které by dále usnadňovaly zhotovování dalších cílů a tak do nekonečna. Je třeba rozlišovat úel jednání od úelu v cíli lidí. Úelnost lidí, na rozdíl od úelu nečivých jednotlivostí, je podle Aristotela pouze v zachování jejich čivota, a to neledabylého, nýbrfi čivota dobrého.¹³

Nyní se dostáváme k tomu, čeměsta í pouze flít, nýbrfi člověk by měl flít dobře. Co je to tedy dobře flít? Existuje více způsobů, jak člověk může vést svůj čivot, a pouze jediný mí í k dokonalosti, nebo každý z nich nutně smůje k naplnění?

2.1.1 Tři způsoby čivota podle Aristotela

Podle Aristotela můžeme mezi lidmi najít tři různé typy práv podle jejich způsobu flití.

Nejv tší mrou se lidé ubírají cestou *čivota posfliva něho*. Nezděvodu, čemě by nepoznávali, čemě správné flití je v blaflenosti, ale díky potíflí v chápání tohoto pojmu.¹⁴ Tito jedinci se oddávají materiálním a smyslovým rozkoším. Aristotelés odmítá, čemě by takový čivot byl hodnotný, nebo se jím ubírají otroci.¹⁵ Vede-li někdo čivot práv jmenovaného typu, mohlo by se zpoátku zdát, čemě takový člověk flije v blahobytu i snad

¹³ TUGENDHAT, Ernst. *Pednáčky o etice*. Praha 2004. s. 189.

¹⁴ EN 1095a

¹⁵ EN 1095b

v nadbytku, avšak jejich duch strádá, což je podstatnější než pomíjivé hmotné statky. Takový život podle Aristotela není svobodný, neboť člověk se svazuje potřebou vlastnit stále více hmotných statků i dopřát si slast svým směrem. Je tedy v permanentním zajetí svého vlastního chleba.

Druhým případem je podle Aristotela *život politický*. Právě politické nauky jsou podrobeny schopnosti, které mají v nás oči nejvyšší důležitost, neboť politika se jeví k dobru celé společnosti.¹⁶ Dobro jedince je úctyhodné, avšak dobro společnosti je krásnější, protože znamená dobro pro každého jedince, tedy mnohokrát znásobené dobro.

Život politický je *inný život* a lidé si jej vybírají pro touhu po cti. Aristotelés vyloučí možnost, že toto je nejspíšejší zásvět cení existence: chce-li jedinec dosáhnout cti od obecného množství, znamená to, že cestou je taková věc, která nevychází z člověka samého, když si ji přeje od ostatních. Dobro ale datovatelné není.¹⁷ Proto ani takový způsob života, tj. život politický, nemůže být tím nejlepším možným, přestože je cennější než život požívatelný.

Musí existovat tedy ještě jiný život než *požívatelný* a *politický*. Takovým životem je podle Aristotela *život rozjímavý*. Právě ten je pravý a ze všech nejkrásnější, nebo jedině jím lidé dosáhnou harmonie mezi svou duší a rozumem a ubírají-li se jím, necítí rozpory mezi tím, co má vykonat a tím, co skutečně činí.¹⁸

To, zda se člověk může dobře cítit, lze zjistit podle *eudaimonie*.

2.1.2 Význam eudaimonie a její poměr k ctnostem

¹⁶ EN 1094b

¹⁷ EN 1095b

¹⁸ EN 1098a

Ne vždy se pojem *eudaimonia* překládá zcela shodně v podání Antonína Kříže tento pojem znamená *bláženost*, v Tugendhatovovi pojetí *–tství* a jistě bychom na něj dali, o něm co odlišnější pojetí. Aristotelés ji vymezuje jako aktivitu duše, *areté*, tudíž výtečnost člověka.

Výraz *areté* lze použít jak o předmětech, tak i o životem disponujících bytostech. V případě lidí je jí výtečnost. *Eudaimonii* je nesprávné chápat jako pouhý stav mysli, jakousi povznesenost, jak lze nesprávně vyvodit z překladu *bláženost*, v níž bychom mohli neustále setrvávat. Nikoli, lidská *areté* má základ ve skvělosti a z toho vyplývá, že *eudaimonia* označuje jednání¹⁹, a to ne jednání ve shodě s ctností pouze v krátkém intervalu, nýbrž v celistvosti života.²⁰ Kdybychom chtěli zacházet do krajností, jako ctnostného bychom nemohli nazvat fládného flujícího člověka, nebo o něm nemůžeme s jistotou prohlásit, že v celém životě byl i bude ctnostný. A přestože by flil nejkrásnější život, jaký si jen umíme představit, v případě, že bychom chápali jeho potomky jako jakési podrývání jeho existence, nemravnost pokrevních následovníků by jim v tomto případě zmařila.²¹ Abychom jedince tedy právem nazývali ctnostným, nestačí, aby aktér vykonal několik ctnostných činů. Mluví-li Aristotelés o ctnosti, má na mysli trvalý ráz aktivního vyjádření člověka.

Zvířata ani dítka nemohou být blažené, nebo bláženost vyžaduje dokonalou ctnost i dokonalý život, tedy životinný. Právě to je cílem politické nauky. Zvířata ani dítka však ve svém životě inni nejsou. Neinný život není dobrý ani špatný. Jestliže někdo nekoná, neexistují ani jeho

¹⁹ BARNES, Jonathan. Aristotelés. In HARE, Richard Marvyn., BARNES, Jonathan., CHADWICK, Henry. *Zakladatelé myšlení*. Praha 1994. s. 185.

²⁰ EN 1098a

²¹ EN 1100a

skutky, které bychom mohli morálně hodnotit. Proto je zapotřebí jednání, tedy *inného* života. Abychom správně pochopili blaženost, je potřeba nejdříve vymežit ctnost, nebo *areté* a to jak rozumová, tak mravní a je pro *eudaimonii* nepostradatelná.

Ctnost je stálá vlastnost nejen jednat v určitých situacích určitým způsobem, ale také rozeznat vhodný způsob, jak se ve kterém okamžiku zachovat.²² Ctnost není jednorázová záležitost, neposuzuje se podle jednoho aktu. Ctnost je záležitost života ve své celistvosti, proto je stálou vlastností, ne proměnlivou. Ctnostné jednání máme posuzovat pouze v konkrétních podmínkách. Totéž jednání v různých okolnostech není vždy ctnostné, proto velmi záleží na dané situaci.

Ctnostný život je nemyslitelný bez rozumnosti. Pokud je člověk ctnostný, přirozeně přitáhne k volbě správného cíle, avšak v případě, že postrádá rozumnost, nedokáže posoudit cestu, jakou jej dosáhnou. Rozumnost je tedy nástrojem, který rozpoznává pravé prostředky, které vedou ke správnému cíli.²³ Zjednodušeně bychom mohli říci, že ctnost je schopnost rozpoznat správný cíl a zároveň touha, která nás nutí dosáhnout jej, rozumnost je schopnost k této vytyčené metě přikročit v každé příležitosti.

Rozumnost se tedy musí vztahovat k oblasti, kde máme být prakticky *inní*, tedy jednat. Zasahuje do oblasti volby, které jsou možné, nikoli nutné.²⁴ Rozumnost tedy uplatníme v případech, kdy se rozhodujeme, kterým směrem se vydat, nikoli ve věcech, které jsou nemenné a nutné.

²² AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha 2003. s. 44.

²³ EN 1144a

²⁴ EN 1140b

To, co je sice pravdivé, ale může být jinak, nazývá Aristotelés nahodilým. Uvádí příklad, kdy člověk hloubí díru, aby do ní zasal rostlinu, a v zemi nalezne poklad. Takový nález je nahodilou událostí, nebo poklad nebyl účelem kopání jámy ani jeho nalezení nebývá při sázení rostlin nastaven.²⁵

Dále existují věci, které nemohou být jinak, ty nazýváme nutnými. Například každé ráno vychází slunce. Jak jsem již uvedla, neexistují pouze nutné věci, nebo pokud by existovalo něco nutného, nemohlo by nic vznikat a zanikat. Nutné věci mají vždy příčinu, nahodilé nikoli.²⁶

Stagirita rozlišuje ctnosti rozumové a mravní. Rozumové ctnosti se týkají posuzování toho, co je ctnostné, k čemu patří moudrost a chápání. Mravní ctnosti se uplatňují ve volbě správných činností, zde je podstatná umělost.²⁷ Umělosti se budeme věnovat ve své práci v následující podkapitole. Rozumové ctnosti se tedy týkají teoretického života, kdežto mravní ctnosti života praktického.

Obě ctnosti, tj. rozumová i mravní, je naučitelná: první z nich uměním, druhá zkušeností, tedy konáním. Z toho také vyplývá, že ctnost není vrozená, pouze vložena.²⁸ Přirozenost totiž nelze odnaučit a přeučit, například nacházející se na strmém podkladu se za obvyklých podmínek (tedy nikoli ve stavu bez tíže a při zásahu vnějších sil) kutálí shora dolů, nebo taková je jeho přirozenost. Kdyby byla ctnost vrozená, všichni lidé by žili ve shodě s ní. To se však neděje: všichni lidé neřídí ctnostným životem, jak jej chápe Aristotelés. Tak jako lze naučit zásadám a zvykům

²⁵ Metafyzika, 1025b

²⁶ EN 1065a

²⁷ SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka: Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha 2011. s. 50.

²⁸ EN 1103a

etikety, lze u it i ctnostnému flivotu. Je nezbytné zapamatovat si a pochopit pravidla spole enského chování, ale nemén i vykonávat je a cvikem si je osvojit, cofl se analogicky týká i ctnostného flití.

Vloha ke ctnosti je sice kařdému od narození dána, av-ak zda bude rozvíjena správným sm rem, nebo -patným, závisí na samotném jedinci.²⁹

Podle Stagirity nenazýváme d ti ctnostnými, ale aby se ctnostnými stali v dosp losti, je velmi d leflité, zda se ve své skv losti cvi í jifl od mládí. Výchova je k dokonalému flivotu podstatná. Toto si m fleme ilustrovat na p íkladu tance: budeme-li p i tanci uflívat -patné kroky, staneme se -patnými tane níky. Obdobn i pokud budeme v tanci uplat ovat správné kroky, ale podruhé jifl tanec nebudeme opakovat, tj. ná-trénink bude málo astý i fládný, pak ani v tomto p ípad se nestaneme výbornými tane níky. Ctnostnými se také nem fleme stát, nebudeme-li flít výte ným flivotem a tím svou ctnost pravideln utuffovat.³⁰

2.2 Aristotelova nauka o st edu

S pojmem ctnost úzce souvisí Aristotelova nauka o st ednosti, nebo ctnost je ve své podstat

*š í zám rn volicím stavem, který udrfluje st ed
nám p im ený a vymezený úsudkem, a to tak,
jak by jej vymezil lov k rozumný.õ³¹*

²⁹ ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha 1939. s. 245. 1332a-b

³⁰ EN 1103b

³¹ EN 1106b-1107a

Volíme si jej tedy po rozumové úvaze. Aristotelés upozoruje na to, že střed je třeba chápat v jeho bytnosti, nikoli jako střed vzhledem k němu.³² Střed vzhledem k určitému jedinci například v rychlosti znamená nevychýlenost ani k jednomu extrému, není v jaké se nachází on, tedy ani rychlejší, ani pomalejší. Vzhledem k věcem bychom mohli najít nekonečně mnoho středů. Pokud bychom se například zaměřili na dvě knihy, z nichž jedna by měla 100 stran, druhá 200 stran, střednost vzhledem k těmto dvěma věcem by byla 150 stran a takto bychom mohli pokračovat s dalšími věcmi a vlastnostmi. V každé konkrétní situaci by existovala jedna střednost a v konečném důsledku bychom se dostali k nekonečnému množství středností. Takové pojetí střednosti by bylo relativní, a tedy chybné, nebo střednost je jeden z rysů věci³³ a i skvělost by pak byla relativní, což nemůžeme dopustit.

