Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Otázky svobodné vůle

Lucie Janů

Plzeň 2016

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Otázky svobodné vůle

Lucie Janů

Vedoucí práce:

PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeská univerzita v Plzni

Plzeň

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2016 …….

Tímto bych ráda poděkovala svému vědoucímu mé bakalářské práce PhDr. Jaromíru Murgašovi za cenné rady, připomínky a metodické vedení. Dále bych ráda poděkovala mé rodině za podporu, kterou mi poskytovali po celou dobu studia. A konkrétně pak ještě mému otci, který mě svými rozpravami a úvahami přivedl na dané téma bakalářské práce.

Obsah

1 ÚVOD 1

2 CO JE TO SVOBODA 4

2.1 Veřejná svoboda 6

2.2 Vnitřní svoboda 8

3 SV. AUGUSTIN 11

3.1 Role svobodné vůle v Božím soudu 13

3.2 Nutnost boží milosti 14

3.3 Původ zla 16

3.4 Původ hříchů 17

3.5 Dobrá vs zlá vůle 18

3.6 Role Boží prozřetelnosti v otázce svobody vůle 19

4 ARTHUR SCHOPENHAUER 21

4.1 Definování pojmu svoboda 21

4.1.1 Fyzická svoboda 21

4.1.2 Intelektuální svoboda 22

4.1.3 Morální svoboda 23

4.2 Důkaz svobodné vůle ze sebevědomí 26

4.3 Důkaz svobodné vůle z vědomí o jiných věcech 27
4.3.1 Příčina 29
4.3.2 Podráždění 29
4.3.3 Motiv 30
4.3.4 Charakter 31

5 MÁME SVOBODNOU VŮLI? 36

6 ZÁVĚR 38

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ 41

8 RESUMÉ 43

1 ÚVOD

Za téma své práce jsem si zvolila „Otázky svobodné vůle“. Toto téma jsem si vybrala, protože mě problematika svobody vůle, jednání a volby samotné velmi zajímá. Zprvu se může zdát až nesmyslné zabývat se něčím tak jasným jako je naše svoboda vůle. Lidstvo se odjakživa považuje za svobodný druh. Takový pohled na věc je zcela intuitivní a přirozený, není to nic racionálního, nic, co by nás naučili ve škole, je to pocit. Pocit, který je v nás přítomen od té doby, co si začneme uvědomovat sami sebe a s tím také postupně to, že veškeré naše činy pocházejí pouze z nás samých. Pocit, ze kterého pak pramení ono přesvědčení, onen axiom, že „můžeme dělat, co chceme, tudíž jsme svobodní“. Ano, opravdu můžeme dělat, co chceme, pohybujeme-li se v mezích zákona, které jsme si však určili my sami, tudíž je nevnímáme jako něco, co naši svobodu uzurpuje, ale spíše ji udává jakýsi řád, aby se nestalo, že budeme prosazovat svou svobodu na úkor svobody někoho jiného. Aby však naše jednání bylo naprosto svobodné a tím závislé pouze na nás samých, měli bychom být také schopni říci, proč chceme, to co chceme, nikoli si být pouze vědomi toho, že něco chceme a dle toho následně konat. Avšak na otázky proč člověk chce, to co chce, proč nechce raději něco jiného, či odkud se bere rozhodnutí chtít zrovna to a ne nic jiného, už většina z nás odpověď nezná.

To je právě typ otázek, na které bych ráda, skrze mou bakalářskou práci, našla odpověď, díky nimž bych pak mohla (avšak ne zcela jistě, protože celá oblast týkající se svobody v sobě obsahuje nespočet antinomií a paradoxů) odpovědět na onu nejzásadnější otázku, zda tedy máme svobodnou vůli či nikoli. Jelikož je pak celá problematika velmi rozsáhlá a není tedy v mých silách zohlednit všechny aspekty a teorie, které se jí týkají, budu se věnovat pouze důležitým „mezníkům“, kterými lze podložit jak argumenty potvrzující svobodu vůle, tak ty, které její existenci popírají.

Primárně je nutné ujasnit si, co to vlastně svoboda znamená a jaká jsou její různá pojetí, svoboda jako taková totiž není pojem, který by se vztahoval výhradně k vůli. První kapitola bude tedy věnovaná tomuto tématu, přičemž se budu odkazovat především na dílo Hanny Arendtové, která dělí svobodu na veřejnou, politickou a vnitřní, jež ztotožňuje se svobodnou vůlí. Velmi okrajově se zde budu věnovat také pojmu „vůle“, to hlavně z toho důvodu, že tento pojem není tak rozsáhlý, jako pojem svobody, a tak s sebou ani nepřináší tolik nesnází, není tedy třeba věnovat mu celou kapitolu.

Druhá kapitola bude věnována Sv. Augustinovi, který se jako první začal svobodou zabývat ve smyslu svobody vůle. Do té doby byla svoboda vnímána pouze jako záležitost veřejné, politické sféry, která je dokazována právě okolím a demonstruje se tedy jenom v této oblasti. Augustin však obrátil svou pozornost do svého nitra a začal si uvědomovat, že svoboda, ve smyslu svobody vůle, je něco, co se naopak odkrývá až v soukromý, jako jakýsi vnitřní rozhovor uvnitř jedné mohutnosti. V této kapitole budu čerpat převážně přímo z Augustinových děl, ale pro doplnění problematiky se budu odkazovat také na sekundární zdroje. Význam Sv. Augustina v tomto tématu je nezanedbatelný, právě kvůli jeho prvotnímu postavení, kterým odkryl zcela novou oblast pro filosofické zkoumání.

Následující kapitola bude věnována Arthuru Schopenhauerovi, který je na rozdíl od Sv. Augustina toho názoru, že svoboda vůle, tak jak jí běžně míníme, tedy ve spojitosti s jednáním, není možná. Schopenhauerovo pojetí vůle vůbec je velmi ojedinělé a rozsáhlé. V naší problematice však nehraje tak významnou roli, takže se mu věnovat nebudeme. Avšak je nutno říci, že většina sekundární literatury, alespoň v českém vydání, věnuje svou pozornost právě dílům, které napsal ve spojitosti s jeho pojetím světa jako vůle a představy, a už se tolik nezabývá jeho pojednáním o svobodě vůle jako takové. Ráda bych tedy za přínos mé bakalářské práce považovala mj. samotné přiblížení

Schoepenhauerova učení o svobodě vůle, kdy budu čerpat především z díla Arthura Schopenhauera a několika cizojazyčných sekundárních zdrojů.

V poslední kapitole se pak pokusím vyvodit určitý závěr z dosavadních poznatků a odpovědět na otázku, zda tedy máme svobodnou vůli, přičemž se opět vrátím k dílu Hanny Arendtové, o které budu „opírat“ svou argumentaci.

2 CO JE TO SVOBODA

Základní a zásadní odpověď na otázku, co je svoboda, odpověď, který by mohla být na konci zkoumání, avšak pro naši práci poslouží jako výchozí orientace, najdeme v díle renomované autorky. Hannah Arendtová se otázce, co je svoboda, věnuje ve stejnojmenné eseji v rámci svého díla nazvaného *Mezi minulostí a budoucností*. Dle Arendtové je, zjednodušeně řečeno, svoboda schopnost jednat, vytvářet něco nového, co zde doposud nebylo, a to přitom jako určitá spontaneita, iniciativa. Místo, kde se pak taková svoboda především manifestuje- resp. tomu tak bylo v antice a je třeba to také obnovit- je politika. Každý lidský život spěje vstříc smrti, a kdybychom neměli schopnost jednat, narodili bychom se pouze proto, abychom žili a zemřeli. Což by bylo velmi znepokojující a lidský život by se tak stal bezesmyslný. Arendtová však říká, že jakožto lidé se rodíme právě se schopností vytvořit něco nového. Ovšem toho lze docílit právě díky schopnosti jednat.[1]

Lidské jednání je to, co nás odděluje od zvířat. Zatímco zvířata jsou striktně determinována svými instinkty a umí pouze pasivně reagovat na podněty, člověk má i jinou možnost. Skutečné lidské jednání se totiž vyznačuje právě tím, že není pouhou reakcí na určitý stimul, ale něčím hlubším. Díky rozumu může člověk k podnětu zaujmout jiný postoj. Může vyhodnotit celou situaci, domyslet si možnosti a jejich důsledky a na základě toho se pak rozhodnout. Jeho rozhodování není podmíněno pouze přítomností a objekty, které se v ní nachází, ale díky abstraktnímu myšlení se může odkazovat také na minulé zkušenosti, či přání týkající se budoucnosti.[2]

Erazim Kohák ve svém díle *Svoboda, svědomí, soužití* píše, že: *„Svoboda vstupuje do života s představivostí“.*[3] Teprve, až když si svět umíme představit „jinýma očima“, můžeme jednat jinak. Dle Koháka si až

[1] NEJESCHLEBA, Tomáš a kol. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. s. 136.
[2] SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů.* s. 74-75.

díky představě, že skutečnost může být i jiná, uvědomujeme, že daná zkušenost je fakt. Svoboda je možnost volby a až s představivostí se nám odkrývají ony možnosti, mezi kterými lze volit. Do té doby se pouze slepě řídíme zvyky.[4]

Už jsme si tedy ujasnili, že k tomu, abychom mohli jednat, tudíž být svobodní, musíme disponovat rozumem a představivostí. To však nestačí. Jednáme totiž vždy za nějakým cílem, na základě motivace. Jednoduše řečeno, protože něco chceme nebo naopak nechceme. Abychom ale mohli něco chtít či nechtít, musí se projevit naše sympatie či antipatie. Je tedy potřeba zohlednit také naše emoce. Až s emocemi vstupuje do světa subjektivita. Bez emocí by se ze světa vytratily nejen mezilidské procesy, ale suma summarum veškeré procesy, veškeré jednání. Až emoce subjektu říkají, zda je daná skutečnost libá, či nelibá. Na základě toho jsme pak schopni zkonstruovat náš cíl a uskutečnit tak volní akt.[5]

Víme tedy, jak a díky čemu jsme schopni jednat. Otázka svobody je však složitější. Již klasik nástupu osvícenství Ch. L. Montesquie konstatoval, že *„Existuje sotva jiné slovo, které by připouštělo více různých významů a které by působilo rozličněji na lidskou mysl než slovo svoboda.“*[6] Pojetí svobody v průběhu času jsou různá a je jich nepřeberné množství. Avšak jakési základní chápání pojmu, se kterým by nejspíše souhlasil i nezainteresovaný člověk, je rozdělení na svobodu vnější a vnitřní. Analogicky s tím nazírá na svobodu také Hannah Arendtová, která dělí svobodu na veřejnou politickou, a vnitřní, čili svobodnou vůli.[7]

---

[3] KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití*. s. 19.
[4] Tamtéž, s. 19.
[5] MANDL, Herbert Tomáš. 7. *Výroční přednáška k poctě J. L. Fishera.* s. 19.
[6] MONTESQUIE, Charles Luis. *O duchu zákonů*. Kniha XI, 3.
[7] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. s. 131.