Je-li někdo ctnostný, znamená to, že spoívá ve stavu mezi dvěma extrémy, tedy nadbytkem a nedostatkem, které jsou špatné.³⁴

Podle Aristotela každý cit i jednání má jak přebytek, tak nedostatek a toho by se měl stříhat. Samozřejmě jmenuje i ty, které jsou vředy špatné, a to:

*škodolibost, nestoudnost, závist,
při jednání cizoložství, krádež a vražda³⁵,*

ale to proto, že je pojímá jako nedostatek i přebytek a ty nejsou nikdy dobré, tudíž ani nemohou mít svou střednost. Nestoudnost je vlastn

³² EN 1106a

³³ EN 1106b

³⁴ EN 1106b-1107a

³⁵ EN 1107a

p ebytek emoce, kterou nesprávně nadužíváme³⁶, tudíž ji chápe jako vychýlenost k extrému, tj. nepřiměřenost, nikoli střednost. Totéž platí o ostatních jmenovaných výjimkách vlastností, které postrádají svou dobrou stránku.

Ne pro všechny je však střed zcela cílitelný. Přestože někteří lidé sami spoívají v krajnosti, uměného nazývají nepřiměřeným. Například lakomec osouje střed z rozvahovosti, nebo se mu, a to právem, jeví, že v něm mu se více blíží druhému extrému, tj. rozvahovosti. Nevidí však dlefit jí v cíle on sám trpí nadbytkem, zatímco střed nalezl uměnost.³⁷

Jak tedy nalézt správnou cestu k uměnosti a následně po ní smívat? Podle Aristotela tkví první krok v povímnutí si toho, který ze dvou krajností, tj. nadbytek i nedostatek, je nám více vzdálen. Tím zjistíme, ke kterému extrému více inklinujeme a od kterého se odchylnujeme. Druhým nezbytným krokem je nutit se k té krajnosti, která je nám vzdálenější a tím i pro nás méně samozřejmá, což vede k vytožené uměnosti, tj. střednosti.³⁸

2.3 Tři druhy jednání dle Aristotela

Aristotelés se ve této knize Etiky Nikomachovy vnuje jednáním z hlediska odpovědnosti a právě proto blíže specifikuje dobrovolná a nedobrovolná jednání. Máme-li nést zodpovědnost za své činy, záleží nejen na tom, zda jsme daný skutek vykonali, ale také jakým způsobem

³⁶ URMSON, J. O. Aristotelova nauka o střednosti. In REZEK, Petr. *Spravedlnost jako zdatnost*. Praha 1996. s. 19.

³⁷ EN 1108b

³⁸ EN 1109b

tedy zda dobrovoln , i nikoli, to znamená, zda jsme m li nebo nem li možnost vyvarovat se toho kterého jednání. Velmi také závisí na konkrétních okolnostech, ve kterých jsme se ocitli a v nichfl jsme jednali, nebo jeden a tentýfl skutek v r zných souvislostech m fle být správný i –patný.

Podle kritéria dobrovolnosti posuzuje Stagirita morální kredit aktéra, tj. zda je spravedlivý, ctnostný apod. Rozeznává nejen dobrovolná a nedobrovolná jednání, ale prezentuje také n které specifické p ípady, které jednozna n nepat í ani k jednomu druhu.

2.3.1 Dobrovolná jednání

Abychom mohli vzná–et o jakémkoli aktu morální soudy, a to a ufl v pozitivním i negativním smyslu, je nezbytné, aby toto jednání bylo dobrovolné. Nedávalo by dost dobrý smysl, abychom n koho chválili i jej hanili za n co, k emu byl p inucen nebo v opa ném p ípad kdybychom n komu vy ítali n co, co m l jen pramálo –ance ovlivnit.

V p ípad dobrovolného jednání je nezbytné, aby jeho p vod spo íval v jednající osob , jefl zároveň zná okolnosti³⁹, p edev–ím pak p edm t a ú el jednání⁴⁰. Dobrovolné jednání lov k iní sám, ne nikdo jiný a v dom , tj. jedinec ví, eho se dopustí a z jakého dvodu. Teprve za takové skutky jsme pln zodpov dní a m fleme vyná–et etická hodnocení.

Jednání z vlastní fládosti musíme adit mezi dobrovolná, nebo je v moci každého rozumného lov ka se takových vyvarovat, na rozdíl od zví at, jefl jsou vlá ena pouze svými pudy.

³⁹ EN 1111a

⁴⁰ EN 1111b

Dobrovolná jednání Aristotelés dále rozli-uje na ta, která volíme po úvaze, a na ta, která nikoli. Jednání bez přede-lé úvahy ilustruje na takových ínech, je-li se d jí z popudu vá-ní (nap . ze vzteku) a sou asn jsou nespravedlivá. Za t chto okolností aktéry nehodnotíme jako -patné, nebo toto p íko í nebylo vyvoláno -patností. Pokud by se stejný akt provád l zám rn , tedy ne pouze z podn tu momentálních pohnutek a emocí, ale v dom a se zám rem, teprve tehdy by byl lov k nespravedlivý a -patný.⁴¹

2.3.2 Nedobrovolná jednání

Za nedobrovolná jednání m fme pokládat ta jednání, jejichfl p í ina se nachází vn . Jednající i trpící ni ím nenapomáhá, je donucen nebo takto jedná z nev domosti⁴², p i emfl v takových p ípadech je nutné poci ovat zármutek a lítost⁴³ dokazující, fle aktér takto jednat nechtl. Vlastní zodpov dnost je zde sníflena i zcela mizí, nap íklad jsme-li zaváti n kam p i píse né bou i.⁴⁴ Takových p ípad se bude týkat i otázka zám rnosti jednání, které se budu v novat v kapitole týkající se zám rné volby.

Pokud u doty ného nacházíme absenci lítosti, neznamená to sice nutn , fle takový in spáchat cht l, ale jeho fládost pak k podobnému po ínání sm uje, a tudífl za n j nese i v t-í zodpov dnost.⁴⁵ Jestlifle totífl jedinec nelituje nap íklad nespravedlivého inu, který provedl, by ne zcela dobrovoln , znamená to, fle mu nevadilo tuto -patnost vykonat

⁴¹ EN 1135b

⁴² EN 1110a

⁴³ EN 1111a

⁴⁴ EN 1110a

⁴⁵ SYNEK, Stanislav. *Lidská p írozenost jako úkol lov ka: Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. s. 68-69.

a předpokládá se, že by mu nečinilo ani přísný problém vykonat její povinnost. Daný člověk v takovém případě podle Aristotela nejednal nedobrovolně, jako spíše ne dobrovolně.⁴⁶

Vraťme se nyní k pojmu donucení. V případě přeseň bouře je náulový podíl v dané okolnosti nesporný. Představme si ale situaci, kdy tvrdíme, že nás donutila některá z našich vášní, vnitřní touha, které jsme podlehl. Aristotelés by odmítl tvrzení, že popisované jednání je nedobrovolné, nebo přinejmenším, tj. ona vášň, vychází od nás, nikoli zvenčí.⁴⁷ Takový jedinec utíká před zodpovědností k pomíjivým touhám. Pokud bychom takto vykonané špatné skutky morálně neklasifikovali, znamenalo by to, že bychom měli být ze stejného důvodu vyloučeni i dobré skutky, ke kterým nás táhl například pevný charakter, tj. také vnitřní impuls, což by bylo absurdní stejně tak jako vyazovat pouze ty, které hodnotíme jako špatné.

Jak bylo řečeno, mezi jednání nedobrovolná spadají taková jednání, při kterých akterovi scházejí určitá konkrétní fakta, Aristotelés je nazývá jednáními z nevědomosti. Například podám-li nemocnému v dobré víře jed namísto léku, měl by se takový skutek posuzovat mírněji nežli v případě záměrného otrávení.⁴⁸ V prvním případě, na rozdíl od druhého, byl můj záměr naopak dotčného uzdravit. Neznalost se zde tedy netýká základních mravních pravidel, z čehož by následně vyplývala i volba domnělého dobra namísto dobra opravdového, a tudíž i neospravedlnitelné jednání z lidské špatnosti.⁴⁹

⁴⁶ EN 1110b

⁴⁷ EN 1110b

⁴⁸ EN 1111a

⁴⁹ EN 1110b

Aristotelés oddluje jednání z nevdomosti, tedy zmíné otrávení, a jednání v nevdomosti. Jednání v nevdomosti probíhá napíklad v rozílení i v omámení alkoholem ó obojí zatemuje mysl, ale stejn jako alkoholem opojený lov k se m l tohoto stavu vystíhat⁵⁰, i v moci rozlíčeného je drflet své emoce na uzd .

V zákonodárství platí známé poekadlo *neznalost zákon neomlouvá* a Aristotelés sám tento pípad oznauje nedbalostí hodnou viny⁵¹, ale pokud bychom brali danou v c do d sledku, pak i jednání z nevdomosti jsme m li mofnost p edejít a vztáhnout zavín ní z nedostate né sv domitosti i na jednání v nevdomosti, protože kdo ur í, které v–echny neznalosti jsou ospravedlnitelné a které jífí ne, a kam afl sahá nedbalost? Není práv v jednotlivém pípad vřdy konkrétní neznalost dobrovolná? Domnívám se, že je i není, nebo lidé by sice m li usilovat o v–estranné rozvíjení svých v domostí, ale dokonalá zb hlost ve v–ech oborech je nesplnitelný ideál.

2.3.3 Smíyená jednání

Existují v–ak jednání, která se t mto dv ma vymezením vymykají. Aristotelés je nazývá smí–ená.

Nastane-li v řívot situace, kdy musíme volit mezi dv ma nep íznivými mofnostmi, nelze jednání na základ takových podmínek bezesporu považovat za íst dobrovolná ani za jejich opak. Aktéry jsme samoz ejm my sami, jsme tedy ínní, tj. p vodci, av–ak za b řlných okolností bychom se pro takové skutky nerozhodli. Taková jednání se uplat ují v situacích, kdy volíme variantu men–ího zla (ani jedna varianta nesp je

⁵⁰ EN 1113b

⁵¹ EN 1114a

k dobru, nýbrf ke zlu) nebo snažíme-li se o záchranu svou i druhých. Například vyvrátí-li donucení od jiné osoby, jeff od nás určitý in vymáhá hrozbami. Zde jifl nejsme zcela pasivní, určitý podíl na aktu je nám p i ten a bylo by lživé tvrdit, ffe jsme nemli –anci zachovat se jiným zp sobem, proto ffe i v p ípad , ffe nás n kdo vydírá, máme sice ne uspokojivé, ale stále minimáln dv vyhlídky. Stojíme p ed dilematem a je pouze na nás, zachováme-li se moráln . Aristotelés se p íklání k tomu, abychom taková po ínání ozna ovali jako dobrovolná a posuzovali je dle motiv a nikoli podle in samotných⁵², nebo práv zde se nejvíce projevuje pravý charakter tím, kterou variantu zavrhneme a kterou up ednostníme.⁵³

Stagirita ale n která jednání odsuzuje v kafdém p ípad , a ufl jsou specifické okolnosti jakékoli. Moráln neospravedlnitelné jednání v kafdé situaci je pro Aristotela například vrafda vlastního rodi e.⁵⁴

2.4 Zám rná volba

S problematikou svobodné v le úzce souvisí zám rná volba (*proairesis*).

Jifl z pojmu volba je z ejmé, ffe nebudeme mluvit o n em, co je nevyhnutelné. Má-li lov k možnost volby, je nasnad , ffe mohl volit mezi více možnostmi. M ffe tedy íci, ffe zám rná volba je jakási dobrovolnost? Ano i ne. Aristotelés zám rnou volbu pln neztotofl uje s dobrovolností, p estofe dobrovolná je, av–ak dobrovolnost je pon kud –ir–ím pojmem. Pojem zám rné volby tedy svým zp sobem spadá pod pojem dobrovolnost, ale takové vymezení je pro nás p íli–obecné.

⁵² EN 1110a

⁵³ EN 1110a

⁵⁴ EN 1110a

Dobrovolně jednájí i dříve a zvířata, ale tato postrádají nutnou podmínku záměrné volby, a to moc nad sebou samými.⁵⁵

Výraz záměrně nám evokuje v domě racionální proces, který se děje před uskutečněním činnosti a na jakém způsobem obsahuje i účel daného jednání. Záměrné volby tedy musí předcházet rozvaha, kdy se v domě rozhodujeme, jak se zachováme.⁵⁶ Slovo k je obdařeno rozumem a je tedy podstatné znát, ve které podobě se jeho rozvažování vyvine.⁵⁷ Volíme vždy prostě, protože cíl máme ve svém v domě, a tudíž o něm nijak neuvažujeme, pouze k němu smyjeme právo onmi zvolenými prostě.⁵⁸

Co však je podle Aristotela i záměrné volby neřádné, jsou pocity nepřiměřenosti a nepřiměřenosti, neboť slovo k zmítají a on nad tak sebou ztrácí vládu. S nepřiměřenostmi i nepřiměřenostmi spojujeme řádost, je-li vlastní i nerozumným bytostem, ale záměrná volba není bez rozumu uskutečnitelná. Šel-li se slovo k výhradně rozvahou, na řádosti nedbá. Moc nad sebou samým nebo zde lépe podle příkladu *Kříže moc sebe samého* je nepostradatelnou podmínkou uskutečnění jakékoli záměrné volby.⁵⁹

Dalším důvodem, pro jednání, která jsou spojena s řádostmi, nenachází své místo v záměrné volbě, je, že v takových případech nás zaměstnává nejvýše tímto cíl, tedy jakýsi prostředek, avšak i záměrné volby máme cíl pouze na zřeteli.⁶⁰

⁵⁵ EN 1111b

⁵⁶ EN 1113b

⁵⁷ AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha 2003. s. 140.

⁵⁸ EN 1111b

⁵⁹ EN 1111b

⁶⁰ SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol slovo k: Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha 2011. s. 78.

Je-li tedy záměrná volba něco, co se děje po rozumném uvážení a co jsme si sami zvolili, určíme podle ní, je-li lovk mravní. Ne vřlidy se však záměr naplní. V nichž případech se výsledek neuskuteční jinak, neřl jsme o ekávali. Pro posouzení morálky je pak záměrná volba rozhodující⁶¹, nebo ona je tím prvním impulsem, ze kterého vzešlo naše jednání.⁶²

Posuzujeme-li dva skutky, kterými bylo způsobeno něco zlého, z nichřl jeden ve svém přlvodním záměru toto zamýřlel a druhý nikoli, je správné oba posuzovat dle úmyslu, tedy nepřehlřřlet pouze k výsledku. To se mimo jiné týká dobrovolných a nedobrovolných jednání, jeřl jsme si vysvětlili výše.

Pokud něco není v naší moci vykonat, není možné o tom ani rozvařřovat a cokoli volit, proto takové věci nejsou přlvedmětem záměrné volby. Rozvaha se netýká ani v cíli, jeřl mají v něm trvání, tj. například vesmír jako takového, netýká se ani neměnných v cíli a naopak ani v cíli, které jsou nadměrně proměnlivé, například poasí. Takové věci neovlivníme, proto by nedávalo smysl rozvařřovat o nich a volit si jakékoli prostředky.⁶³

Slovy Aristotela je tedy záměrná volba

ř uvářřená řádost toho, co jest v naší moci⁶⁴,

tedy přlvedmětem záměrné volby jsou sice řádosti, ale takové, které jsme postihly rozumem, tj. v jakým způsobem jsme je usměrnili. Dokud nejsou řádosti regulovány, nemřle být e o ctnostném jednání, nebo v takovém případě nejsme pány svých skutků my jakořřto rozumné

⁶¹ EN 1111b

⁶² EN 1139a

⁶³ EN 1112a

⁶⁴ EN 1113a

bytosti, ale spíše naše touhy, které udávají směr našemu konání. Správná volba tedy vyžaduje racionální proces, ale nikdy není pouze rozumového charakteru, zasahují do ní i vášně, tedy iracionální prvky.

2.5 Volba a její svoboda v pojetí Aristotela

O volbě se Aristotelés vyjadřuje následovně :

*Volba se vztahuje k účelu
a jedním se zdá vztahovati k dobru,
druhým však k dobru zdánlivému.*⁶⁵

Volba se tedy od záměrné volby liší především tím, kterého se týká. Jestliže záměrná volba působí prostředkem nezbytným k tomu, abychom ji uskutečnili, volba se vztahuje přímo k vykonání činu, nebo se týká účelu. U rozumného člověka účel vždy předchází volbu, proto říkáme, že tato volba je záměrná. Je-li člověk ctnostný, pak účel se týká umělosti, nectnostným lidem pouze zdánlivého dobra.⁶⁶

Lidé vždy jednají za nějakým účelem. Nechávají-li se pouze slepě unášet vášněmi, nemohou mít jistotu správného jednání, nebo vášně směřují ke správnému i nesprávnému jednání, kdežto vášně korigované rozumem jsou ty právě ke ctnostnému jednání. Proto i záměrná volba si nárokuje rozumové uvážení vášně.⁶⁷ Ctnostným lidem vždy tvoří rozum a jejich jednání soulad.⁶⁸ Proto nazýváme-li nám rozum jednat jinak, než jednáme, naše jednání není ctnostné, tudíž ani svobodné. Jsme otroky svých vlastních vášně.

⁶⁵ EN 1113a

⁶⁶ EN 1113a

⁶⁷ EN 1139a-b

⁶⁸ ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha 1939. s. 245. 1332b.

Táflme-li se, zda je pro Aristotela v le svobodná a zároveň pojmáme-li ji ve smyslu moderní filosofie, není jednoduché na takovou otázku odpov d t. Aristotelés se zam oval na svobodu jednání z morálního hlediska ili z pohledu jeho p í iny ó zda m flme hovo it o tom, fle lov k byl p vodcem jednání a událo-li se dobrovoln . Dnes tyto otázky vedou mnohem dál: zda na-e rozhodnutí bylo p edem ur ené, a ufl Bohem i osudem. Aristotelés fládné takové úvahy nerozpracovává.

Podle Stagirity lov k vřdy touflí od p irozenosti po dobro, jehoř jediným správným m ítkem je rozum. Cvi í-li sv j rozum lidé správn , volí pravé dobro namísto dobra zdánlivého a neovládají je nadm rné fládosti. Cílem, tedy nejv t-ím -t stím, je pro Aristotela um enost, které se dosáhne práv rozumovým uvařlováním. Každý lov k má ve své moci dosáhnout jej zdokonalováním rozumu.

Ú el lidského jednání je nám p edem dán, nebo v-ichni lidé jej mají totofný. Tento cíl je *eudaimonia*, z níř p irozen vyplývá jednání dle rozumného uvářlení, ctnostné jednání. Pokud se tak d je, lov k porozumí, fle jeho jednání je v souladu s p írodním ádem, a tím také zároveň poci uje svou svobodu, nebo napl uje smysl svého řivota. Proto hovo it zde, fle lov k je nesvobodný, nebo ú el jeho ve-kerého snařlení je daný, není na míst .

Rozum je nástroj pravé cesty k um enosti a zároveň i zbra proti fládostem, které nás od ní oddalují.

Po átkem jednání je vřdy lov k. Toho, jak koná, co koná a pro koná, proto mu m flme p í ítat odpov dnost za jeho iny. Jeho v le je svobodná. Uplat uje rozum ve svém jednání, je svoboden ve volb prost edk sm ujících k cíli, tedy jedná svobodn .

lov k se stane svobodným, jestlifle jeho jednání je v trvalé shod s rozumem. ili jedná tak, jak by jednat m l, a nem fle jinak.

3 Baruch Spinoza

Pro Spinozu byla vzorem vedy geometrie a v jeho díle *Etika* můžeme spatřit inspiraci z Eukleidových *Elementa*, odkud přejímá výklad axiomatickou formou⁶⁹. Vychází z definic, axiom a postulátů, z nichž deduktivní metodou odvozuje tvrzení podložené důkazem, které dále opatruje poznámkami, což vysvětluje následovně :

*š má-li lidské poznání být vedeno
správným směrem, pak by mělo
disponovat nejdokonalejší metodou*⁷⁰.

Spinoza má na mysli metodu, jež umožní označit jeho poznatky absolutními pravdami a vyrovnat se tak tvrzením, které jsou neodmyslitelně pravdivá, například výroku: *Všechny pravé úhly jsou si rovny*. Aby tohoto dostál, bylo třeba zahájit veškeré jeho filosofické zkoumání v takovém bodě, z něhož by všechny ostatní nutně vyplývaly. Tedy najít nezpochybnitelnou tezi, ze které bychom vycházeli a o kterou bychom se mohli při vyvozování dalších poznatků opírat. Tímto oprávněným bodem byl pro Spinozu Bůh. Upozoroval, že neporozumíme-li tomuto základnímu principu, veškeré naše úsilí bude marné.⁷¹

Centrem Spinozovy filosofie však není Bůh, přestože je základním prvkem jeho učení, nýbrž lidský jedinec. K pochopení vlastního já i všech dalších bytostí je nicméně nevyhnutelné pokusit se přiblížit podstatě Boha. Prostedkem k tomu je postavení bytného základu jednotlivých věcí v našem fyzickém světě, neboť člověk sám je jen pouhou kapkou v moři ze způsob

⁶⁹ RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha 2001. s. 283.

⁷⁰ HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. Praha 2006. s. 364.

⁷¹ Tamtéž. s. 358-359.

vyjádření této nejdokonalejší vci.⁷² Abychom dosáhli nejvyšší dokonalosti, je třeba adekvátně pochopit realitu a k tomu právě *Etika* slouží. *Etika* však, na rozdíl od Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*, není o změnách chování, nýbrž o změnách uvážování.

3.1 Vymezení pojmů Spinozovy ontologie

Abychom se mohli zamýšlet nad tím, zda je volnost svobodná, vymezím nejdříve některé důležité pojmy Spinozovy ontologie, které jsou nezbytné k pochopení postavení volnosti ve světě.

3.1.1 Substance

Jedna z primárních definic ve Spinozově *Etice* zní:

*Štá substancí rozumím to, co je samo v sobě
a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, k čemu není
žádný pojem není zápotřebný žádnému jinému vci.*⁷³

Je-li tedy možné myslet si jakou věc, aniž by pro ni byla nutná existence několi jiného i když jakkoli jiná věc ovlivňuje, pak takovou věc lze podle Spinozy označovat substancí. Substance není závislá na ničem jiném. V opačném případě máme zkušenost s modelem, kterým jsou

*šstavy substance, neboli to, co je v ničem jiném
a je z toho jiného také chápáno.*⁷⁴

⁷² HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. Praha 2006. s. 381.

⁷³ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 56. 1. část, definice 3.

⁷⁴ Tamtéž. s. 56. 1. část, definice 5.

Substance není stvořena ani jiným, nebo by nutně vyfladovala něco, z čeho by vznikla, a to nelze jifi právě z její definice. Jediná ona je prvotním principem, ze kterého se rodí vše ostatní a zároveň je sama sobě p í inou.

Nekonečnost je další významnou vlastností substance. V případě, že bychom jí mohli připsat konečnost, omezovala by ji jiná substance, též nutně existující a takto bychom mohli pokračovat dál a dál. Z definice⁷⁵ je však patrné, že je nezávislá. Je plná a ze své přirozené podstaty je nepředstavitelná, aby obsahovala jakoukoli negaci. Substance tedy nemůže nebýt. Její p í inou, pro existuje, je existence sama.