2.1 Veřejná svoboda

Podle Arendtové v době antiky svoboda nebyla otázkou filosofie a nikdo o ní nesmýšlel jinak, než ve vztahu k politice. Politika je oblast, která by se bez lidské svobody neobešla. Svoboda je prý totiž příčinou již toho, proč lidé vůbec zakládají politické útvary. Svobodu si lidé tedy začali uvědomovat nejprve ve vztahu k druhým, poté až sami k sobě. Tento postup je celkem pochopitelný. Aby bylo možno mluvit o svobodě v jakémkoli smyslu, je nutno mít nejdříve vnější svobodu, tu, která je dokazována okolím. Ta je primární. Těžko bychom polemizovali o otázkách svobodné vůle, kdybychom byli zvenčí v našem jednání zjevně a nepopíratelně omezováni, ať už ve prospěch obecného blaha, či z jiných důvodů. Prostor na diskuze tedy vyvstává, až když jsme zřetelně svobodnými občany. A tomu tedy prý sloužila řecká polis.[8]

„Chápeme-li politiku ve vztahu k antické polis, její cíl, její raison d'etre je ustavovat a udržovat prostor, v němž se může zjevovat svoboda jako virtuozita.“[9] Na svobodu tedy Řekové nahlíželi jako na cíl politiky. Nevnímali ji jako vnitřní fenomén, který se týká pouze nás nějak individuálně. Takové pojetí je ale dnes (a to nejen v době Arendtové, ale i počátkem 21. století) už celkem ojedinělé, svoboda je většinou spojována spíše s vůlí a myšlením, nežli s jednáním. A to nejen kvůli faktu, že myšlení předchází jednání, a abychom vůbec jednali, musí nejprve proběhnout určité myšlenkové pochody a příkaz vůle, díky kterému pak činnost reálně vykonáme. Ale hlavně kvůli „modernímu mínění, že „dokonalá svoboda je s existencí společnosti neslučitelná.“[10] To ovšem začalo s novověkým učením, že v politickém společenství člověk totiž musí dát kus své suverenity ve prospěch celku, což je samozřejmě na úkor jeho (hypotetické ryze individuální) svobody.

[8] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. s. 138.
[9] Tamtéž.
[10] Tamtéž, s. 139.

Arendtová dále uvádí, že ačkoli Řekové svobodu s vůlí, či myšlením nespojovali, i oni cítili rozdíl mezi „chci“ a „mohu“, ovšem v omezeném smyslu Jednou z politických cností byla však sebekontrola, takže „chci“ a „mohu“ spadalo prakticky pod totéž. Sám Platón kladl veliký důraz na to, že vládnout mohou pouze ti, kdo se umí ovládat.[11] Nehledě na to, že věřili, že každý člověk má své poslání a blaženosti dosáhne tak, že se jím bude řídit.

Postupem času se základní motivy politiky změnily, pokračuje Arendtová. V 17. a 18. století docházelo ke ztotožňování politické svobody s bezpečím. Prioritou politických orgánu se stalo zajištění bezpečí obyvatelstva, a to i na úkor antického prvotního cíle, svobody. *„Vzestupem politických a sociálních věd v 19. a 20. století se prohloubila propast mezi politikou a svobodou. Vláda a potažmo celá politika se od novověku stále více chápala jako instituce k zabezpečení života, zájmů společnosti a individua- otázka ochrany svobody jako takové se dostávala stále více do pozadí. Rozhodující se stávala záruka bezpečnosti života společnosti jako celku.“*[12] A tak se postupem času v některých případech politika, jejímž prvotním úkolem bylo zajistit svobodu, stala silou, díky které lidé byť jen o část svobody přišli. Nejspíš právě proto máme tendence stavět svobodu do rozporu s politikou. Nejednou jsme se přesvědčili, že je tenká hranice mezi politikou jako podmínkou svobody a politikou, která lidem svobodu uzurpuje. Touto hranicí je míra vůle k moci. Pokud je tato vůle veliká, moc se může realizovat pouze na úkor něčí svobody. Je-li totiž někdo, kdo vládne, musí být i někdo, kdo je ovládán.[13]

Dle Arendtové je politická svoboda kvalitou „já mohu“ nikoli „já chci“.[14] (Ovšem „já chci“ musí být přítomno i tady) V tomto smyslu se jedná spíše o to, zda mé okolí nějakým způsobem omezuje mé jednání. Takto pojímaná svoboda s sebou nepřináší mnoho problémů. Je

[11] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. s. 142
[12] NEJESCHLEBA, Tomáš a kol. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. s. 139.
[13] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. s. 146.

empiricky dokazatelná a odpověď po její existenci je vždy jasná, člověk v tomto smyslu prostě buďto svobodný je anebo není. Není zde další prostor pro diskuze. Otázky vyvstávají, až když se svobodou začneme zabývat ve smyslu svobodné vůle.

2.2 Vnitřní svoboda

Zlomový bod ve způsobu nahlížení na svobodu, dle Arendtové i dalších autorů, nastává s příchodem křesťanství. Podobný názor se dočteme např. ve článku s názvem *Arthur Schopenhauer´s Philosophy*, kde se píše, že problém svobody vůle dominuje ve filosofii až od dob Augustina po Schellinga, do té doby člověk sám sebe vnímal prvotně jako přírodní bytost.[15] Ale křesťanství lidem nabídlo nový pohled na svět. Podle Arendtové obrátilo lidskou pozornost do nitra sebe samého a ztotožnilo svobodu se svobodnou vůlí.[16] Filosofové si uvědomují, že se svoboda nevztahuje pouze k politickému, vnějšímu životu a začínají se zabývat vnitřní svobodou. Takovou, která není určována okolím, naopak se odkrývá v samotě, *„kde nikdo nemůže zabránit prudkému sporu, ve kterém se potýkám se sebou samým.“*[17] Již v antice si filozofové uvědomovali, že obrátí-li se člověk do svého nitra, jaksi už není jeden, nýbrž dva. Tento dualismus, jakožto rozhovor se sebou samým, je předpokladem myšlení. V době křesťanství se ale objevuje jiný vnitřní rozpor, který byl antickým myslitelům dosud neznámý. Jak říká Arendtová, nejednalo se o spor mezi dvěma lidskými mohutnostmi, mezi rozumem a vášní, ale o konflikt uvnitř jedné lidské mohutnosti, uvnitř vůle.[18] (Vůle jest žádost, k níž se pojí povědomí, že čeho žádáme, jest možno dosíci. Je-li žádost význačena tím, že se nese ke změně daného stavu, jest vůle žádost cíle i jeho dosažení vědomá. […] Vůli míti znamená voliti mezi

[14] NEJESCHLEBA, Tomáš a kol. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. s. 136.
[15] HARMS, Fridrich. Morgen, Ella S. *Arthur Schopenhauer´s philosophy.* s. 121. [online].
[16] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. s. 140.
[17] Tamtéž, s. 141.
[18] Tamtéž.

jedním nebo druhým, znamená rozhodnout se. […] Vůle má svůj průběh. Prve než jsme zvolili, jest zde záměr, představa to cíle, k němuž se spěje, a podněty čili motivy, jimiž představa cíle bývá živena, to. J. v pozornosti přesně udržována a která vedou k rozhodnutí. Po rozhodnutí pak jest na nás, abychom pojatý záměr převedli na čin.[…])[19]

O tomto vnitřním boji jako první pojednává Augustin. Zatímco pro myšlení je tento nesvár charakteristickým rysem, jenž uvádí celý proces do chodu, pro vůli má spíše negativní dopad. *„Chtít o samotě znamená vždy velle i nolle, současně chtít i nechtít.“*[20] Podstatou vůle je rozkazovat a být poslušná. Pokud však probíhá vnitřní dialog, dochází k situaci, kdy si člověk něco rozkáže, ale neuposlechne.

Jak dále Arendtová připomíná, v antice byla svoboda atributem „chci“ nebo „chtěl bych“. Člověka sice mohly od správného rozhodnutí odvracet vášně, ale jakmile se prosadil rozum a člověk poznal, co je správné, což bylo ekvivalentní s tím, co chce, žádná vášeň mu nemohla zabránit v tom, aby dle toho jednal. Avšak novější pojetí svobody, to, které ji ztotožňovalo s vůlí, poukazovalo na to, že se svoboda uskuteční, pouze pokud nastane shoda mezi „chci“ a „mohu“. Až „mohu“ je totiž ona moc, která nás zbavuje veškerých omezení, ať už vnějších, či vnitřních, a umožňuje nám tak, aby bylo po naší vůli.[21]

Arendtová upozorňuje, že tato svoboda se lidem odkryla nikoli, když zakusili její moc, ale naopak bezmoc. Až když si lidé uvědomili, že mohou i chtít a stejně dle toho nekonat. Až když se jim odkryl onen vnitřní boj. Ukázalo se tedy, že jestliže člověk vůbec nějakou vůli má, musí se to vždy

[19] *Ottův slovník naučný: illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. Díl dvacátý šestý U-Vusín. s. 1072.

[20] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. s. 142.

[21] Tamtéž, s. 143.

jevit, jakoby měl uvnitř sebe dvě vůle, bojující o moc nad jeho duší. „*Proto je vůle mohoucí i nemohoucí, svobodná i nesvobodná.*“[22]

Podle Arendtové v antickém Římě byla svoboda jednat vnímána jako čistá možnost počínat, fundovat něco nového. Oproti tomu Augustin přinesl další posuny. Svobodou se nezabýval nejen jako určitou vnitřní lidskou dispozicí, jako „liberum arbitrium“, ale ve svém díle *O boží obci* ji navíc také pojímá jako něco, co bytostně a zásadně patří k lidské existenci vůbec. *„[…] být člověkem a být svoboden je jedno a totéž.“*[23] Lidské životy jsou, uvádí Arendtová, obklopeny „automatismy“, tj. „přirozenými procesy“, které se dějí zřejmě v nevyhnutelném sledu, procesy vynucované vnějšími faktory, na základě kauzálních vztahů, tedy „bez svobody“. Ať už jsou to automatismy týkajících se přírodních procesů nebo určité „automatismy“ spojené s historickými procesy- kdy dochází pouze k opakování nutných starých vzorů a schémat jednání. Tak jako tak, tyto automatismy mohou pro člověka v nových situacích znamenat zkázu. Všechny automatismy totiž jen vedou periodicky od života ke smrti, od bytí k nebytí. Zároveň, píše Arendtová, také ale všechny „počátky“ něčeho nového vstupují do skutečnosti jako „nekonečné nepravděpodobnosti“.[24] Např. bylo totiž velmi nepravděpodobné, že z tolika množností, které na světě jsou, vznikne z anorganického života život organický, a z organického života poté člověk. Tyto počátky proto můžeme také nazývat „zázraky“, a to z toho důvodu, že jsou něčím, co jsme nemohli očekávat. Arendtová uvádí, že podle křesťanského evangelia jsou dílem víry; a přitom jak přerušením „automatických procesů“, tak i „způsobením něčeho v jejich kontextu zcela neočekávaného“.[25] A tak prý i veškeré lidské činy, které vybočují z řetězce automatismů, a jsou tedy počátkem něčeho nového, můžeme pokládat za zázrak. V oblasti historické a politické skutečnosti jsou to tedy lidé, kdo

[22] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. Str. 144.
[23] Tamtéž, s. 149.
[24] Tamtéž, s. 151.
[25] Tamtéž, s. 149-150.

tvoří zázraky. Člověk se mohl vymanit z běhu automatismů a začít si utvářet vlastní skutečnost, a to právě díky daru svobody a daru jednat.[26]

To je tedy Arendtové pozitivní výklad role hlubokého křesťanského pochopení svobody. Ten se ale může dostat do konfliktu s jinou stránkou křesťanství, a to jakožto druhu náboženství. Jak už bylo zmíněno, dle Arendtové křesťanství obrátilo pozornost člověka do nitra a ztotožnilo svobodu se svobodnou vůlí. Není ale právě křesťanství a jeho pojetí Boha v rozporu s jakoukoli formou svobody? Vždyť samotná existence svobodné vůle může popírat Boží všemohoucnost. Nehledě na to, že svoboda přináší moznost volby. Tudíž přiznává nejen skutečné dobro, ale také skutečné zlo. Tento fakt přináší nejvíce nesnází. Jak psal mj. Schelling: *„Buď se totiž připouští skutečné zlo, a pak je nevyhnutelné klást je do nekonečné substance čili do pravůle samé, čímž se ovšem naprosto ruší pojem svrchované dokonalé bytosti, anebo se nějak musí popřít realita zla, ale tak se vzápětí vytrácí reálný pojem svobody.“*[27] Tento paradox pramenící z koexistence svobodné vůle a všemohoucího, dobrotivého Boha se snažil vyřešit právě Augustinus. Proto bych teď ráda věnovala kapitolu právě jemu.