Spinoza dokazuje, pro substance je pouze jedna jediná, a to protipříkladem, tj. vyvrácí opačné tvrzení. Pokud by totiž existovalo více substancí s tímto atributem i více substancí s rozdílným atributem, bylo by to nesmyslné a své tvrzení podkládá tím, že bychom je ve své podstatě museli chápat jako jednu, nebo substance přechází svým stavem. Tudíž existuje pouze jedna esence, a to nekonečná, protože v opačném případě by byla omezena jiným, což z uvedené definice substance nelze. Touto jedinou substancí je Bůh.⁷⁶

3.1.2 Atribut

Způsob, jakým se substance, tj. Bůh, vyjadřuje, nazývá Spinoza atributy.

Aristotelés rozumí atributem vlastnost v obecném významu, avšak Spinoza jej pojímá v poněkud ufiším smyslu:

š Atributem rozumím to, co rozum postihuje ze substance

⁷⁵ Zde myslím definici 3 z 1. knihy Spinozovy Etiky

⁷⁶ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 59-60.

jako n co takového, v em zaleffí její esence.õ⁷⁷

Atributy v pojetí Spinozy jsou tedy takové vlastnosti, které vyjad ují podstatu substance, a je jich nekone n mnoho, nebo ní m omezená substance disponuje nekone ným mnofstvím atribut .⁷⁸ To, jak vnímáme Boha, nejsou nic jiného neff atributy. Lidskému nedokonalému poznání jsou dostupné pouze dva ó atribut my-lení a atribut rozlehlosti. Neznamená to v-ak, ff existují pouze tyto dva atributy. Jak jifl bylo e eno, atribut existuje nekone n mnoho.

Atributy jsou ve své podstat zp soby, kterými je rozum s to zachytit podstatu substance. Jednotlivé atributy nejsou na sob závislé, fládný není s jiným ve stavu pod ízenosti. To ale neznamená, ff jimi vnímáme r zná jsoucna nebo dokonce r zné substance. Tak, jako vnímáme p edm t ve svém okolí zrakem a rozdílným zp sobem hmatem, analogicky postihujeme substanci atributem my-lení a odli-n atributem rozlehlosti. A ufl si vybereme jakýkoli atribut, stále jím vnímáme tutéff substanci.

Substance existuje pouze jedna, jak jsme si jifl vyloffili, a jí p íslu-í atributy, kterým lze porozum t ze sebe sama, nebo jejich p vod je v substanci a jí také náleffí. V-echny atributy v ní vffdy byly, vystihují její bytí, její skute nost.⁷⁹ V-echny vlastnosti m la substance vffdy, nebo je nem nná.

V tomto okamffiku snadno pochopíme jeden z nejd leffit j-ích pilí Spinozova my-lení, a to monismus. Jestliffe nám dva známé atributy (atribut my-lení a atribut rozlehlosti) mají sv j po átek v Bohu, není mofné, aby jeden závisel na druhém. Mysl a t lo jsou tedy jednou v cí,

⁷⁷ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 56. 1. ást, definice 4.

⁷⁸ Tamtéff. s. 56. 1. ást, definice 6.

⁷⁹ Tamtéff. s. 64, 1. ást, poznámka k tvrzení 10.

kteřou m ěeme postihovat jak atributem rozlehlosti, tak atributem my- lení.⁸⁰ I kařdý ná- in má své vyjád ení jak t lesné, tak psychické, ímfl se budu zabývat v kapitole v nuřící se afekt m. Postihujeme-li jedince atributem my- lení, vnímáme vnit ní stránku jeho stavu, v p ípad uřtíí atributu rozlehlosti pozorujeme naopak jeho vn j-í znaky.⁸¹ Dualistické chápání t la a mysli, tedy jako dv navzájem nezávislé a stejn tak i zcela na sob ě pod ízené entity, zcela zavrhuje:

*ř Mysl a t lo jsou jedna a táfl v c,
kteřou chápeme jednou ve smyslu atributu my- lení
a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti.⁸²*

Spinoza, na rozdíl od Descarta, neoddukuje mysl a t lo, co se tý e jejich bytnosti, tj. mysl a t lo nejsou dv r zné entity. Mysl a t lo jsou jedna a táfl v c ěivé myslící bytosti, pouze na n nahlíříme jiným zp sobem.

Nahlíříme-li na jednu v c jedním z t chto atribut ě, zachycujeme tuřěl v c, pouze jiným zp sobem. Je tedy chybné pový-ovat jedno nad druhé.⁸³ Pokud by lidé byli schopni zachycovat sv t více zp soby neř jen fyzicky a du- evn ě, mořná by krom materialist ě a idealist ě existovali je-ř dal-í zastánci rozdílného chápání sv ta neř materialistického ě i idealistického. Spinoza byl p esv d en, ěe chybné je jak pojetí idealist ě, tak i materialist ě, nebo kařdý z nich nahlíří na sv t pouze jedním atributem.

⁸⁰ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 182, 3. ást, poznámka k tvrzení 10.

⁸¹ PAVLÍ EK, Ivan. Spinozova teorie afekt ě. In *Cesty moderní filosofie*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica. Praha 1991. s. 65-66.

⁸² SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 64.

⁸³ TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementáln ě-holistická interpretace*. Ústí nad Labem 2010. s. 60-61.

Jestliže tutéž věc lze nahlížet fyzicky i duševně a stále vnímáme tu samou věc, není možné, aby jedno bylo přímou druhého.⁸⁴ Spinoza vylučuje možnost, že duševní stav ovlivňuje i naopak. Obojí se děje zároveň, nebo se týká jednoho. Je to tutéž věc, jen jiným způsobem projevovaná.

3.1.3 Modus

Nemálo významné je Spinozovo vytyčení modu:

*š Modem rozumím stavy substance,
neboli to, co je v něčem jiném
a je z toho jiného také chápáno.š⁸⁵*

ili jedná se o způsob sob jednotlivých jsoucen chápaný ve formě fyzické (v případě pojmání atributem rozlehlosti) i mentální (tentokrát postihován atributem myšlení). Všechny mody představují především způsobem Božské atributy.⁸⁶ Mody nejsou přímo jednotliviny tak, jak je známe, nýbrž pouze jejich vyjádření. Pokud by modus věci pojmáný jedním atributem a modus téže věci pojmáný atributem druhým znamenaly dvě rozdílné entity, znásobil by se počet věcí na světě, a to nejen dvakrát, nýbrž tolikrát, kolika způsobů se substance projevuje, tj. nekonečným množstvím, což nedává smysl.⁸⁷

⁸⁴ TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*. Ústí nad Labem 2010. s. 61

⁸⁵ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 56. 1. část, definice 5.

⁸⁶ Tamtéž. s. 85. 1. část, poznámka k tvrzení 25.

⁸⁷ TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*. Ústí nad Labem 2010. s. 56.

Na rozdíl od atribut je každý modus v rozsahu svého druhu nejen determinován jiným modem, ale také jím umocněn.⁸⁸ Mody tedy vystihují atributy Boha.

Spinoza rozlišuje nekonečné a konečné mody. Prvním z nich je jejich nekonečnost a nutnost dána atributy samotné substance, nebo pouze ona sama takovými vlastnostmi disponuje. Boh ztvárňuje mody bezprostředně, nebo zprostředkovaně pomocí jiných nekonečných modifikací.⁸⁹

Modem myšlení máme rozumět jakýkoli pojem i představu, mezi nimi patří i afekty, kterým se budeme novat v kapitole 3.4.

3.2 O Bohu

Podle Spinozy je Boh absolutně nekonečný a

*šz jeho pirozenosti neboli esence
nutně vyplývá nekonečně mnoho jsoucen,
která mají charakter v nich projevených
podob i výraz Boží existence.⁹⁰*

Boh nemůže být tedy ničím jiným než substancí. Nekonečné množství jsoucen, jež z nich plynou, jsou právě mody, které jej vyjadřují.

Atributy jsou také nekonečné, ale pouze samy mezi sebou, to znamená, že žádný z nich není omezen jiným atributem. Rozlehlé věci, tedy předměty, jak je známe, jsou naopak konečné, protože jsou omezeny

⁸⁸ HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. Olomouc 1996. s. 18-19.

⁸⁹ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 84. 1. část, d. kaz k tvrzení 23.

⁹⁰ HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. Olomouc 1996. s. 16-17.

v čem téhož druhu, avšak rozlehlost sama, tj. atribut, omezena v čem téhož stupně není.⁹¹

Atribut rozlehlosti nemůže být limitovaný atributem myšlení, ale hmatatelné jsoucno, tj. v čem rozlehlá i modus, vždy vymezené jiným takovým jsoucnem je. Například v případě stolu je možno si vždy představit jiný v téže věci a takto bychom pokračovali donekonečna. Atribut je vlastně jakýsi způsob sobě, který není omezen.

Bůh je stálý, proto je také každá změna jeho atributu nepředstavitelná. Pokud by nastala změna v jeho existenci, nutně by vznikl zvrát také v jeho esenci⁹², nebo

š existence Boha a jeho esence jsou jedno a totéž⁹³.

Esence Boha se nemůže změnit, Bůh je stále stejný, dokonalý. Změna jeho vlastností je podobně nepředstavitelná, jako kdybychom si představili, že tvar kruhu se přemění v hranatý.

Každý z Božích atributů, jejichž je neomezené množství, vyjadřuje jeho esenci.⁹⁴

Bůh postrádá jakoukoli podobu, neboť ta by jej svým vymezením zároveň ohraničila a negovala⁹⁵

lov k není s to chápat Boha odlišně než způsobem *more geometrico* a toto nahlížení je zároveň i lidskou limitou. My lidé jakožto konečné entity jej nemůžeme chápat v jeho nekonečnosti. Pojímáme jej pouze dvěma

⁹¹ RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I*. Praha 2001. s. 296.

⁹² SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 81-82. 1. část, d) sledek b) k Tvzení 19.

⁹³ Tamtéž. s. 81. 1. část, tvrzení 20.

⁹⁴ Tamtéž. s. 56. 1. část, definice 6.

⁹⁵ HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. Olomouc 1996. s. 16.

zp soby, tj. atributy, jimiž jsou rozlehlost a myšlení. Hemelík upozoruje, že

*š í pokud by chtěl člověk svým rozumem proniknout dále
(hlouběji), neznamenaloby to nic jiného než nutnost
postihovat Boha nekonečným rozumem, tj. postihovat
Boha jako Bůh sám. To je samozřejmě nemožné.⁹⁶*

Lidský rozum je schopen to postihnout pouze zp soby vyjádření esence Boha, jen jeho projevy, nikoli Boha samého.

3.3 Možnost, nutnost a svoboda

Spinoza vymezuje svobodu již v sedmé definici první knihy Etiky:

*š íkáme, že něco je svobodná,
jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti
a je pouze sama sebou determinována k svému jednání.⁹⁷*

Svoboda pro něj tedy není nic, co by bylo náhodné, nebo v přírodě nic takového neexistuje. Každé dění ve světě a každá věc má svou příčinu, avšak důležité je, zda tato příčina vychází z vnějšku, nebo zvnitřku. Pokud má daná věc příčinu sama v sobě a nic vnějšku ji neovlivňuje, pak ji můžeme nazvat svobodnou. Zdálo by se, že svobodná je pouze substance, která je jedinečná, a tou je Bůh. Pouze ona není nijak limitovaná a na nic jiného závislá. Spinoza však rozvíjí teorii, kdy je schopen člověk za určitých podmínek dosáhnout svobody, přestože ne v běžném pojetí, ke které se vyjádřím později.

⁹⁶ HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. Praha 2006. s. 366.

⁹⁷ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 56, 1. část, definice 7.

V c je nutná v souvislosti s její esencí, tedy p irozeností a definicí, i s konkrétní p í inou. Je-li v c naopak nemoflná, zamezuje její existenci práv esence dané v ci nebo chybí p í ina, která by na ni z vn j-ku p sobila.⁹⁸

Tedy pokud pro existenci ehokoli nacházíme jasný a nepochybný d vod, tj. v c nem fle nebýt, existuje takové bytí nutn .⁹⁹ V tomto bod Spinozova u ení m fleme spat ovat determinismus, konkrétn kauzální. Kauzální determinismus p edpokládá, fle cokoli se na sv t d je, vyvolává ur itý sled d j , jenfl nutn vyplývá ze zákon p írody. Sv t se tak skládá z jasn definovatelných a vysv tlitelných stav ve kterémkoli okamffiku.

V c nazýváme svobodnou, pokud se projevuje výlu n ze své osobité p irozenosti; naproti tomu nucený je takový fakt, jenfl je ke svému vyjád ení vymezen jinou v cí. B h existuje svobodn , i kdyfl nutn , nebo jej nedeterminuje nic dal-ího nefl on sám, jak jifl vyplývá z uvedené definice substance.¹⁰⁰

B h jedná jedin podle zákon své vlastní p irozenosti a není nikým nucen.¹⁰¹ Není nucen ni ím vn j-ím, nebo toto by se vylu ovalo s definicí substance, a ani sám sebou, nebo v-e, co je, se ídí nutností. To znamená, fle B h jedná nutn , ale práv tato nutnost je pro Spinozu i svobodou. Svobodu Boha tak nem fleme chápat jako n jakou v-emocnou sílu, která se ídí libov lí a vytvá í v ci, jak si zrovna usmyslí. Práv z jeho esence v-e vyplývá. Z jeho p irozenosti plyne moc jednat, která není ni ím ohrani ená, protofle i sám B h je nekone ný a dokonalý. Jeho aktivita nutn

⁹⁸ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 92. 1. ást, poznámka a) k tvrzení 33.

⁹⁹ SPINOZA, Benedikt. *A. Krátké o Bohu, lov ku a jeho blahu*. Praha 1932. s. 27.

¹⁰⁰ SPINOZA, Benedikt. *B. Listy*. Praha 1932. s. 181.

¹⁰¹ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 76, 1. ást, tvrzení 17.

vyplývá z jeho p irozenosti, tudífl nem fle jednat jinak. Toto jediné m fleme nazývat svobodou.¹⁰²

V c se podle Spinozy

*š nazývá mofnou, pokud chápeme její p sobící p í inu,
av-ak nevíme, zda je tato p í ina pln ur enaõ.*¹⁰³

Nahlíflíme-li na v c, je mofné zohled ovat její esenci na úkor p í iny. Jestlifle nenalezneme v esenci dané v ci nutnost k její jsoucnosti a dále ani antagonismus, povafujeme v uvedeném p ípad v c za nahodilou.¹⁰⁴

V p írod v-ak neexistuje nic náhodného, hovo íme zde tudífl pouze o na-í neznalosti.¹⁰⁵

*š V-echny v ci jsou p irozeností Boha nutn determinovány
k ur itému modu existence a p sobeníõ*¹⁰⁶,

tvrdí Spinoza. To, fle o n jaké v ci hovo íme jako o náhodné, znamená, fle nejsme s to ji dostate n chápat, abychom spat ovali nutnost jejího bytí.

P íhlíflíme-li k esenci Boha, shledáme, fle esence jeho existenci klade nutn , nebo jej nelze chápat jako ne-jsoucího. Jednotlivé v ci, jejichfl esence nutn existenci nevyfladují a zárove ji nevyvracejí (tj. nap íklad kulatý tverec), si nárokují ke svému bytí jiného hybatele nefl práv esenci, a to p í inu v ci. Touto p í inou samoz ejm není nikdo jiný nefl B h, p vodce ve-kerenstva. Pokud by cokoli postrádalo p í inu

¹⁰² HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. Praha 2006. s. 377.

¹⁰³ SPINOZA, Benedikt. *Metafyzické my-lenky*. Praha 2000. s. 73. §8.

¹⁰⁴ Tamtéfl. s. 73. §8.

¹⁰⁵ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 92. 1. ást, poznámka a) k tvrzení 33.

¹⁰⁶ Tamtéfl. s. 88. 1. ást, tvrzení 29.

k existování, a jifi vn jí i vnit ní, muselo by nutn nebýt.¹⁰⁷ V-e na sv t se totiž d je a existuje nutn .

Protože je lidská bytost kone ná a je moffné, aby zanikla, nutn mezi ní a ostatními jsoucny probíhá vzájemná interakce, kterou m fme nazývat *conatus* ili snahou o zachování sebe sama. Chceme-li ur it lidskou esenci, pak je to práv tato snaha o vlastní zachování. Práv podle ní hodnotíme, co je dobré a co zlé.¹⁰⁸

Tato snaha se m fte vztahovat bu pouze k mysli, nebo zároveň k mysli i k t lu. V prvé m p ípad jí Spinoza nazývá v lí, ve druhém p ípad pudem. Pud je nám od p irozenosti dán a neslouží k ni emu jinému ne k podržení na-í existence. Lze jej v-ak vn kterých situacích pojmenovat fládostí, a to v takových p ípadech, kdy jsme si jich v domi.¹⁰⁹ Domnívám se, že v tomto míst cht l Spinoza vyjád it, že mezi v lí a pudem je rozdíl v mí e, nakolik je chápeme. Je-li mysl a t lo totéfi, snaha se vztahuje vfdy jak k mysli, tak i k t lu. Mezi fládostí a pudem je tedy pouze takový rozdíl, že fládost si uv domujeme, kdefto pud nikoli, ale máme jej v obou p ípadech, nebo jsou jednou a toufi v cí. Jestliže si neuv domujeme pud, který máme ó a pud je nevyhnutelný, nebo je lidskou esencí, tj. snahou sebezáchovy ó stále jej máme, a o n m víme i nikoli.

Spinoza tvrdí, že lidé si, pokud rozum jí pouze svému po ínání a nikoli nutnosti, která je k takovým skutk m vede, tj. afekt m, pouze namlouvají, že jsou svobodní.¹¹⁰

¹⁰⁷ SPINOZA, Benedikt. *Metafyzické my-lenky*. Praha 2000. s. 69.

¹⁰⁸ PAVLÍ EK, Ivan. Spinozova teorie afekt . In *Cesty moderní filosofie*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica. Praha 1991. s. 62.

¹⁰⁹ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 190, 3. ást, poznámka k tvrzení 9.

¹¹⁰ Tamtéfi. s. 185-186, 3. ást, poznámka k tvrzení 2.

V jednom z listů Spinoza uvádí příklad kamene, jenž je puze vnější silou k vykonání určitého pohybu. Tento kámen dále nutně setrvává ve své hybnosti, přestože příčina, která ji vyvolala, již dále na kámen nepůsobí. Je to pohyb nucený a nikoli nutný nárokující si impuls z vnější příčiny. Danému kameni zdánlivě nic nebrání domnívat se, že svůj pohyb zachovává nejen zcela v domě, ba dokonce záměrně. Analogicky i lidé klamou sebe samotné, namlouvají-li si, že jsou zcela svobodní, a koliv jejich skutky vedou afekty, kterým podléhají.¹¹¹

K tomu, aby byl člověk svobodný, nestačí pouze, aby znal příčiny, které přediturují jeho pudy a jednání. Neméně důležité je chápat i tyto příčiny, je-li právě k takovým a takovým pudům ústí.¹¹²

3.4 Spinozova teorie afektů a s nimi související vášně ili oslabení lidské přirozenosti

Módy, jak jsem již vysvětlila, na sebe vzájemně působí. Mají-li jinou přirozenost, je síla mezi nimi destruktivní, díky čemuž se tělesa stávají neschopnými vyzařovat vlastní esenci a stávají se tak pasivními. čím jsou navzájem odlišnější, tím je změna výraznější. Tělesa mají svou podobu a je dokonce možné, aby zanikla.¹¹³ Z čehož logicky vyplývá, že působí-li na sebe dva módy téže přirozenosti, tvoří soustavu, která se dá chápat jako dvojnásobně mocnější těleso.¹¹⁴ Totéž platí i o lidech, kteří mají tutéž esenci, avšak v mnoha případech zastěnou vášněmi, nebo se neřídí rozumem. Rozum naznačuje lidské bytosti pouze to, co je ve shodě s jeho přirozeností, z čehož vyplývá, že řídí-li se lidé jím, není možné,

¹¹¹ SPINOZA, Benedikt. *Spisy filosofické II. Listy*. Praha 1932. s. 181-182.

¹¹² Tamtéž s. 263, přemluva ke 4. části.

¹¹³ Tamtéž s. 302, 4. část, dikáž k tvrzení 39.

¹¹⁴ Tamtéž s. 281, 4. část, poznámka k tvrzení 18.

aby poci ovali rozdílné potřeby, cíle apod., jsou stálí a neměnní. Slovo ku
není nic prospěšného nežli dalším lidem. Příkladkou k tomu mohou být pouze
váhy.¹¹⁵

Protože je Spinoza panteista a příroda je v jeho pojetí jedna a táž,
i zákonitost v přírodě, dle níž se vše uskutečňuje, musí být stále tytéž.
Máme tedy věci, které se vztahují holisticky. Pravidla, jimiž se vše řídí,
pouze přecházejí z jednoho tvaru do jiného. Tak tedy všechny věci
lze pojmut jedním způsobem, tudíž nejen lidského jedince, ale i jeho
afekty.¹¹⁶ Vše, co se v přírodě děje, děje se pomocí univerzálních zákonů,
které platí nevyhnutelně a věčně, včetně afektů.¹¹⁷

Co ale jsou tyto afekty? Jedním z nejdůležitějších prvků Spinozova
učení, nebo v životě lidí hrají důležitou roli. Vnuje jim určitou
knihu Etiky a vymezuje je takto:

*š Afektem rozumím stav, který je, jimiž se vše řídí
nebo změňuje jeho schopnost něco konat.
Stejným termínem označuji ideje, které jsou o něčem.*¹¹⁸

Afekty se tedy vyskytují pouze u konečných věcí, a to u lidí,
u kterých dochází ke změnám, nikdy ne u substance, jež je ze své definice
neměnná. Substance nemá svou schopnost konat, tj. změnit se
ani změnit, kdežto u lidí afekty ovlivňují jejich míru aktivity i pasivity,
tj. jejich (ne)schopnost.

Je-li přiveden stav, tj. afektu, pouze daný jedinec, nazývá Spinoza
takový afekt konáním. V diametrálních okolnostech jimi Spinoza chápe,

¹¹⁵ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 290, 4. část, tvrzení 33.

¹¹⁶ Tamtéž. s. 178, předmluva ke 3. části.

¹¹⁷ Tamtéž. s. 178, předmluva ke 3. části.

¹¹⁸ Tamtéž. s. 179, 3. část, definice 3.

stejn jako Descartes, pasívní stavy neboli vá-n .¹¹⁹ Jednodu-e to znamená, že jsme-li pouze áste nou p í inou svého afektu, nem fleme hovo it o aktivit v pravém slova smyslu, jsme pouze vlá eni vá-n mi. ím více jim podléháme, tím mén jsme ve svém jednání autenti tí, nebo Spinoza nachází vzájemnou souvztafnost mezi konáním a sm ováním k v t-í dokonalosti. ím více jsme inní, tím jsme zárove dokonalej-í.

Spinoza rozli-uje t i druhy afektu, a to afekty radosti, afekty smutku a afekty fládosti.¹²⁰

Afekt radosti vymezuje takto:

*šRadost je p echod lov ka od men-í dokonalosti k v t-í.*¹²¹,

smutek naopak tímto zp sobem:

*šSmutek je p echod lov ka od v t-í dokonalosti k men-í.*¹²²

a kone n fládost následovn :

*šfládost je sama esence lov ka,
pokud je my-ena jako determinovaná k innosti
n jakým svým stavem, který je dán.*¹²³

V-echny afekty radosti, kterých je obrovské množství v r znorodé intenzit , jsou tedy prost edky, jimiž dosahujeme v t-í dokonalost, jsme díky nim inní. Pravý opak platí o afektech smutku, které nás iní mén schopnými.