3 SV. AUGUSTIN

Jak už bylo řečeno, Augustin byl první, kdo se začal zabývat svobodou jako něčím soukromým, vnitřním, na okolí nezávislým. Takto pojímaná svoboda se mu ukázala, až když ho, jak to sám pojímá, Bůh obrátil proti sobě samému a on si uvědomil nikoli její moc, jako spíše bezmoc. *„Odkud a proč tato nestvůra?“*[28] ptá se Augustin ve svém *Vyznání*. Jak je možné, že vůle poručí tělu a to hned poslechne, avšak poručí-li vůle sama sobě, vzpírá se? Je to proto, že vůle sama sobě poroučí pouze napůl. Kdyby tomu tak nebylo, byla by již celá, tudíž by nemusela poroučet, protože by již byla. Dle Augustina to tedy není

[26] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*. s. 150-151.
[27] SCHELLING, Wilhelm Joseph. *Filosofické zkoumání svobody*. s. 23.

nestvůra, ale nemoc lidského ducha. Ten je způli povznášen pravdou a způli klesá pod tíhou zvyku. *„A tak jsou v nás dvě vůle jen z té příčiny, že jedna z nich nikdy není celá, a co jedné schází, to zbývá druhé.“*[29]

Nad tímto problémem se také, píše Augustin, pozastavovali následovníci proroka Mani. (Manicheismus, pův. pokus o spojení parsismu s křesťanstvím, hlásaný prorokem Mani (3. stol.), který pronikal do gnóze a tudy do křesťanství. Svět podle něho vznikl ve sporu dvou rovnomocných božstev, dobrého a zlého, duchovního a tělesného. Sama tělesná existence je špatná, ale nejhorší je pokračovat v ní plozením potomstva. Dnes se m. často užívá přeneseně pro každý názor, který vidí svět jako střetnutí dobrého a zlého principu.)[30] Avšak ti na základě rozkolu uvnitř vůle odvozovali také dvojí duši, jednu dobrou a jednu zlou. To pak znamenalo, že ačkoli chtěli být dobří a poznat pravdu, nechtěli být dobří uvnitř Boha, nýbrž ztotožňovali přirozenost své duše s přirozeností Boží. Což, dle Augustina, zapříčinilo pouze fakt, že se stávali ještě temnějšími, protože se tak oddalovali od Boha.[31]

Dále Augustin pokračuje, že vůle nejsou pouze dvě, ale je jich tolik, kolik je přání. A ačkoli by byla všechna přání vůle dobrá (Augustin jako příklad uvádí rozhodování mezi četbou z Apoštola, radování se z krásného žalmu nebo vykládání evangelia, což jsou nepopíratelně dobré věci)[32], pro lidskou duši také rozdělení znamená strast. Neboť uvnitř duše probíhá neustálý boj mezi tím, k čemu nás nabádá poznaná pravda, a tím, čeho se zvyky nechtějí zříci.[33] Kdybychom se v tomto boji měli spoléhat pouze na sebe, vítězství bychom nedosáhli. Naše duše je však, dle Augustina, na to příliš slabá, poznamenaná prvotním hříchem, se

[28] AGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání.* s. 249.
[29] Tamtéž, s. 250.
[30] SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. s. 335.
[31] AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání.* s. 251.
[32] AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. s. 253.
[33] Tamtéž, s. 254.

kterým se na svět rodí každý.[34] Je zde tedy nutná pomoc Boží, která nás může přivést na cestu dobra a dodat naší vůli sílu.[35]

3.1 Role svobodné vůle v Božím soudu

Existence svobodné vůle je dle Augustina v křesťanství neodmyslitelná, bez ní by totiž nemohl probíhat Boží soud. Aby člověk mohl být souzen za své hříchy, či odměněn za oddanost k přikázání, musí mít svobodnou vůli, díky které se může rozhodnout pro jednu či druhou variantu. Kdyby totiž člověk páchal hříchy bez vlastního přičinění, aniž by se k tomu sám svobodně rozhodl, nemohl by za ně být trestán. V takovém případě by vina přestala být vinou. Těm, kteří svalují vinu přímo na Boha, však Augustin slovy apoštola Jana odpovídá, že Bůh nemůže být strůjcem hříchů, že to není on, kdo lid pokouší, nýbrž jejich žádostivost, která je vábí ke špatnostem. *„Hříšníci jsou vinni, neboť mají svobodu nehřešit.“*[36]

Totéž Augustin dokládá i na úryvku z Knihy Ježíše Siracha, který končí: *„Před člověkem leží život a smrt, toho se mu dostane, co bude chtít.“* [37] Z čehož můžeme jasně vyčíst důležitost svobodného rozhodování. Jsou tu však i tací, co by se při konání svých hříchu rádi vymluvili na neznalost. Proto nám však Bůh dal přikázání. Díky nim člověk ví, co má a nemá konat a může se dle toho náležitě zařídit. Až když si tedy člověk uvědomí, že za jeho hříchy nestojí Bůh, ani neznalost, ale že hřeší kvůli vlastní žádostivosti, může objevit původ zla v sobě samém, začít se kát a požádat Boha o pomoc, který ji poskytne každému, kdo po ni touží.[38] Tak může následovat apoštolova slova a nenechat se přemoci

[34] AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. s. 251.
[35] Tamtéž, s. 256.
[36] SV. AUGUSTIN, *O svobodném rozhodování: Odpověď Simpliciovi*. s. 24.
[37] Tamtéž, s. 25.
[38] STUMP, Eleonore a Norman KRETZMAN. *The Cambridge companion to Augustine.* s. 134.

zlem, naopak může začít přemáhat zlo dobrem.[39] Což jde opět ruku v ruce se svobodou lidského rozhodování, protože i zde je možnost volby.

3.2 Nutnost boží milosti

Dále ale Augustin pokračuje, že aby člověk mohl opravdu přemáhat zlo dobrem, musí mu k tomu napomoct Boží milost. *„Nepomáhá-li totiž duch milosti, žádostivost se na základě příkazů zákona jen vzmáhá a stává se silnější.“*[40] Naše vůle je totiž poskvrněna prvotním hříchem Adama a Evy, kterého se dopustili, když ochutnali jablko ze zakázaného stromu. Tím je naše vůle už od přirozenosti ochromena a tíhne spíše ke zlu než k dobru. Tedy aspoň do té doby, než se nám dostane milosti.[41]

To, že člověk potřebuje k přemožení špatné žádostivosti Boží milost, Augustin dokazuje také z modlitby: *„Odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům a neuveď nás v pokušení.“*[42] Je přeci jasné, že by jí nebylo třeba, kdyby člověku k vítězství nad pokušením stačila vlastní vůle. A Spasitel zase říká: *„Bděte a modlete se, abyste neupadli v pokušení,…“*[43] Právě oním „modlete se“ dává jasně najevo, že k vítězství dobra nad zlem nestačí pouhá lidská vůle, protože kdyby tomu tak bylo, nebylo by třeba modlení.

Dle Augustina pak Božská milost není jen prvotní síla, která nám pomůže přemoct naši žádostivost a obrátí nás tak správným směrem, ale je jí za potřebí po celou dobu cesty. Sám zákon totiž pouze přikazuje, ale nepomáhá. Až milost napomáhá k tomu, aby byl každý činitelem zákona. Člověk, který je podrobený zákonu, avšak bez milosti, je pouhým posluchačem.[44] Díky Boží milosti se tedy i špatná vůle může stát dobrou.

---

[39] SV. AUGUSTIN, *O svobodném rozhodován: Odpověď Simpliciovi*. s. 27.
[40] Tamtéž, s. 30.
[41] ERASMUS, *O svobodné vůli.* s. 143.
[42] AUGUSTINUS, *O svobodném rozhodování: Odpověď Simpliciovi*. s. 45.
[43] Tamtéž, s. 31.
[44] Tamtéž, s. 44.

Dobrou vůli pak tato milost díky modlitbám činí ještě silnější, až je schopna plnit přikázání.[45]

Proti tomuto stanovisku se vymezovali pelegiani, kteří byli toho názoru, že jakmile je skrze milost lidská vůle jednou osvobozena, už není za potřebí žádné milosti jiné. Svobodná vůle je pak sama schopna dovézt člověka k věčné spáse. Přičemž však nesmíme zapomínat, že za vše vděčíme Bohu, bez jehož milosti by naše vůle svobodně netíhla k dobru.[46] Podobný názor se dočteme v knize *The Cambridge Compain to Augustin*, kde se píše, že se Augustin ostře vymezoval vůči pelegianům, kteří byli toho názoru, že svoboda vůle může být nezávislá na Boží milosti.[47]

Sv. Augustin tedy přiznává existenci svobodné vůle, ba dokonce ji vyžaduje. Ale následně tvrdí, že bez Boží milosti bychom nebyli schopni řídit se přikázáními a činit tak dobro. Jinak řečeno, bez Boží milosti jsme schopni konat pouze zlo. Pokud, ale nemáme možnost volby mezi dobrem a zlem, a naše slabá vůle dá vždy přednost zlu, dokavaď se nad námi Bůh neomilostní, kde je tedy svoboda lidského rozhodování? Na to však Augustin odpovídá, že Bůh nám k našemu jednání sice dává vnitřní popud, ale i tak jednáme z vlastní vůle. Čili veškeré lidské jednání se odehrává z vůle člověka, ale tak, že se tím uskutečňuje vůle Boží.[48]

Suma summarum tedy člověk má svobodnou vůli. Ale od přirozenosti tíhne spíše ke zlu, než k dobru. To pak zatemňuje naši mysl a tím i vůli, protože hřích vede k dalšímu hříchu (jak praví staré rčení: „Kdo lže, ten krade, do pekla se hrabe.“) a naše vůle tak ztrácí svou svobodu. Od toho nám právě může pomoci Boží milost. Ta nás přivede na správnou cestu a učiní naší vůli dobrou a tím opět svobodnou. Víra, která je dalším Božím darem, pak tuto vůli činní silnější tak, aby člověk mohl jednat v souladu s přikázáními.

---

[45] AUGUSTINUS, *O svobodném rozhodování: Odpověď Simpliciovi*. s. 50.
[46] ERASMUS, *O svobodné vůli.* s. 143.
[47] STUMP, Eleonore a Norman KRETZMAN. *The Cambridge companion to Augustine.* s. 130.
[48] AUGUSTIN, *O svobodném rozhodování: Odpověď Simpliciovi*. s. 61.