¹¹⁹ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 179, 3 ást, definice 3.

¹²⁰ Tamtéfl. s. 194, 3. ást, tvrzení 15.

¹²¹ Tamtéfl. s. 241, 3. ást, definice 2.

¹²² Tamtéfl. s. 241, 3. ást, definice 3.

¹²³ Tamtéfl. s. 240, 3. ást, definice 1.

fládosti mohou být více i mén racionální. Spinoza uchopuje fládosti jako naprostou lidskou p irozenost, jsou to vlastn pudy, které nám umoíl ují zachovat flivot.¹²⁴ Toufí-li lov k po n em, provádí takovou innost, jejífl ú el je n eho dosáhnout. Mám-li nap íklad flíze , tj. pokud má tufba je pít, mým cílem je uhasit flíze . Nacházím se ve stavu flízn a mým pudem je napít se, k emufl jsem determinována. V takovém stavu jsme, a si jej uv domujeme i nikoli. V p ípad , fle si jsme svého pudu v domi, nazýváme jej fládostí. fládost a pud jsou tedy tímtéfl. Spinoza zd raz uje význam sebereflexe vlastních pud a snahu o podrflení vlastní existence.

Dobro je podle Spinozy práv to, co si p ejeme. Neboli v-echny fládosti jsou dobré, protofle po nich toufíme.¹²⁵ V tomto bod se naprosto rozchází s Aristotelem, který tvrdí, fle po n em toufíme práv proto, fle je to dobré, nikoli opa n .

Jsme determinováni k touze po tom, co zachovává na-i existenci. Normativní soudy o sv t , tedy co je dobré, zlé, spravedlivé apod., Spinoza pojímá pouze jako jakési produkty lidí. O n em íkáme, fle je dobré, pokud to p íspívá k na-í p irozenosti, tj. íní nás dokonalej-ími, více innými a tím i lépe vyjad ujeme nejen svou esenci, ale i esenci Boffí, nebo B h a v-e je totéfl. V ci hodnotíme takovým stupn m, nakolik p íspívají k na-emu zachování a tedy i na-í v t-í aktivit .¹²⁶ Tím také hodnotící soudy nejsou objektivní, nebo velmi záleflí na výchov , nábofenství, národnosti a jiných záleflitostech.¹²⁷ P íspívá-li innost lov ka k jeho sebezáchov , konstituuje se v n m zárove afekt radosti. Afekt

¹²⁴ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 240, 3. ást. definice 1.

¹²⁵ Tamtéfl. s. 190, 3. ást, poznámka k tvrzení 9, s. 216, 3. ást, poznámka k tvrzení 39.

¹²⁶ Tamtéfl. s. 190, 3. ást, poznámka k tvrzení 9.

¹²⁷ Tamtéfl. s. 248, 3. ást, vysv tlení k definici 27.

smutku vzniká v jedinci v případě, se zabývá ním, co je s jeho sebezáchovou v rozporu. Největší touha člověka o to, o usiluje, je uchovat svou existenci.

Pokud lze říci, že jednání vychází pouze z nás a nikoli z vnějších podnětů, říkáme, že naše mysl má adekvátní ideje. V opačném případě mysl disponuje zmatenými či neadekvátními idejemi.¹²⁸ Úkolem rozumu je zachycovat adekvátní, pravdivé ideje, tj. nabývat rozumové poznatky.

Afekty mohou na člověka působit různou intenzitou. V některých případech, kdy je afekt velmi silný, člověk sám uzná, že je jím ovládán, na což se vzápětí odvolává a snaží se tak omluvit své jednání. Jestliže však afekt není natolik intenzivní, může v člověku dominovat iluze svobody v jednání, nebo nabudeme dojem, že onu touhu není třeba překonat.¹²⁹ Tuto moc překonat své touhy přitajují lidé právě vlivem.

Člověk, který se nechá unášet afekty a jedná na základě nich, je podle Spinozy nesvobodný, nebo jinými slovy, o něm nic neví, a chce jinak. Avšak řídí-li se rozumem, jeho jednání je v souladu s jeho přirozeností a vždy nutně koná podle svých tužeb. Tím je svoboden.¹³⁰

Afekt nesouvisí jen s psychickou stránkou člověka, jak by se na první pohled mohlo zdát, neboť takto by byl afekt nahlížen pouze z jedné stránky. Stejně jako kteroukoli jinou věc lze i afekt vnímat dvěma styly. Je nespočet způsobů, tj. atributů, jeho vyjádření, avšak, jak jsem již vysvětlila, lidé nejsou obdařeni více než dvěma. Zamíříme-li se na například afekt strachu prostřednictvím atributu rozlehlosti, vnímáme rozdílné zorníky

¹²⁸ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 180, 3. část, tvrzení 1.

¹²⁹ Tamtéž s. 185, 3. část, poznámka k tvrzení 2.

¹³⁰ Tamtéž s. 325, 4. část, dle sledků k tvrzení 66.

i zblednutí. Ve smyslu myšlení je především tím afektu strachu idea v cí, její báze nahání.¹³¹

Rodí-li se v myšlence jaký afekt, nutně mysl také zahrnuje ideje, nebo právě ty vytvářejí afekty.¹³²

Pouze lidské bytosti díky své konečnosti a nedokonalosti jsou podnícovány afekty, substance nikoli, nebo je nemenná. Toto podnícování není nic jiného než právě změna k větší pasivitě i aktivitě a je se to proto, protože je v poměru k jiným věcem ve svém okolí. Tento vztah nazývá Spinoza afektem.

3.4.1 Druhy poznání podle Spinozy a teorie adekvátních a zmatených idejí

lov k, protože je nadán rozumem, formuje v myšlence co, co nazýváme idejí.¹³³ V cí sama a ideje dané v cí nejsou totožné, protože ideje v cí vytvořila mysl, zatímco v cí samu nikoli. Měly tedy být, ale ideje jsou obrazy daných v cí v naší myšlence, a už pravdivé i zmatené.

Podle toho, jakým způsobem poznáváme v cí, získáváme pravdivé i zmatené ideje. Spinoza v *Pojednání o nápravě rozumu* představuje jakousi škálu od nejméně po nejvíce dokonalé poznání.

Spinoza rozděluje v *Pojednání o nápravě rozumu* lidské poznání na čtyři základní druhy, k nimž se vztahují všechny naše poznatky.

¹³¹ TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementální -holistická interpretace*. Ústí nad Labem 2010. s. 62.

¹³² Tamtéž s. 66.

¹³³ SPINOZA, Benedikt, *Etika*. Praha 1977. s. 109, 2. část, definice 3.

První poznání nazývá "z *doslechu*" a uvádí příklad našeho data narození i členů naší rodiny, které jsme zafilii, ale jifi si na ně nepamatujeme.¹³⁴ Jsou to tedy poznatky, které nám zprostředkovali ostatní a my je máme v podvědomí, ale nevzpomínáme si na ně.

Druhý druh poznání je "z *nejisté zkušenosti*" a jsou to takové věci, o kterých jsme se sami několikrát prakticky dělili a fládná jiná zkušenost ji nevyvrací, například zemřel, stejně jako jiní lidé, přestože každý člověk zemřel jiným způsobem. Takový druh poznání, stejně jako první, nemůžeme považovat za pravé poznání, neboť je nenahlížíme rozumem, neporozuměli jsme jim.¹³⁵

Dalším poznáním "*usuzujeme na esenci v věci z jiné věci*", kdy se snažíme pochopit příčinu z účinku a vyvozujeme důsledky z něho velmi obecného.¹³⁶ Ani toto poznání nelze přičítat k dokonalému poznání, neboť je zde nebezpečí omylu.

Jediné poznání, díky kterému máme vědy adekvátní poznání, je čtvrtého druhu, a to "*skrze samotnou esenci v věci*". Pouze poznáme-li esenci v věci nebo její nejbližší příčinu, nemůžeme se mýlit, neboť z ní nutně vyplývají všechny vlastnosti.¹³⁷ Díky tomuto poznání získáme nejvyšší dokonalost, tedy nejvyšší schopnost podržet svou existenci a schopnost být nanejvýš inný.

Abychom pravdivě pojali esenci nějaké věci, je zapotřebí vystihnout ji v její jedinečnosti. Pouze přesné přímé obecné pochopení daného jsoucna by nám nesprávně implikovalo vlastnosti, které této věci nepatří.

¹³⁴ SPINOZA, Benedikt. *Pojednání o nápravě rozumu*. Praha 2003. s. 53. § 20.

¹³⁵ Tamtéž. s. 51. § 19.

¹³⁶ Tamtéž.

¹³⁷ SPINOZA, Benedikt. *Pojednání o nápravě rozumu*. Praha 2003. s. 53. § 20.

Spinoza ve svém *Pojednání o nápravě rozumu* uvádí příklad snahy pochopení existence Adama skrze existenci jako takovou, z čehož plyne mylné vyvození přirozenosti Adama jako jsoucno samo.¹³⁸ Zaměření se na pouhou určitou část její vlastností vede na scestí, nikoli ke správnému porozumění. Postihneme-li naopak pravou esenci zkoumané věci, není možné, aby nám z ní nevyplývaly všechny vlastnosti její součástí. Je třeba postupovat od esence k jednotlivým vlastnostem a ne opačně.¹³⁹

Idea a afekt se podobají jako mysl a tělo-liší pouze pojmem.¹⁴⁰ Pomocí rozumu můžeme mít afekty tím, jak se mysl na ně pochopí. Dosahujeme-li nejvyššího stupně poznání, stupňuje se adekvátnost našich idejí a tím se zároveň mysl i na ně afekty.

Vášeň je pouze zmatená idea, nebo vášně nenahlížíme rozumem. Nahradíme-li zmatenou ideu adekvátní idejí tím, že si o ní vytvoříme jasnou ideu, vašeň zmizí. Čím více afekt poznáme, tím více je v naší moci a tím je i naše mysl aktivnější.¹⁴¹

3.5 Istý rozum aneb splynutí s vlastní přirozeností

Klíčem k tomu, abychom se oprostili od zmatených idejí, tudíž i od vášní, je vytvořit si o nich přesnou ideu. Zde by se mohlo zdát, že se Spinoza ztotožňuje se stoickým myšlením, jehož smyslem je oprostít se od veškerých vášní a dosáhnout *ataraxie*, avšak Spinoza se ve své předmluvě k páté knize *Etiky* ostře vymezuje vůči tomu, že by afekty byly závislé i na síle naší vůle. Stoikové mají za cíl oprostít se

¹³⁸ SPINOZA, Benedikt. *Pojednání o nápravě rozumu*. Praha 2003. s. 81. § 55.

¹³⁹ Tamtéž s. 119. § 95.

¹⁴⁰ SPINOZA, Benedikt, *Etika*. Praha 1977. s. 273, 4. část, dle tvrzení 8.

¹⁴¹ Tamtéž s. 348, 5. část, tvrzení 3 a dle sudek k tvrzení 3.

od afekt , av-ak Spinoza popírá, že je možné, aby člověk byl prost
vá-ní.¹⁴²

Spinoza v páté knize *Etiky* uvádí pět způsobů, kterými můžeme člověka
získat moc nad jeho afekty. Prvním z nich je

*"(1) poznání afekt "*¹⁴³

Předpokladem k tomu, abychom disponovali mocí nad svými afekty,
je nejprve afekt poznat, a to adekvátně, tj. jasně, nebo každý člověk má
schopnost pochopit sebe i své afekty jako konečnou bytost alespoň částečně.
Tím, že lidé pochopí své afekty, způsobí tím, že jim nebudou v takové míře
podléhat.¹⁴⁴

Poznáme-li adekvátně své afekty, můžeme dosáhnout dalšího kroku,
kterým se přiblížíme svobodě, kdy

*"(2) mysl oddělí afekty od přemýšlení o vnějšcích příčinách,
kterou si představujeme zmaten "*¹⁴⁵

Pokud nahlédneme afekt přesně a jasně, postihneme jej v jeho jedinečnosti
a automaticky jej tak oddělíme od zmatených idejí, tj. vnějšcích příčin,
ke kterým se afekty váží. Oddělíme tedy afekt samotný a věci, ke kterým
jsme onen afekt přivázali, a naše mysl tak bude stabilnější.¹⁴⁶

Následující krok se nachází

*"(3) v každé věci, v níž existují vztahující se ke věcem, které poznáváme,
překonávají vztahy vztahující se ke věcem,*

¹⁴² Tamtéž s. 343, předmluva k 5. části.