3.3 Původ zla

Jak už ale bylo řečeno, Sv. Augustin se zajímal o svobodnou vůli hlavně v souvislosti s protimanichejským hledáním původu zla.[49] Manichejská představa o dualitě božství je totiž přísně v rozporu s neporušitelností Boha.

Jak tedy může být na zemi zlo, když vše, co zde je, stvořil Bůh, který je nutně dobrý? Tento problém tížil Augustinovu mysl dlouhou dobu. Až došel k závěru, že *„Vše, cokoli jest, jest dobré.“*[50] Kdyby totiž veškeré věci nebyly dobré nebo by byly dobré absolutně, nemohly by být porušitelné, tedy konečné. O čemž se přesvědčujeme každý den, vše má svůj konec i začátek, krom Boha, který je neporušitelný. Zlo tedy nemůže být principem, protože pak by bylo dobré.[51]

Podobně svou teorii dokládá ve svém díle *Říman. Člověk. Světec*, ve kterém píše, že ačkoliv svobodná vůle může způsobovat zlo, sama o sobě je dobrá. Zlo je totiž až jejím důsledkem. Augustin říká, že je to stejné, jako s našima nohama. Všichni se shodneme, že naše nohy jsou dobrá a užitečná věc. Navzdory tomu ale i ony mohou konat špatné věci, třeba někoho „nakopnout do pozadí“ či „podkopnout někomu jinému nohy“. To z nich však nedělá špatné věci.[52] Od Boha tedy vychází všechno dobro, tj. svobodná vůle, ale nikoli hřích.

Ačkoli Bůh nestvořil všechny podstaty stejné, jsou všechny nutně dobré, pokračuje Augustin. To, co pak vnímáme jako zlo, je zlo pouze z našeho úhlu pohledu, ale v konečném důsledku je vše součástí Božího řádu, tudíž nutně dobré. Je to jako s chlebem, píše Augustin, který je pro

[49] KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. s. 29.
[50] AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání.* s. 210.
[51] Tamtéž.
[52] AUGUSTINUS, Aurelius. *Říman. Člověk. Světec*. s. 189.

zdravé hrdlo lahodný, avšak nemocnému hrdlu způsobuje bolest. Či se světlem, které je pro zdravé oko libé, ale nemocnému oku se protiví.[53]

Jediné zlo, které Bůh způsobuje, jsou pak tresty ukládané lidem za jejich hříchy. *„Bůh není původcem zlých činů, nýbrž je původem jejich potrestání.“*[54] Hříchy je pak nutno konati z vlastní vůle, aby mohly být potrestány spravedlivě. Vůle je tedy silou, která způsobuje nějaké jednání, a proto jí náleží také odpovědnost, za dané činy.[55] Přičemž zlé činy konáme pouze v důsledku odklonění se od učení, zlo jsme se totiž nemohli naučit, protože učení je vždy dobré.[56]

3.4 Původ hříchů

Odkud se tedy berou hříchy, pokud neexistuje žádný princip zla? Dle Augustina se jedná o odvrácení lidské vůle od nejvyšší podstaty, kterou je Bůh, a přiklonění se k věcem nejnižším, tedy k věcem vnějším, pomíjivým.[57]

To samé dokládá ve svém jiném díle, kde se snaží odpověď na otázku, co dělá zlo zlem a tedy hřích hříchem. Píše: *„Zlo spočívá ve vášni.“*[58] Přičemž vášeň je v tomto smyslu chápána jako zavrženíhodná žádostivost. *„Je to láska k těm věcem, kterých může každý pozbýt proti své vůli.“*[59] Tedy láska k věcem dočasným. Musíme si zde také uvědomit, že některé vášně jsou zdánlivě bez hříchu, protože jsou omlouvány zákonem. Jako třeba zabití člověka v důsledku sebeobrany, nebo z vojenské povinnosti. To ale neznamená, že by zabití za takových podmínek nebylo hříchem. To, že člověk zabít v takových situacích může,

[53] AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. s. 214.
[54] AUGUSTINUS, Aurelius. *Říman. Člověk. Světec*. s. 124.
[55] MENDELSON, Michael. *Saint Augustin.* [online].
[56] AUGUSTINUS, Aurelius. *Říman. Člověk. Světec.* s. 125.
[57] AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání.* s. 214.
[58] AUGUSTIN, *Říman. Člověk. Světec*. s. 128.
[59] Tamtéž, s. 130.

neznamená, že musí. Opět si sám, se své svobodné vůle, volí, jak se zachová a tudíž, je za své činy odpovědný.[60]

Dle Augustina pak *„Vášně, které omlouvá lidský zákon, odsuzuje zákon božský.“*[61] Augustin v tomto smyslu rozděluje dva druhy zákonů. Zákon dočasný, do kterého spadají všechny zákony společnosti. Tyto zákony jsou sice spravedlivé, ale jsou časově i místně omezené. Kdežto zákon věčný, tedy Božský, je neměnný. Ze zákona věčného se pak vyvozují všechny zákony dočasné.[62]

3.5 Dobrá vs zlá vůle

Jak tedy docílíme toho, abychom se rozhodovali dobře a nehřešili? Augustinova odpověď tkví v nadvládě rozumu nad ostatními pohyby duše, tedy vášněmi. Pak je člověk dokonale uspořádán a vládne v něm věčný zákon.[63] A je pouze na nás, na naší vůli, zda podvolíme rozum vášním či nikoli. Přirozeně totiž nemůže něco slabšího a méně spravedlivého vládnout něčemu silnějšímu, ctnostnějšímu a spravedlivějšímu.[64] Záleží tedy čistě na nás, zda žijeme správně či špatně, zda jsme šťastní či nešťastný.[65] Přičemž ale nesmíme zapomínat, že bez Boží milosti bychom se nikdy nerozhodli žít správný život.[66]

Každý člověk, který se snaží žít dobře a čestně, a usiluje o to, aby dosáhl nejvyšší moudrosti, disponuje podle Augustina tzv. dobrou vůlí. Takový lidé pak mohou milovat pouze věčné věci. Naopak lidem, kteří nechtějí žít správně a soustředí se spíše na lásku k pomíjivým věcem, náleží vůle zlá.[67] Lidé, kteří jsou obdařeni dobrou vůli, pak díky ní mají

[60] AUGUSTIN, *Říman. Člověk. Světec*. s. 132.
[61] Tamtéž
[62] Tamtéž, s. 133.
[63] Tamtéž, s. 137.
[64] Tamtéž, s. 139.
[65] Tamtéž, s. 145.
[66] AUGUSTIN, Svatý. *O svobodném rozhodován: Odpověď Simpliciovi.* s. 30.
[67] AUGUSTINUS, Aurelius. *Říman. Člověk. Světec*. s. 142.

také čtyři ctnosti- statečnost, uměřenost, spravedlnost a prozíravost.[68] Díky tomu, jdou lidé s dobrou vůlí tím správným směrem a mohou tak dosáhnout blaženého života. Ovšem blaženého života by chtěl dosáhnout každý, jak je tedy možné, že se to podaří jen někomu? Dle Augustina nejde pouze o to chtít žít blažený život, ale také chtít žít správně, po čemž lidé se zlou vůlí netouží.[69]

Lidé s dobrou vůlí, ti, kteří milují věčné věci a tedy i věčný zákon, jsou podřízeni právě věčnému zákonu. Naopak lidé milující dočasné statky, se zodpovídají dočasnému zákonu, pokračuje Augustin. Ten je trestá právě díky jejich lásce k pomíjivým věcem. Trestá je strachem, že o ony věci mohou přijít. Avšak lidé, kteří se umí nad dočasně věci povznést a ačkoli jimi disponují, nejsou na nich závislé a mohou se jich kdykoli bez problému vzdát uvědomujíc si, že nejsou příčinou jejich blaženého života, ti dočasný zákon nepotřebují.[70]

3.6 Role Boží prozřetelnosti v otázce svobody vůle

Vyvstává zde už jen jedna otázka a to: Jak je možná svobodná vůle a zároveň Boží prozřetelnost? Nedějí se všechny věci s nutností, pokud Bůh již dopředu ví, že se odehrají? Augustin proti tomuto názoru argumentuje jednoduše. Říká, že je to stejné, jako kdybychom věděli my, jak se zachová někdo jiný. To, že to víme, z nás totiž nečiní původce daného chování, stejně tak, jako to nedemonstruje nutnost oněch činů. Kdybychom tedy i my byli prozřetelní, vyplývala by z toho pouze jedna skutečnost a to ta, že prostě a jednoduše víme, co se stane.[71] Stejně je to pak s prozřetelností Boží.

Jak už bylo řečeno, Augustin byl první, kdo pojednával o svobodě jako o něčem vnitřním, odkrývajícím se až v soukromí, což je onen důvod

[68] AUGUSTINUS, Aurelius. *Říman. Člověk. Světec*. s. 144.
[69] Tamtéž, s. 147.
[70] Tamtéž, s. 148.
[71] Tamtéž, s. 203- 204.

proč je jeho výklad tak důležitý. Právě od něj se totiž odvíjelo veškeré následné nahlížení na svobodu vůle až do dob Schellinga, jak jsme si řekli již na začátku práce, a ačkoli se pozdější teze od té Augustinovi často lišily, jejich jádro zůstává ve vší podstatě stejné. Je to tedy Augustin, kdo jako první obrátil pozornost do svého nitra, kde našel určitou „hybnou“ sílu, která stojí za naším jednáním a rozhodováním, sílu, jež dnes všichni zcela bez rozmyslu nazýváme vůlí.

Existence svobody vůle je pro Augustinovu víru samotnou velmi důležitým aspektem, bez ní by byla celá představa Božího soudu a tak tedy i kajícného života jaksi nesmyslná. Veškeré pochybnosti, které nám pak mohou vyvstat na mysl v důsledku zdánlivé neslučitelnosti všemohoucnosti či ryzí dobroty Boha a svobody vůle, Augustin vyvrací, a naopak odůvodňuje jejich koexistenci, jak jsme se mohli dočíst v kapitole věnované této problematice.

Již jsme si tedy položili argumenty pro přitakání svobody vůle, a ačkoli se všechny vztahovaly k Bohu, jejich jádro je slučitelné i s ateistickým pojetím. Bez svobody jednání by totiž nebyl irelevantní pouze Boží soud, ale jakýkoli soud, tedy i ty světské. Nehledě na to, že onen pocit, že jednáme s vlastní vůle, z vlastního rozhodnutí, je zde přítomen stejně tak u ateistů jako u vyznavačů Boha.

Nyní je tedy na čase ponořit se do problematiky trochu hlouběji a pokusit se zpochybnit skutečnost, kterou lze pokládat za axiom, a sice že se každý člověk rozhoduje pouze ze svévole. A k tomu by nám měla dopomoct právě argumentace vedená Arthurem Schopenhauerem.

4 ARTHUR SCHOPENHAUER

4.1 Definování pojmu svoboda

Hned na začátku svého pojednání o svobodě vůle Schopenhauer říká, že svoboda je, přesně vzato, negativní pojem. *„Myslíme jej jen prostřednictvím absence všeho, co nám překáží a brání.“*[72] Nejčastěji však pojímáme svobodu jako atribut živočichů, přičemž výsostní místo v tomto ohledu zaujímá člověka, který je dle nás svobodný, protože jeho pohyby a rozhodnutí vycházejí s jeho vlastní vůle. Což je nepochybně pravda. Člověk má vůli a proto je dle všeobecného názoru svobodný. Podle druhu překážek, které pak mohou bránit našemu jednání, a tak omezovat naši svobodu, dělí Schopenhauer svobodu na tři poddruhy: svobodu fyzickou, intelektuální a morální.[73]

4.1.1 Fyzická svoboda

Fyzická svoboda je svoboda v původním slova smyslu. Nastává, když našemu jednání nebrání žádná fyzická, materiální překážka a my tak můžeme jednat ze své vůle. Dalo by se říci, že taková svoboda má něco společného s veřejnou, politickou svobodou, o které hovořila H. Arendtová. I sám Schopenhauer zmiňuje, že politická svoboda patří ke svobodě fyzické. Jelikož se v tomto pojetí jedná pouze a jedině o absenci fyzických překážek, tak i lid, který se řídí a je omezován pouze zákony, jež si sám uložil, je v tomto smyslu politicky, tedy i fyzicky svobodný. To samé dokládá Dale Jacquette ve svém díle *The philosophy of Schopenhauer*, kde píše, že pokud budeme otroctví považovat za protiklad politické svobody, kdy otrokovu svobodu jednání, tedy konání pouze toho, co by sám chtěl, zamezují fyzické překážky jako pouta, či zámky, pak je Schopenhauerovo třídění politické svobody jako typ

[72] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. s. 337.
[73] Tamtéž.

svobody fyzické zcela správné.[74] Fyzická svoboda je tedy podobně jako ona vnější svoboda H. Arendtové bezprostřední a lehce dokazatelná, a my ji tak můžeme bez větších problémů empiricky ověřit. Jinak řečeno, svobodu v tomto smyslu vždy lehce rozpoznáme, člověk totiž buďto svobodný je, a jeho jednání je tak determinováno pouze jeho vůlí, anebo není, což znamená, že jsou v procesu rozhodování přítomny nějaké fyzické překážky, jako třeba žalář, jak uvádí Schopenhauer.[75]

4.1.2 Intelektuální svoboda

Dalším poddruhem je svoboda intelektuální. Schopenhauer říká, že *„intelekt či schopnost poznání je médiem motivů.“*[76] To znamená, že intelekt je to, co shromažďuje různé motivy a předkládá je pak vůli, aby se dle své vlastní podstaty (čímž Schopenhauer míní individuální charakter, jak se dozvíme později) řádně rozhodla. Intelektuální svoboda tedy umožňuje jednajícímu subjektu zvážit veškeré důvody jeho jednání a zabývat se praktickými dopady jeho činů pomocí spojování možností a jim odpovídajícím závěrům.[77] Pokud je vše v pořádku a schopnost poznání není narušena, dostanou se člověku veškeré podstatné, a je třeba také říci, realitě odpovídající informace o dané situaci a na základě toho se pak může svobodně rozhodnout. Pokud je však tato schopnost narušena nebo je chápání motivů v dané situaci zfalšováno, člověk nemá, dle Schopenhauera, šanci poznat veškeré motivy a protimotivy, a dle toho se pak náležitě rozhodnout, jeho jednání tedy není intelektuálně svobodné. Takové situace mohou nastat v mnoha případech. Krajní možnost je, že člověk podlehne šílenství a tak není schopen racionálně vyhodnotit realitu a dle toho jednat. Nebo náš intelekt může být pouze snížen, což můžeme zaznamenat v afektu či opilosti, kdy je naše schopnost poznání jakoby zastřena. Stejně tak není člověk intelektuálně svobodný, když je mu, jak

[74] JACQUES, Dale. *The philosphy of Schopenhauer.* s. 187-188.
[75] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. s. 338.
[76] Tamtéž, s. 415.
[77] JACQUES, Dale. *The philosophy of Schopenhauer.* s. 188.

už bylo výše zmíněno, poznání motivů v jednotlivých případech zfalšováno, to nastává při omylu, např. když člověk vypije namísto léku jed, jak píše Schopenhauer.[78] Činy vykonané při absenci intelektuální svobody jsou tedy ty, při nichž člověk nevěděl, co dělá nebo nebyl schopen rozpoznat veškeré důsledky svého činu a jako takové se netrestají. Odpadá zde tedy i morální odpovědnost. Dané činy totiž nevypovídají nic o charakteru člověka, jež je vykonal, protože člověk buďto udělal něco, co nezamýšlel anebo nebyl schopen zhodnotit veškeré pro a proti a na základě toho se pak správně rozhodnout.[79]

4.1.3 Morální svoboda

Zbývá už jen svoboda morální. Takové pojetí svobody vzniká, podle Schopenhauera, mnohem později než svoboda chápaná ve smyslu absence veškerých fyzických překážek. Všichni jsme si totiž jistě vědomi, že i když nám v našem jednání nebrání žádné materiální překážky, mohou se zde objevit i jiné komplikace, na základě kterých je naše rozhodování omezeno, je to např. strach, sliby, obecně řečeno protimotivy. Nastává pak otázka, zda je v takovém případě člověk ještě svobodný a zda protimotivy mohou zabránit našemu jednání ve stejné míře, jako fyzické překážky. Schopenhauer píše, že pro zdravý rozum není těžké na takovou otázku odpovědět. *„Motiv nikdy nemůže působit jako fyzická překážka. Ta totiž může snadno přesáhnout lidské možnosti, zatímco motiv nikdy sám o sobě není nepřekonatelný, nikdy nemá bezpodmínečnou moc, nýbrž vždy by jej mohl převážit silnější protimotiv, jen kdyby v individuálním případě daného člověka takový existoval.“*[80] Což můžeme nejlépe demonstrovat na situaci, kdy i ten obecně nejsilnější motiv, tedy zachování vlastního života, je převážen nějakým silnějším protimotivem a v důsledku toho sebevrah skočí z budovy či někdo obětuje svůj život, pro záchranu života někoho jiného. Jinak řečeno tedy vždy

[78] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 415.
[79] Tamtéž, s. 416.

jednáme pouze tak, jak chceme a žádný protimotiv nám v tom nemůže zabránit, protože jakmile by takový protimotiv převážil motiv původní, stal by se automaticky našim novým cílem a my bychom opět jednali pouze na základně našeho rozhodnutí, tedy tak, jak bychom chtěli.[81]

Otázkou však zůstává, upozorňuje Schopenhauer, zda je svobodné samotné chtění. Abychom však na takovou otázku mohli odpovědět, musíme na pojem svobody nahlížet jinak. Nejpopulárnější pojímání svobody se totiž vztahuje pouze na možnost. Svobodný v tomto smyslu znamená „podle vlastní vůle". Když se pak tedy ptáme po svobodě vlastní vůle, ptáme se, *„zda vůle je podle sebe sama, cože se sice rozumí samo sebou, ale nic to neříká."*[82] Podle tradičního pojetí svobody, pokračuje Schopenhauer, je tedy člověk svobodný, když může dělat, co chce; a tím „co chci" je zde svoboda již vyřešena. My se však ptáme po svobodě onoho chtění. Ptáme se tedy, zda můžeme také chtít, co chceme. Čímž se dostáváme do nekonečně kladené relace, protože pokud je za naším chtěním ještě nějaké jiné chtění, musíme se také ptát, zda je za chtěním našeho chtění ještě jiné chtění a tak až donekonečna. A proto tedy svobodu pojímanou pouze ve spojitosti na možnost, nelze klást do přímého vztahu s vůlí. Abychom mohli pojem svobody použít na vůli, musíme na něj nahlížet abstraktněji. *„To se děje, když pojmem svobody myslíme jen absenci veškeré nutnosti."*[83] V tomto smyslu si však zanechává svůj negativní charakter, který mu Schopenhauer přiřkl hned na začátku svého pojednání.[84] Je třeba tedy zjistit, co znamená „nutný", abychom mohli k negativnímu pojmu svobody přidat pojem pozitivní.

Schopenhauer definuje nutné, jako něco „*co vyplývá z nějakého daného dostatečného důvodu."*[85] Z čehož plyne, že pokud je zde dostatečný důvod, musí zde nutně být také daný následek. Což není nic

[80] SCHOPENAUER, Arthur. *O vůli v přírodě.* s. 339.
[81] Tamtéž.
[82] Tamtéž.
[83] Tamtéž, s. 340.
[84] Tamtéž.

jiného, než co říká zákon kauzality, jednoduše, že každý jev má svou příčinu. Zmizí-li nutnost, zmizí také *„určující dostatečný důvod“*.[86]

Antonymem „nutného“ myslíme „nahodilé“ tedy „bez dostatečného důvodu“. V životě člověk vnímá různé situace jako nahodilé celkem běžně. Např. bychom si pomysleli, že je náhoda potkat starého známého po dlouhé době ve velkém davu. To však znamená pouze to, že má přítomnost je ve vztahu k přítomnosti mého známého na stejném místě, ve stejný čas vskutku nahodilá, tedy bez jakýchkoli souvislostí, bezdůvodná. Ale příčina toho, proč vůbec jsem na daném místě, nevymizela, ta zde zůstává pořád. Stejně tak, jako důvod, jež na stejné místo dostal mého známého. Pokud tedy svobodou míníme absenci veškeré nutnosti, stejně jako Schopenhauer, musí být svoboda absolutně nahodilá, bez jakékoli příčiny. Zde se však dostáváme do potíží, protože myslet něco, co nemá žádnou příčinu, žádný počátek, je pro nás velmi obtížné, ne-li nemožné.[87] Schopenhauer podotýká, že samotná podstata našeho poznávání tkví v tom, že se snažíme přijít na to, proč se dané věci dějí, tak jak se dějí, snažíme se vysvětlit jejich původ, jejich příčinu. Ale v případě vůle se máme spokojit s tím, že to, co dělá vůli vůlí, a díky čemuž je člověk tvor svobodný, je její naprostá bezdůvodnost.[88]

„Ani pro tento pojem však nechybí terminus technicus: nazývá se liberum arbitrium indifferentiae… Z postulátu liberi arbitrii indiferentiae je tedy nebližší stanovat jako sebecharakterizující důsledek tohoto pojmu, a proto jako jeho příznak, že pro lidské individuum jím obdařené za daných zcela individuálních a veskrze určitých vnějších okolností jsou možná dvě diametrálně protikladná jednání.“[89] Takto definovanou svobodu vůle se poté Schopenhauer snaží dokázat.

---

[85] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 340.
[86] Tamtéž, s. 341.
[87] THILLY, Frank. *The Freedom of the Will.* s. 400. [online].
[88] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 341.
[89] Tamtéž, s. 342.