¹⁴³ Tamtéž s. 360-361, 5. část, poznámka k tvrzení 20.

¹⁴⁴ Tamtéž s. 349, 5. část, poznámka k tvrzení 4.

¹⁴⁵ Tamtéž s. 360-361, 5. část, poznámka k tvrzení 20.

¹⁴⁶ Tamtéž s. 347-348, 5. část, tvrzení 2.

... které chápeme zmaten nebo zkomolen ."¹⁴⁷

Rozumové afekty jsou nemenné. Pociťujeme-li protichůdné afekty k afektům pojatým rozumem, tyto afekty zaniknou a zůstanou pouze stálé rozumové afekty, neboť ty je svou silou přemohou.¹⁴⁸ Afekt totiž lze přemoci pouze opačným silnějším afektem.¹⁴⁹

Dále moc myslit tkívá v

*"(4) množství přání in, jimiž jsou podporovány stavy,
které se vztahují k obecným vlastnostem nebo k Bohu"¹⁵⁰*

čím většího přání in se afekt týká, tím více bude pro nás prospěšný, neboť podněcuje naši mysl v přemýšlení a přispívá tak k naší aktivitě.¹⁵¹

A poslední cestou k dosažení svobody je

*"(5) uspořádání, jimiž se mysl své afekty
pořadí a vzájemně spojuje"¹⁵²*

Budou-li naše afekty pojaty rozumem a nahlédneme-li přirodní zákony, snadno potlačíme neřádné afekty, tj. vášně.¹⁵³

Svobodný je pouze Bůh, protože jediný on determinuje sám sebe, což vyplývá z definice substance. Věc nemůže být svobodná, nýbrž pouze nutná, neboť potřebuje přání inu, stejně jako ostatní věci v přírodě. Bůh nejedná ze svobodné vůle. Rozum a vůle jsou pouze jedním z mnoha

¹⁴⁷ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 360-361, 5. část, poznámka k tvrzení 20.

¹⁴⁸ Tamtéž s. 351, 5. část, poznámka k tvrzení 7.

¹⁴⁹ Tamtéž s. 271, 4. část, tvrzení 7.

¹⁵⁰ Tamtéž s. 360-361, 5. část, poznámka k tvrzení 20.

¹⁵¹ Tamtéž s. 353, 5. část, dle kaz k tvrzení 9.

¹⁵² Tamtéž s. 360-361, 5. část, poznámka k tvrzení 20.

¹⁵³ Tamtéž s. 354, 5. část, poznámka k tvrzení 10.

způsob, jakým Bůh projevuje svou sílnost (dalším může být například pohyb i klid).¹⁵⁴

Spinozova Etika je nemálo blízká stoické, v ní se též hledí na mravnost coby proirozenost. Lovk je součástí celku prorody. čím více se blíží své proirozenosti, tím více se stává svobodným. Naopak nechává-li se pohlcovat pro sobením vnějších podmínek, které jedince odvádí od jeho podstaty, a to konkrétně vášněmi, tzn. afekty z neadekvátních idejí způsobující trpnost, stává se jedinec jejich otrokem.

Rozum nám poskytuje adekvátní ideje, nebo nám nabízí celkový náhled světa, adekvátní poznání, a to tak, že sdružuje jednotlivosti do společných typů a postihuje jejich kauzální závislost na věcech. Ili k sobě máme to, co by jinak smyslovým poznáním zůstávalo bez souvislostí, a tímto způsobem má ní povahu afektu.¹⁵⁵

Na světě neexistuje nic, co by bylo svobodné ve smyslu našem nezávislé. Vše, co se děje, děje se nutně. Dojde-li však lov k k tomuto poznání, může volně projevovat svou proirozenost, tedy sílnost. Je nesmyslné bouřit se němu, co je nevyhnutelné.

Spinoza tedy svobodu lovka a determinismus nevykládá, nebo pro něj je svoboda v poznané nutnosti. Zde Spinoza apeluje na lovka, aby byl aktivní v oblasti poznání a nahradil tak neadekvátní ideje adekvátními. Protože je lov k obdařen rozumem, je v jeho moci poznávat svět kolem něj, přestože se mu to díky jeho nedokonalosti nikdy nepodaří zcela a dokonale. Tím, že pochopíme, že jednáme podle Bůhí

¹⁵⁴ NETOPILÍK, Jakub. Život a dílo Benedikta Spinozy. In SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 30.

¹⁵⁵ TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementální -holistická interpretace*. Ústí nad Labem 2010. s. 99.

nutnosti, nezměníme tím reálnou míru nesvobody, budeme stále stejně závislí na univerzálních zákonech. Avšak díky našemu poznání nutných přírodních zákonů získáme v této předpoklad k tomu, abychom eliminovali vnější vlivy, které nás nejvíce řídí do podřízenosti, a alespoň tímto způsobem se určitým způsobem oprostíme z pout a získáme tak jakousi nezávislost.

Stejně jako mysl a touha je pouze jiná forma téhož, nikoli dvě odlišné věci, není ani rozdíl mezi rozumem a vůlí určitého člověka. Cokoliv je ve vůli, je i v rozumu.¹⁵⁶

Lidé nemohou existovat bez afektů. Při jakémkoli přemýšlení (tj. při své činnosti) mysl vytváří afekty. Svoboda pro člověka znamená správně pracující rozum, jenž vytváří aktivní afekty. Zbaví-li se člověk zmatených idejí, tedy vášní, odstraní tím nesvobodu.

Vůle je vlastně způsobem, kterým myslí k tomu, aby našemu přitakala i to odmítla. Bez tohoto procesu bychom nemohli disponovat řádnými řádostmi.¹⁵⁷

Poznáme-li, že svět je deterministický a vládnou v něm nutnost, nepotlačíme všechny afekty, ale pochopíme, že například úzkost nespočívá s adekvátním poznáním, a proto člověk iní méně schopným, ochromuje jej. Takové afekty se neztotožní s přirozeností člověka, škodí mu. Lidé z přirozenosti usilují o to, co je jim prospěšné, tudíž by měli takové pocity eliminovat. Svobodně jednat znamená jednat podle rozumu.

4 Aristotelés versus Spinoza

¹⁵⁶ TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementální -holistická interpretace*.

Ústí nad Labem 2010. s. 71.

¹⁵⁷ SPINOZA, Benedikt. *Etika*. Praha 1977. s. 281, 2. část, poznámka k tvrzení 48.

Zásadním dílem Aristotela i Spinozy je *Etika*, oba se zabývají lov kem, jeho jednáním a zp sobem, jakým lze dosp t k dokonalosti.

Spinoza v-ak, na rozdíl od Aristotela nenabádá lov ka k tomu, jakým zp sobem má zm nit své chování, jak ctnostn flít, nýbrfl zam uje se na zm nu my-lení.

Pro oba myslitele je p edpoklad k tomu, abychom mohli lov ka považovat za svobodného, lidská aktivita, kterou v-ak mnohdy utlumují okolní vlivy, kterými se nechává spoutávat.

P ekáfkami k tomu, aby byl lov k svobodný, jsou podle Aristotela fládosti, jimfl lidé asto podléhají. lov k poci uje touhy, které rozum velí potla ovat, a stojí tak mezi dilematem, jakým zp sobem by se m l zachovat. Aristotelés práv toto považuje za nesvobodu. Klí em ke svobod podle Stagirity je zdokonalování rozumu, díky n mufl jedinec dosáhne um enosti a fládosti tak budou zcela v harmonii s rozumem.

Podle Aristotela sv tu nevládne bezvýhradn determinismus, pouze existují p edpoklady k n mu. lov k se jifl rodí s ur itými vlohami, které ale lze potla it i rozvíjet.

Spinoza se s autonomií lov ka vypo ádá rozdílným zp sobem. Ve sv t vládne p írodní zákonitost, nem nný ád, podle kterého se v-e d je nutn . Tuto nutnost nelze nijak zni it ani pop ít. Snafli-li se lidé tento zákon zm nit i se kv li n mu soufflí, tj. jsou ovládáni pasivními afekty, sami sob tím upírají svobodu. Nahlíflí toti fl sami na sebe jako na izolovaná jsoucná. lov k je neodmysliteln spjat s celou p írodou.

Klí em k lidské svobod je rozumové nahlédnutí nutnosti sv ta a jeho propojenosti. Identifikuje-li se s touto nutností, pochopí svou ú ast na celku sv ta a tím se stane svobodným, nebo svoboda není nic jiného nefl poznaná nutnost.

šťádosti nehodnotí Spinoza jako nic nevyhovujícího. Pro člověka jsou šťastnosti naopak nic přirozeného, neboť to jsou rozumem pochopené pudy a pudy přispívají k zachování člověka.

Aristotelés i Spinoza spatřují ve svobodném úsudku, který vykonává, není v rozporu s lidskou svobodou. Jak u Spinozy, tak u Aristotela hraje tedy důležitou roli v dosažení svobody rozum.

Budeme-li zdokonalovat svůj rozum, dosáhneme podle Aristotela dokonalého života, nahlédneme společně úmysly všech lidí zároveň pochopíme, jakým způsobem je dosáhneme. Zdokonalíme-li tedy svůj rozum, změníme své chování, budeme jednat ctnostně.

Pro Spinozu je podstatné, jakým způsobem poznáváme, nebo na tom závisí, v jaké míře jsme ovlivňováni námi, tj. neadekvátními idejemi.

Nenahlédneme-li nutnost přirozeného řádu a bouříme-li se proti nutnosti ve svobodě, jsme ochromováni afekty smutku, které nám ubírají na živinnosti. Jsme pasivnější a více nedokonalí. Čím více nás tyto pasivní afekty ovlivňují, tím více nesvobodnými se stáváme, neboť nemáme možnost plně vyjádřit svou přirozenost.

Pomocí nejvyššího stupně poznání se stupňuje adekvátnost našich idejí a zároveň s tím se mění naše afekty, tj. měníme své afekty smutku za afekty radosti a zvýšíme naši schopnost zachovat svou existenci a v plnosti se vyjádřit. Pochopením nutnosti přirozených zákonů lépe eliminujeme vlivy, které nás omezují, a dosahujeme tak svobody.

Závěr

Aristotelés klade jako nutnou podmínku svobody v člověku a jeho jednání nahodilost. Právě ta mu umožní svobodně se ve svobodě projevit. Bez náhody by neexistovalo jednání, neboť jednání je svobodné

projevování se ve sv t . Jeho jednání vede rozumnost, nebo práv rozumný lov k podrobuje své iny p ed jejich vykonáním úvaze.

lov ka v jednání ovliv uje jak rozum, tak i fládosti. Práv tento vztah mezi rozumem a fládostmi nám umořl uje mravn posuzovat jednání konkrétního jedince.

Aby lidské jednání dávalo smysl, musí podle Stagirity existovat nejvy—í cíl, ú el ve—keré lidské snahy, ke kterému v—ichni lidé bez rozdílu sm ují. Tím je práv nejvy—í dobro, tedy i svoboda. Aristotelés rozli—uje t i druhy lidského řivota, ale pouze jedním se tohoto cíle dosáhne. Není to *řivot pofřiva ný* ani *řivot politický*. Lidé ubírající se prvním jmenovaným zp sobem řivota se oddávají materiálním a smyslovým rozko—ím, coř nelze považovat za svobodný řivot. Pot eba vlastnit hmotné statky i dop ávat svým smysl m slast je svazují. Druhý řivot je hodnotn j—í, nebo je to řivot inný, av—ak ani ten není dokonalý, nebo si jej vybírají lidé, kte í touřlí po tom, aby je ostatní uctívali. Dobro jedince v—ak nem ře vycházet od ostatních. Tím pravým řivotem je *řivot rozjímavý*. Jedin jím lov k dosáhne pravé harmonie mezi du—í a rozumem.