4.2 Důkaz svobodné vůle ze sebevědomí

Nejdříve se existenci svobodné vůle Schopenhauer pokouší dokázat prostřednictvím sebevědomí. Obecně si pod pojmem sebevědomí představíme doslova vědomí sebe sama, což je v souladu se Schopenhauerovým pojetím. Dále se však ptá: *„Jak si je člověk bezprostředně vědom své vlastní osoby?“* A odpověď zní: *„Naprosto jako něčeho chtějícího.“*[90] Totiž veškeré naše žádosti, přání, touhy, naděje, lásky, ale také obavy, hněvy, bolesti, strachy, zkrátka veškeré naše emoce, jsou pouhými projevy vůle. Pozitivní emoce představují uspokojení vůle a tedy dosažení našeho chtění, a naopak veškeré negativní emoce jsou důsledky nevyhovění vůle, čili nedosažení našeho chtění. *„To se rozšiřuje i na tělesné, příjemné či bolestivé pocity a všechny nesčetné stupně ležící mezi nimi. Podstata všech těchto afekcí totiž spočívá v tom, že jako to, co je přiměřené nebo odporující vůli, bezprostředně vstupují do sebevědomí.“*[91]

Sebevědomí se tedy bezprostředně zabývá právě vůlí, avšak naše chtění je podmíněno i jinými faktory, objekty kolem nás. Ty leží ve vědomí o jiných věcech a jako předměty našeho chtění je nazýváme motivy. Otázka pak zní, zda je volní akt vyvolán motivem nutně anebo zda má vůle při vstupu motivu do našeho vědomí naprostou svobodu chtít či nechtít.[92]

Naše sebevědomí nám dává důkaz o tom, co chceme a o naší schopnosti jednat v souladu s tím. Běžní lidé a někteří filosofové jsou pak toho názoru, že je tímto důkazem odpověď na otázku po svobodě vůle vyčerpána.[93] Avšak, jak už bylo řečeno dříve, toto tvrzení odkazuje pouze na možnost konání dle naší vůle, což odpovídá onomu populárnímu,

[90] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 343.
[91] Tamtéž, s. 344.
[92] Tamtéž, s. 345.

empirickému pojetí svobody. Nezainteresovaný jedinec by mohl mít dojem, že na základě takového výroku dokládáme, že motiv nevyvolává volní akt nutně a my tedy můžeme chtít i nechtít. Příčinou takového omylu je záměna „přání“ s „chtěním“. *„Přání může být protikladné, ale chtění se týká jen jednoho. A co to je, se sebevědomí zjevuje teprve v činu.“*[94] Volní akt se tedy promítá až v činu, do té doby jsou naše cíle pouhými přáními a jediné, co o nich víme je, že budeme-li chtít, stanou se volním aktem, což se nám však ukáže až daným činem, tedy a posteriori. To, že se každé přání, může stát volním aktem, Schopenhauer nazývá subjektivní možností každého přání. Taková subjektivní možnost je dle Schopenhauera analogická k možnosti kamene vytvořit jiskru, aby se tak ale opravdu stalo, je třeba ještě jiného činitele, např. ocel. A stejně tak je v našem jednání určující až objektivní možnost, kterou bychom tedy mohly srovnat s onou ocelí. Tato objektivní možnost se však nachází v okolním světě, ve vědomí o jiných věcech. Sebevědomí tedy nemá žádné informace o objektivní možnosti a tak nám ani nemůže dát potřebný obraz o svobodě vůle.[95] Pokud se pak ptáme, zda můžeme ve stejný okamžik chtít stejně dvě věci, správná odpověď by, dle Schopenhauera, měla znít: *„Můžeš dělat, co chceš, ale v každém daném okamžiku svého života můžeš chtít jen jedno určité a vůbec ne jiné, než toto jedno.“*[96] Abychom tedy prokázali nebo naopak vyvrátili existenci svobody vůle, musíme se pohybovat v oblasti vědomí o jiných věcech a odkázat se pouze na naše rozumné rozvažování.

4.3 Důkaz svobodné vůle z vědomí o jiných věcech

Již jsme si tedy ukázali, že sebevědomí není kompetentní nástroj k dokázání či popření svobody vůle. Proto je třeba obrátit se jinam, do vědomí o jiných věcech. Hledání odpovědi na naši otázku touto cestou má

[93] JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer.* s. 155.
[94] SCHOEPNHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 348.
[95] Tamtéž.
[96] Tamtéž, s. 353.

svá pozitiva, ale také negativa, jak také Schopenhauer upozorňuje na začátku kapitoly věnované této problematice. Stinná stránka věci je, že pohybujeme-li se čistě ve vědomí o jiných věcech, můžeme vůli pozorovat pouze zprostředkovaně. Schopenhauer píše: *„Zde tedy už nemáme co do činění s vůlí samou, jak je otevřená jen vnitřnímu smyslu, nýbrž s chtějícími, vůlí pohybovanými bytostmi, jež jsou předměty vnějších smyslů.“*[97] Avšak výhodou je, jak dále Schopenhauer zmiňuje, že se můžeme při našem pozorování odkazovat na mnohem účinnější a dokonalejší nástroj, než jen na naše zaujaté, pro naši problematiku nevyhovující sebevědomí, a sice na rozvažování.[98]

Celý vnější svět, jenž teď bude předmětem našeho zájmu, je určován zákonem kauzality, ze kterého plyne, že každá změna, vnímatelná našimi smysly, musí mít svou příčinu a naopak stejně nutně musí mít každá příčina svůj následek. A tak se tedy veškeré dění světa odehrává jako nekonečně kladená relace příčin a po nich nutně následujících účinků. Jinak řečeno, nic se neděje bez důvodu, tedy vše se děje nutně. *„Tímto charakterem nutnosti se zákon kauzality osvědčuje jako tvar věty o důvodu, která je nejobecnější formou celé naší schopnosti poznání.“*[99] Nebýt kauzality, která prostupuje celý svět, děly by se věci zcela nahodile, bez příčiny, beze smyslu a pro nás tedy zcela skrytě, bez šance poznání. Právě proto je nám zákon kauzality dán apriorně, jako obecně platné, neporušitelné pravidlo.

Ačkoli je tedy zákon kauzality obecně platné, apriorně dané pravidlo, týkající se bez výjimky všech objektů vnějšího světa, dle Schopenahauera si můžeme povšimnout, že se způsob uplatnění tohoto pravidla modifikuje na základně diferenciace daných objektů. Pak můžeme stejně tak, jako dělíme objekty na anorganické a organické, a ty pak dále na rostliny a živočichy, také dělit „tři formy změn, které navazující

[97] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. s. 355.
[98] Tamtéž.
[99] Tamtéž, s. 356.

kauzalitu“ na příčinu, jež odpovídá anorganickým tělesům, podráždění vztahující se na rostliny a motivaci charakteristickou pro živočichy.[100]

4.3.1 Příčina

„Příčina v nejužším smyslu slova je ta, díky níž nastupují všechny mechanické, fyzikální a chemické změny předmětů zkušenosti.“[101] Jako taková je podřízena třetímu Newtonovu zákonu „rovnosti akce a reakce“, a stejně tak druhému, který říká, že *„stupeň účinku je vždy úměrný stupni příčiny“*[102], avšak nesmíme zapomínat na to, upozorňuje dále Schopenhauer, že samotný účinek tohoto zákona se může lišit od viditelného jevu. Takové příčiny tedy navozují všechny přechody anorganických, tj. neživých těles a my jsme na základě jejich kognice a predikce schopni sledovat veškeré změny anorganického světa.[103]

4.3.2 Podráždění

„Druhým druhem příčin je podráždění, tj. příčina, která za prvé sama netrpí žádnou reakcí na svou akci, a za druhé mezi její intenzitou a intenzitou účinku není vůbec žádná stejnoměrnost.“[104] V tomto případě tedy nelze odvodit sílu účinku na základě síly příčiny. Schopenhauer toto tvrzení dokládá na příkladu s účinkem tepla či vápna přidaného do půdy na život rostliny. Je známo, že obě skutečnosti mají pro rostliny blahodárný účinek, avšak zvýšíme-li teplotu či množství vápna v půdě přes adekvátní hranici, nastane účinek zcela opačný, a to smrt rostliny. Tento typ příčinnosti je, jak už bylo řečeno, charakteristický pro rostliny, avšak týká se i živočichů, včetně lidí. Veškeré naše fyziologické procesy totiž probíhají pouze na základě podráždění, a stejně jako u rostlin, ani zde není mezi příčinou a následkem přímo úměrný vztah.

---

[100] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 357.
[101] Tamtéž, s. 358.
[102] Tamtéž.

4.3.3 Motiv

Třetím druhem příčin, příznačným pro živočichy, je motivace, *„[…] tj. kauzalita procházející poznáním.“*[105] Na rozdíl od příčinnosti rostlin se nejedná o pouhé pasivní čekání na podráždění, ale je třeba vlastní iniciativy, aktivity k dosažení námi stanovených cílů. Živočichové obecně, tedy i včetně lidí, mají určité potřeby, k jejichž dosažení je zapotřebí mimo jiné také poznání objektů daných potřeb. Např. k dokončení bakalářského studia, nestačí pouze pasivně vyčkávat, až se tak stane, ale je zapotřebí nejprve poznat veškeré podmínky dokončení a následně si díky představivosti utříbit, co vše je pro to tedy třeba udělat, stejně tak jako to, co pro mě dosažení mnou stanoveného cíle znamená, a to je právě motivace. *„Jakkoli schopnost představ, tedy vědomí je v řadě živočichů nekonečná, přece se jí v každém vyskytuje tolik, aby mu představila motiv a podnítila jeho pohyb.“*[106] Tuto vnitřní hybnou sílu, která je podnícena motivem pak Schopenhauer nazývá právě vůlí.

I přes to, že je motivace charakteristická pro veškeré živočichy, jistě všichni cítíme, že je rozdíl mezi zvířecím chováním a naším jednáním, a tento rozdíl je dán rozumem. *„To, označované slovem rozum, spočívá v tom, že člověk není jako zvíře schopen pouze názorného chápání vnějšího světa, ale může z něj abstrahovat obecné pojmy.“*[107] Jinak řečeno se tedy díky rozumu můžeme vymanit z přítomnosti a do procesu našeho rozhodování zahrnout také faktory, které nám nejsou dány pouze bezprostředně, teď a tady. Rozum nám umožňuje veškeré názorné poznání světa převést na pojmy, díky čemuž můžeme myslet, a tím se např. poučit minulostí, či v našem rozhodování zohlednit budoucnost.[108] Zvířata jsou ale naopak odkázána pouze a jedině na názorné poznání

[103] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 358.
[104] Tamtéž.
[105] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 359.
[106] Tamtéž, s. 360.
[107] Tamtéž, s. 361.
[108] Tamtéž.

světa, jejich motivace je striktně spojena s přítomností, a tak je tedy vlivná oblast jeho motivů, stejně jako výběr, mnohem užší než u člověka.[109]

Dále Schopenhauer pokračuje: *„Prostřednictvím své schopnosti myslet si může člověk v libovolném pořadí, střídavě a opakovaně zpřítomňovat motivy, u nichž cítí vliv na vůli, aby je vůli připomínal, což se nazývá rozvažováním.“*[110] Díky této schopnosti má člověk daleko větší výběr, čímž je osvobozen od pouhých názorně přítomných objektů a může se vymezovat pouze myšlením, což pak méně zainteresovaní lidé pokládají za svobodu vůle. Tato svoboda je však dle Schopenhauera pouze relativní a komparativní, to znamená pouze „ve vztahu k názorně přítomnému“ a jen „ve srovnání se svobodou zvířat“.[111] Ačkoli se totiž člověk může ve svém rozhodování odkazovat pouze na své myšlení, a tím se osvobodit od působení přítomnosti, kauzalita motivů, kterými je naše jednání podmíněno, zůstává pořád a s ní také nutnost našeho jednání.[112]

4.3.4 Charakter

Na základě Schopenhauerovi argumentace jsme si tedy potvrdili, že je naše jednání determinováno motivy. Schopenhauer však dále pokračuje, že motivy nejsou to jediné, co hraje roli v procesu rozhodování. Kdyby tomu tak bylo, musel by stejný motiv vždy vyvolat u kohokoli stejný následek, což se neděje a naše každodenní zkušenost to jen potvrzuje. Např. si představme dva jedince, kteří si všimnou, že jim nejspíš ujede autobus, přičemž jeden se bez rozmyslu rozeběhne, doufajíc, že autobus stihne, zatímco druhý se ani nenamáhá. Motiv, to objektivní, ten fakt „ujíždí mi autobus“, je stejný, ale jeho účinnost na různá individua už nikoli. Musí zde být tedy ještě jiný faktor ovlivňující naše jednání, přesněji

[109] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 362.
[110] Tamtéž.
[111] Tamtéž, s. 363.
[112] Tamtéž.

pak působení motivů na naši vůli, a tím je, dle Schopenhauera, charakter.[113]

Charakter je pak, pokračuje Schopenhauer: *„[…] speciálně a individuálně určená povaha vůle, díky níž je její reakce na stejné motivy v každém člověku jiná […]“*[114] Podobnou roli hrají přírodní sily v účinnosti příčin na anorganická tělesa. Schopenhauer píše: *„Přírodní síla nepodléhá žádnému vysvětlení, nýbrž je principem veškerého vysvětlení. Právě tak nepodléhá žádné kauzalitě, nýbrž je právě tím, co každé příčině propůjčuje kauzalitu, tj. schopnost působit.“*[115] Jinak řečeno jsou to tedy přírodní síly, které určují podmínky, za kterých příčiny vyvolají určitý následek. Schopenhauer uvádí jako příklad náraz, který je v daný okamžik příčinou, avšak konkrétní účinek, jenž takový náraz může vyvolat, už je určen přírodními silami, jako je třeba tvrdost, pevnost, setrvačnost atd. Na základě těchto sil, může náraz tělesa A do tělesa B vyvolat pohyb tělesa B, poškození tělesa B, zároveň ale také poškození tělesa A, zastavení tělesa A, a plno dalších možností.[116]

Takový charakter, o kterém Schopenhauer hovoří, je pak dle něj individuální, empirický, konstantní a vrozený. Individuální je proto, že je u každého jedince jiný. Samozřejmě základní charakterové vlastnosti druhu najdeme v každém z nás, avšak v různé kombinaci a modifikaci. Naopak zvířatům náleží jen charakter druhový a pouze u těch nejinteligentnějších zvířat mohou být i náznaky charakteru individuálního.[117] A právě proto, že charakter každého z nás je ojedinělý, nestačí k predikci činů znát pouze motiv, ale je nutné rozumět také charakteru individua.[118]

[113] MANN, Thomas. *Schopenhauer.* s. 74.
[114] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. s. 373.
[115] Tamtéž, s. 372.
[116] Tamtéž.
[117] Tamtéž, s. 373.
[118] Tamtéž, s. 374.

Dále je dle Schopenhauera náš charakter empirický. *„Poznáváme jej jedině ze zkušenosti, nejen u druhých, ale i u sebe sama.“*[119] I nám samotným se náš charakter ukazuje až a posteriori, činem, do té doby nám zůstává skryt stejně jako charakter ostatních. Naše sebepoznání tedy roste přímo úměrně s nárůstem zkušeností, které získáváme. Díky nim jsme schopni odkrýt veškeré naše ctnosti i neřesti a na základě toho odvodit, jak bychom v dané situaci jednali.[120] Zamyslíme-li se sami nad sebou, je třeba uznat, že v situacích, které jsme doposud nezažili, a jako takové jsou nám zcela neznámé, nejsme schopni s určitostí předpovědět naše jednání, můžeme se pouze domnívat, jak by daná skutečnost probíhala, což právě dokládá onu empirickou povahu charakteru. Dále Schopenhauer píše, že „*přesná znalost vlastního empirického charakteru dává člověku to, co nazývá získaným charakterem.“*[121] Člověk s takovým charakterem se „zná“, je si vědom všem svých dobrých, ale i těch špatných vlastností, ví v čem si důvěřovat, kde našlapovat opatrně a proto ho jeho jednání, pokud se tedy nemýlí v úsudku, nemůže jaksi překvapit. Už se svému charakteru nemusí přizpůsobovat, ale je s ním sžit.[122]

Krom těchto atributů, charakteru náleží též konstantnost, pokračuje Schopenhauer. To tedy znamená, že za zcela stejných okolností, k nimž ale patří také adekvátní poznání situace, budeme jednat vždy stejně. A právě proto, jak uvádí Schopenhauer, když nás někdo zklame, neřekneme: „Jeho charakter se změnil,“ ale spíše: „Zmýlil jsem se v něm.“[123] Někdo by však mohl namítat, že je nespočet příkladů, kdy člověk ve stejné situaci jednal dvěma různými způsoby. To však nepopírá konstantnost charakteru. Není to totiž charakter, co se změnilo, ale poznání, které nám rozšířilo obzor a odkrylo tak fakt, že prostředky, kterých jsme v minulosti užili k dosažení našich cílů, nebyly natolik správné a žádoucí, jak bychom si představovali. Pak jsme schopni jednat

[119] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 374.
[120] Tamtéž.
[121] Tamtéž, s. 375.
[122] Tamtéž.

ve stejné situaci odlišným způsobem, přičemž se mění pouze prostředky, nikoli náš cíl.[124]

V poslední řadě je náš charakter, podle Schopenhauera, také vrozený. Je nám tedy dán od přírody a jeho projevy jsou viditelné již u dětí v raném věku. Jak jinak by bylo možné vysvětlit charakterovou odlišnost u lidí, kteří vyrůstali v totožných podmínkách, se stejnou výchovou? S ohledem na tento příklad je tedy jasné, že náš charakter není něco, co se utváří až během života a je tak determinováno vnějšími, okolními faktory, ale naopak je to něco s čím se rodíme, co je neměnné a již od počátku jasně dané.[125]

Z výše uvedeného tedy plyne závěr, že *„každé jednání člověka je produktem dvou faktorů: jeho charakteru a motivu.“*[126] Motiv je to, dle Schopenhauera, co pudí naši vůli k činnosti, zatímco náš charakter určuje způsob, jakým bude motiv na naši podstatu působit. Náš individuální, empirický charakter je to, co vkládá do našeho jednání onu subjektivitu, co způsobuje diferenciaci jednání různých jedinců a na základě čehož pak nabýváme dojmu, že činíme vždy jen to „co chceme“ a nic jiného, a proto jsme svobodní. Avšak to, že je naše jednání podmíněno také něčím subjektivním, nám vlastním, ještě nemusí nutně přitakávat svobodě vůle. Stále se totiž působení motivů na naši vůli děje zcela nutně. Náš charakter není schopen sám vyvolat určité jednání a naopak za přítomnosti odpovídajících motivu není schopen se danému jednání vyhnout. Nezbytnost našich činů je tedy stále přítomna, ať už je podmíněna nutností, která na základě kauzálního zákona prostupuje veškeré příčiny, tedy i motivy, či povahou našeho empirického charakteru, který je jako takový vrozený a konstantní, tedy od počátku nutně daný.[127]

---

[123] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 375.
[124] Tamtéž, s. 376.
[125] Tamtéž, s. 377.
[126] Tamtéž, s. 411.
[127] Tamtéž.

Jak tedy skloubit determinismus, který difunduje veškeré dění světa, a svobodu vůle, čili její absolutní nahodilost? Při hledání odpovědi na tuto otázku se Schopenhauer odkazuje na Kanta a jeho rozdělení charakteru na empirický a inteligibilní.[128] Takové rozdělení pak odpovídá celé základní koncepci Kantovy filosofie, tzv. transcendentálnímu idealismu, dle něhož *„nepoznáme věci takové, jaké jsou o sobě, nýbrž jak se nám následkem stavu našich smyslových orgánů jeví, takže musíme zásadně rozlišovat mezi „věcmi o sobě“ a jevy“.“*[129] Podobně je to tedy také s empirickým a inteligibilním charakterem. Empirický charakter zjevující se až činem, a posteriori, je jako každý jiný objekt ve světě pouze jevem, a jako takový je podmíněn a priori daným formám našeho poznání, tedy kauzalitou, časem a prostorem, a jim náležícím zákonům. Naopak inteligibilní charakter je to, co můžeme považovat za „věc o sobě“, tedy něco, co se vymezuje veškerému časoprostoru stejně jako jakékoli kauzalitě. Tím se pro nás inteligibilní charakter stává jakousi naší pravou, trvalou a neměnnou podstatou, vůlí jako „věcí o sobě“, a pouze takto určené vůli, můžeme přiřknout atribut absolutní nahodilosti, tedy svobody.[130]

Vůle tedy, dle Schopenhauera, je svobodná, ale pouze jako „věc o sobě“. Svobodu pak nelze hledat v oblasti *operari,* jak tomu doposud bylo, naopak se musí nacházet ve sféře *esse*. *„Všechno záleží na tom, čím někdo je. Co dělá, z toho plyne jako nutný závěr.“*[131] Náš neodbytný pocit, že veškeré naše jednání vychází z nás samých, že jsme my jeho strůjci a původci, a sním přicházející pocit odpovědnosti, za naše činy, tedy není klamný. Stejně tak jako není chybný závěr naší rozumové úvahy a to sice, že se naše jednání děje nutně. Takto pojímaná svoboda se nám může jevit pouze jako zneužití naši prvotní ideji svobody jakožto možného predikátu činů. Hlavně proto, že si ji uvědomujeme až skrze činy a stejně

[128] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 411.
[129] ABENDROTH, Walter. *Schopenhauer*. s. 38.
[130] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. s. 412.
[131] Tamtéž, s. 413.

tak se i odpovědnost, která jde se svobodou ruku v ruce, referuje na činy, nikoli na existenci.[132] Schopenhauer však pokračuje: *„Člověk dělá vždy jen to, co chce, a koná to nutně. To však spočívá na tom, že už je, co che. Neboť z toho, co je, nutně vyplývá vše, co pokaždé koná.“*[133] Koherence svobody a činů tudíž zůstává stále přirozená a pochopitelná, avšak dokazování existence svobody je možné až ve spojitosti s bytím.