To, zda se lov ku da í dosáhnout dokonalého řivota, poznáme podle *eudaimonie*, jeřl ozna uje jednání ve shod s ctností, a to v úplnosti řivota. Ctnost je stálá schopnost rozeznat vhodný zp sob chování v kontextu jedine nosti faktor dané situace.

Nezbytným nástrojem k ctnostnému řivotu je rozumnost, tj. schopnost dosáhnout dokonalého řivota ó tedy rozpoznat správné prost edky k cíli. Rozumnost se tedy vztahuje k oblasti v cí, které jsou mořlné, nikoli nutné, nebo nutné v ci jsou nem nné a v t chto p ípadech lov k nem ře být jednajícím, tj. p vodcem konání.

Na sv t neexistují pouze nutné v ci, nebo v p ípad pouze nutných v cí není místo pro jakoukoli zm nu, vznik a zánik.

Aristotelés rozlišuje rozumové a mravní ctnosti. První se získává u ením ó výchova tedy podle Stagirity má smysl ó, druhá zku-eností. Záleží na každém jedinci, k jakému cíli se bude ubírat jeho život. Ctnostný život znamená stav mezi dvěma extrémami, tj. nadbytkem a nedostatkem.

Svobodný život je život vedený rozumem, kdy každé jednání je podrobeno rozumné úvaze. V takových případech můžeme hovořit o záměrné volbě, svobodném rozhodování. Pokud cokoli není v naší moci vykonat, není možné o tom ani rozvažovat. Ve svém jednání však toto lze, proto jsme ve svém jednání svobodní. Život je ve svém jednání konfrontován s fládostmi a usměrněn-li je rozumem, hovoříme o záměrné volbě.

Svobodně jednat znamená jednat podle rozumu a nenechat se slep uná-et fládostmi, tedy dosáhnout harmonie mezi rozumem a jednáním. Proto Aristotelés zdrazňuje úlohu zdokonalování rozumu v životě člověka.

Účel lidského jednání je nám daný, v něm jsme nesvobodní, avšak přijmeme-li podle rozumného uvážení, pocítíme svobodu, nebo jsme naplnili smysl svého života. Nástrojem k takovému životu je rozum. Lidé jsou odpovědní za své činy, nebo je nadán rozumem. Uplatí-li je, pak je svobodný ve volbě svých prostředků k vytyčenému cíli, tj. jedná svobodně. Svoboda je tedy jednání v trvalé shodě s rozumem.

Ve věcech, co se v přírodě děje, má podle Spinozy svou příčinu. Považujeme-li dění kolem sebe za náhodné, pak pouze díky naší neznalosti. Nic, co se děje, nemůže být jinak. V přírodě platí neměnný zákon, přírodní zákonitosti, podle nichž se věci dějí.

Svobodný je pouze Bůh, nebo je dokonalý, avšak tuto svobodou nelze chápat jako libovůli. I on existuje nutně, ale rozdíl mezi svobodou jeho a věcho ostatního je v tom, že Boha neovlivňuje nic dalšího kromě něj, k jednání jej nutí pouze vlastní přirozenost, ze které plyne jeho moc jednat.

Práv tato nutnost, podle které B h jedná, je zároveň svobodou. Neznamená to však, člověk je zcela nesvobodný. Spinoza rozvíjí teorii, kdy jí je i on schopen za určitých podmínek dosáhnout.

Člověk jakožto konečná bytost se snaží o zachování sebe sama, což je zároveň jeho pravá esence. Všichni lidé mají tutéž esenci, ale proto se ne vždy řídí rozumem, v mnoha případech je zastánávanými. Práv rozum narušuje lidským bytostem to, co se shoduje s jeho přirozeností. Je tedy vyloučené, aby lidé pocívali rozdílné cíle a potřeby, řídili se rozumem. To, zda v cizí hodnotíme jako dobré či zlé, závisí na tom, jakou měrou přispívají k podřízení či utlumení naší existence.

Dležitou roli v životě člověka hrají afekty, jimž Spinoza věnuje dokonce dvě kapitoly *Etiky*. Afekty se vyskytují pouze u lidí, nebo ovlivují jejich míru aktivity i pasivity, tj. jejich (ne)schopnost (ne)konat. Spinoza rozlišuje tři druhy afektů, a to afekty radosti, afekty smutku a žálosti. Všechny afekty radosti jsou prosté, jimž dosahujeme v té dokonalosti, jsme díky nim šťastnější. O afektech smutku hovoříme opanování, nebo nás činí méně schopnými. Žálosti jsou pudy, které nám umožňují zachovávat život, jsme k nim determinováni. Dle toho však je, nakolik jsou racionální, tedy postaveny naším rozumem. Jsme-li si svého pudu vědomi, nazýváme jej žálostí, z čehož vyplývá, že žálost a pud jsou téměř. Spinoza však pozdvihuje význam sebereflexe vlastních pudů a snahu o podřízení vlastní existence.

Lidské jednání může vycházet z člověka samotného, nebo z vnějších podmínek. V prvním případě říkáme, že naše mysl má adekvátní ideje, ve druhém případě disponuje mysl zmatenými či neadekvátními idejemi. Úkolem rozumu je zachycovat pouze pravdivé, tj. adekvátní ideje, nabývat rozumové poznatky.

Podle Spinozy jsou lidé nesvobodní, pokud se nechávají unáset svými afekty a na základ nich jednají. ídí-li v-ak jejich jednání rozum, skutky jsou v souladu s jejich p irozeností. Jsou svobodní, nebo se mohou zcela vyjád it, být pln aktivní.

lov k disponující rozumem produkuje ve své myslí ideje, které jsou obrazy v cí v na-í myslí. Podle toho, zda jsou pravdivé, nebo zmatené, je nazýváme adekvátní a neadekvátní, což závisí na zp sobu jejich poznání. V *Pojednání o náprav rozumu* Spinoza formuluje ty i druhy poznání. Prvním z nich je poznání "z *doslechu*", což je zprost edkované poznání, tudífl nem fle být pravým poznáním, nebo nepoznáváme esenci. Spinoza uvádí p íklad data na-eho narození. Dal-í je poznání "z *nejisté zku-enosti*", které v-ak není podep eno rozumem, nýbrfl zku-enostmi. Ani toto poznání není podep eno rozumem a esenci pln nepostihujeme. T etím druhem poznání "*usuzujeme na esenci v cí z jiné v cí*", tudífl ani zde nechápeme esenci v cí. Jediné pravé poznání, z n jfl plynou vřdy adekvátní ideje, je poznání "*skrze samotnou esenci v cí*". Zde jifl nehrozí nebezpe í omylu. Z esence vřdy nutn vyplývají v-echny vlastnosti, tudífl tímto poznáním dosahujeme nejvy-í dokonalosti, tj. schopnosti zachovávat svou vlastní existenci.

Rozum je nástroj, jímfl lze m nit afekty, a to tím, jak se m ní na-e chápání p í in. Pokud disponujeme nejvy-ím stupn m poznání, stup uje se adekvátnost na-ích idejí a zároveň se m ní i afekty.

Afekty nem fleme zcela vy adit ze svého řivota. Neřládoucí jsou pouze afekty smutku a vá-n , jeřfl jsou neadekvátní ideje. Poznáním nahrazujeme zmatené ideje adekvátními a ím v t-í m rou toho dosahujeme, tím více jsou afekty v na-í moci a tím je na-e mysl aktivn j-í.

lov k je ve svém řivot pod ízen nem nnému p írodním řádu, je kone ný a p sobí na n j vn j-í faktory i vnit ní determinace, tj. pudy,

cofl hovo í pro pop ení jeho svobodné v le. Pro Spinozu je v-ak svoboda v poznané nutnosti a proto apeluje na nutnost rozumového poznání. Pochopením nutnosti p írodních zákon máme p edpoklad lépe eliminovat vn j-í vlivy, které nás omezují, a tímto zp sobem dosáhneme svobody. Svobodn jednat znamená jednat podle rozumu.

Seznam použité literatury

Primární literatura

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 1.vyd. Praha : Leichter, 1937. 305 s.

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 2. vyd. Praha : Petr Rezek, 2008. 482 s.

ARISTOTELÉS. *Politika*. 1. vyd. Praha : Leichter, 1939. 339 s.

HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1996. 235 s. ISBN 80-205-0521-0.

SPINOZA, Benedikt. *A. Krátké pojednání o Bohu, lovu a jeho blahu. B. Listy*. 1. vyd. Praha : Česká akademie věd a umění, 1932. 276 s.

SPINOZA, Benedikt. *Etika*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1977. 377 s.

SPINOZA, Benedikt. *Metafyzické myšlenky*. 1. vyd. Praha : FILOSOFIA, 2000. ISBN 80-7007-139-7. 184 s.

SPINOZA, Benedikt. *Pojednání o nápravě rozumu*. 1. vyd. Praha : FILOSOFIA, 2003, 136 s. ISBN 80-7007-178-8.

Sekundární literatura

AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003, 267 s. ISBN 80-7298-075-0.

BARNES, Jonathan. Aristotelés. In HARE, Richard Marvyn., BARNES, Jonathan., CHADWICK, Henry. *Zakladatelé myšlení*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1994. ISBN 80-205-0363-3. s. 95-202.

HEMELÍK, Martin. *Spinoza*. 1. vyd. Praha : FILOSOFIA, 2006, 736 s. ISBN 80-7007-245-8.

HEMELÍK, Martin. *Spinoza : život filosofa*. Olomouc : Votobia, 1996, 167 s. ISBN 80-7198-037-04.

LONG, Anthony Arthur. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003, 341 s. ISBN 80-7298-077-7.

NAGEL, Thomas. *Freedom and The View From Nowhere*. [online] [cit. 2014-10-24].

Dostupné z: <<http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousNagel.htm>>

NETOPILÍK, Jakub. život a dílo Benedikta Spinozy. In NETOPILÍK, Jakub. život a dílo Benedikta Spinozy. In SPINOZA, Benedikt. *Etika*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1977. 377 s.

PAVLÍ EK, Ivan. Spinozova teorie afekt . In *Cesty moderní filosofie*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica 4. Studia Philosophica XII. Praha : Karolinum, 1991. ISSN 0567-8293. s. 59-76.

STEHURA, Evžen. Diskuze o svobodě v pozdní antice. In NEJESCHLEBA, Tomáš. *Pojetí svobody v d jinách a sou asnosti filosofie*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. ISBN 978-80-7325-331-8. s. 13-25.

SYNEK, Stanislav. *Lidská p irozenost jako úkol lov ka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. 1. vyd. Praha : Togga, 2011, 256 s. ISBN 978-80-87258-53-8.

RÖD, Wolfgang. *Novov ká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2001, 383 s. ISBN 80-7298-039-4.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online] Stanford: Center for Study of Language and Information, 1995. [cit. 2014-10-24]. ISSN 1095-5054. Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>>

TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy. Inkrementáln -
holistická interpretace*. 1. vyd. Ústí nad Labem : Filozofická fakulta
Univerzity J. E. Purkyn v Ústí n. Labem, 2010, 208 s. ISBN 978-80-7414-
261-1.

TUGENDHAT, Ernst. *P edná-ky o etice*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH,
2004, 311 s. ISBN 80-7298-086-6.

URMSON, J. O. Aristotelova nauka o st edu. In REZEK, Petr. (ed.)
Spravedlnost jako zdatnost. 1. vyd. Praha : OIOYMENH, 1996. ISBN 80-
86005-04-6. s. 9-23.