Schopenhauerovým pojednáním tedy není existence svobody vůle popřena, pouze je přesunuta do jiné sféry, která nám v důsledku absence jakýchkoli forem našeho poznání zůstane vždy aspoň zčásti zahalena, a sice do oblasti transcendentální.[134] Pouze s takto pojímanou svobodou, tedy se svobodou transcendentální, je slučitelná „přísná empirická nutnost jednání“, determinismus.[135]

5 MÁME SVOBODNOU VŮLI?

Již jsme si tedy položili argumenty potvrzující existenci svobodné vůle a také argumenty popírající svobodu vůle, tedy alespoň v oblasti, ve které ji běžně míníme, a sice ve sféře jednání. Najednou se otázka svobody jeví jako velmi komplikovaná problematika, která s sebou přináší nepřeberné množství „protimluvy a antinomie“, jak píše také Hannah Arendtová na začátku svého pojednání.[136] Běžně se pokládáme za svobodné jedince, kteří jednají pouze dle svého uvážení a rozhodnutí, snažíme-li se však dokázat svobodu vůle formou logického rozvažování, dostáváme se do úskalí. Vše ve světě je totiž podřízeno kauzalitě, jak jsme si řekli již v kapitole věnované Schopenhauerovi, to znamená, že vše musí mít svou příčinu a to včetně našich činů. Také ve všech oblastech vědeckého a teoretického usuzování, píše Arendtová, vycházíme z předpokladu, že *„naše vlastní životy jsou, vzato v důsledku, podrobeny*

[132] HARMS, Fridrich. Morgen, Ella S. *Arthur Schopenhauer´s philosophy.* s. 127. [online].
[133] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě.* s. 413.
[134] Tamtéž, s. 414.
[135] Tamtéž, s. 412.
[136] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností.* s. 129.

kauzalitě.“[137] Zda se tedy, že svoboda vůle ve světě tak, jak ho vnímáme, nemá místo. Jako první nastínil řešení tohoto problému Kant, když začal rozlišovat mezi „jevem“, náležícím v empirickém světě, a „věcí o sobě“, která se týká námi nepoznatelného světa a to světa transcendentálního.[138] Stejně tak, jak se můžeme dočíst u Arendtové, *„[…] rozlišoval mezi "čistým" neboli teoretickým rozumem a "praktickým" rozumem, jehož centrem je svobodná vůle; přitom však je důležité mít na mysli, že ten, kdo jedná podle svobodné vůle a koho si nelze odmyslet, se ve fenomenálním světě nikdy neobjevuje, a to ani ve vnějším světě našich pěti smyslů, ani v oblasti smyslu vnitřního, jímž já vnímá samo sebe.“*[139]

Naopak podíváme-li se do oblastí, které se týkají spíše praktické roviny, jako je politika, právo či morálka, zjistíme, že zde je idea svobody vůle jakýmsi základním „stavebním kamenem“, bez něhož by se žádná z nich neobešla.[140] Je totiž nesmyslné soudit vrahy a zloděje bez předpokladu, že mají svobodu volby a tak se mohou rozhodnout, zda daný čin spáchají či nikoli. Stejně tak je zbytečné zavádět morální pravidla. K čemu dětem vštěpovat, co je správné a co špatné, když si beztak nemůžeme svobodně zvolit jakou „cestou“ se vydáme, a naše jednání se tedy děje s takovou nutností s jakou kámen po vyhození padá na zem? A nebyly by veškeré politické volby, ostatně jako jakékoli volby, bezvýznamné, pokud bychom připustili absenci svobody vůle a tedy i volby samotné?

Jediným východiskem této problematiky je tedy nejspíše konvence, jak se říká: „shodnout se, že se neshodneme“. Onu kontradikci mezi tím, co nám říká rozum a mezi naší každodenní zkušeností, nelze odstranit, lze ji pouze jaksi obejít formou Kantova či Schopenhauerova učení, kdy je svoboda vůle posunuta do jiné, transcendentální roviny, která je oproštěna jak od kauzality, tak i od času a prostoru, díky čemuž je zde

[137] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností.* s. 129.
[138] SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa I.* s. 330.
[139] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností.* s. 130.

absolutní svoboda možná. Toto řešení je však řešením pouze filosofickým a nemá moc praktický přínos. Totiž přesunutí svobody do oblasti, která je pro člověka nepoznatelná a tak tedy i v podstatě nemyslitelná, nemá z praktického hlediska veliký význam, hlavně kvůli faktu, že příčinnost našeho jednání se tím neredukovala. Jak píše Arendtová hned na začátku svého díla: *„[…] koncipovat svobodu či její protiklad je stejně nemožné jako představit si hranatý kruh.“*[141] Na závěr je však nutno ještě dodat, že v běžném životě platí konvencí vytvořený axiom, že se každý rozhoduje pouze ze svévole, a tak je tedy bytostí svobodně jednající, to se však pokládá za dané právě a pouze kvůli praktickým účelům, jak bylo nastíněno již výše.

6 ZÁVĚR

Cílem práce bylo pokusit se podat jakýsi ucelený vhled do celé problematiky svobody vůle, a na základě získaných poznatků, a odpovědí na otázky podobného typu, který jsme nastínili již v úvodu, vyvodit určitý závěr o tom, zda tedy máme svobodnou vůli, či nikoli; a pak také samotné přiblížení Schopenhauerova pojetí svobody vůle.

První kapitola, ve které jsme čerpali hlavně z díla Hanny Arendtové, byla věnována otázce, co je to vlastně svobodná vůle. Dozvěděli jsme se, že pro Arendtovou je svoboda „schopnost jednat“, „počínat něco nového“, schopnost, bez které by lidský život ztratil jakýkoli hlubší smysl a jednalo by se pouze o „čekání na smrt“. Také jsme se dočetli, že Arendtová dělí svobodu na veřejnou, politickou a vnitřní, která je ekvivalentní se svobodnou vůlí. A nakonec, že první, kdo se začal zabývat svobodu v druhém slova smyslu, byl právě Augustin.

Přesně proto byla druhá kapitola věnována právě jemu. Pro Sv. Augustina byla idea svobodné vůle důležitým předpokladem jeho víry. Bez ní by Boží soud ztrácel jakýkoli smysl a s ním také dodržování

[140] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností.* s. 129.

přikázání a jakýkoli kajícný život. Ačkoli by se mohlo zdát, že svobodná vůle je neslučitelná s určitými atributy Boha, jako je jeho všemohoucnost, či dobrota, Augustin vyvrací veškeré nesrovnalosti a argumentuje ve prospěch jejich kompatibility. Je však důležité mít na vědomí, že dle Augustinovy teorie, v procesu jednání není zahrnuta pouze naše vůle, pokud se budeme věnovat pouze konání dobra, je zde potřeba také Boží milosti, která člověka přivede na správnou „cestu" a následně i neustálá přítomnost takové milosti, jež naši vůli posiluje a činí ji tak dobrou. Avšak i když Augustin potvrzuje existenci svobodné vůle, musíme mít na paměti, že v jeho učení má nejdůležitější postavení Bůh, od kterého se pak vše odvíjí.

Druhá kapitola je pak věnovaná Arthuru Schopenhauerovi, který svobodu tak, jak ji běžně vnímáme, tedy v souvislosti s jednáním, nepřipouští. K takovému závěru dochází hlavně kvůli nesnázím, do kterých se dostává, když se snaží odpovědět na otázku, zda je i naše chtění svobodné. Běžné pojetí svobody se totiž, dle Schopenhauera, vztahuje pouze k možnosti a jediné o čem vypovídá je, že pokud nám v tom nic nebrání, „můžeme dělat, co chceme", tím se však odpověď na otázku po svobodě vůle nevyčerpává. Jelikož si pak Schopenhauer samozřejmě uvědomuje potřebu ideji svobodné vůle, hlavně ve spojitosti s morálkou, přesouvá svobodu z oblasti „operari", čili z oblasti jednání, z empirického světa, do oblasti „esse", oblasti bytí, tedy do transcendentální oblasti. Pouze tak je možné sloučit kauzalitu, která prostupuje veškerý fenomenální svět a svobodu vůle, jinak řečeno její absolutní nahodilost. Schopenhauerův závěr je tedy takový, jak bylo zmíněno již výše, že *„člověk dělá vždy jen to, co chce, a koná to nutně. To však spočívá na tom, že už je, co chce. Neboť z toho, co je, nutně vyplývá vše, co pokaždé koná."*[142]

[141] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností.* s. 129.
[142] SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce.* s. 413.

V poslední kapitole jsem se pak snažila, na základě argumentace opřené opět o dílo H. Arendtové, podat jakýsi závěr z oněch poznatků, které jsme postupně získali. Avšak dát jakýsi obecně platný, nezpochybnitelný závěr o tom, zda svoboda vůle existuje, či nikoli, není možné, a to právě z toho důvodu, že celá problematika s sebou přináší přehršel protimluv, paradoxů a antinomií. Nezbývá tedy nic jiného, než se smířit s neustálou rozepří našeho rozumového rozvažování, které nám na základě kauzality, prostupující celý svět, „radí“, že svoboda vůle, tedy i jednání, není možná, a naší každodenní zkušenosti, ze které naopak vyplývá, že naše jednání vyplývá pouze z nás samých. Jinak řečeno je nutné připustit neustálou antinomii mezi „praktickou svobodou“ a „teoretickou nesvobodou“. Totiž ani jedno z těchto tvrzení nelze zcela popřít, a právě proto jsou ve svých oblastech pokládány za axiomy. [143]

Co se týče mého pohledu na věc, není to tak dlouho, co jsem došla k podobnému závěru jako Schopenhauer, a sice že svoboda vůle, tedy i jednání není možná, a to hlavně z toho důvodu, že vše, co se v mém životě odehrává, a tak i ovlivňuje mé rozhodování, souvisí naprosto se vším. Vždyť přeci každá sekunda, ovlivňuje následující chod věcí a rozhodně není v mé moci, abych měla pod kontrolou každou vteřinu mého života. Proto si myslím, že život je pouhý sled příčin a jim odpovídajícím následkům, zároveň jsem si však vědoma praktické nutnosti ideji svobody vůle. Kdybychom se v jeden okamžik hromadně shodli na tom, že svobodnou vůli nemáme, mohli bychom v tu ránu zrušit veškerý právní systém a s ním i soudnictví, stejně tak celou politiku a morální hodnoty, svět takový, jaký ho známe, by přestal existovat a my bychom se stali pouhými pasivními diváky vlastního života, což je pro mě, a myslím, že i pro mnohé z vás, nepředstavitelné. Proto se mi zalíbila Schopenhauerova koncepce, která svobodu posouvá do jiné oblasti a tím umožňuje skloubit determinismus s představou lidstva, jako svobodného druhu.

[143] ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností.* s. 130.

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

1. ABENDROTH, Walter. *Schopenhauer.* Olomouc: VOTOBIA, 1995. 160 s. ISBN 80-85885-34-4.

2. ARENDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. 262 s. ISBN 80-85959-92-5.

3. AUGUSTIN. *O milosti a svobodném rozhodování: Odpověď Simplicianovi*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2000. 137. s. ISBN 80-85929-41-4.

4. AUGUSTINUS, Aurelius. *ŘÍMAN. ČLOVĚK. SVĚTEC.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. 352 s. ISBN 80-7021-305-1.

5. AUGUSTIN. *Vyznání*. V Kalichu 6. vyd. Praha: Kalich, 2012. 565 s. ISBN 978-80-7017-165-3.

6. ERASMUS ROTTERDAMSKÝ, Desiderius. *O svobodné vůli: De libero arbitrio*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. 277 s. ISBN 80-7298-186-2.

7. JACQUETTE, Dale. *The philosophy of Schopenhauer.* 1. Vyd. Chesham: Acumen, 2005. 320 s. ISBN 1-84465-008-1.

8. JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer.* 1. Vyd. New York: Cambridge University Press, 1999. 494 s. ISBN 978-0-521-62106-9.

9. HARMS, Fridrich. MORGEN, Ella S. *Arthur Schopenhauer´s philosophy.* The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 9, No. 2 (April, 1875), pp. 113-138 [online]. Dostupné z: http://www.jstor.org/stable/25665914.

10. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 384 s. ISBN 80-7298-172-2.

11. KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: kapitoly z mezilidské etiky*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. 216 s. ISBN 80-86429-35-0.

13. MENDESLON, Michael. *Saint Augustine*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.) [online]. Dostupné z: http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/augustine/.

14. MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *O duchu zákonů*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2003. 365 s. ISBN 80-86473-30-9.

15. NEJESCHLEBA, Tomáš. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. 240 s. ISBN 978-80-7325-331-8.

16. Ottův slovník naučný- 26. Praha: Ladislav Horáček- Paseka, 2002. 1088 s. ISBN 80-7185-440-9.

17. SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Filosofické zkoumání svobody*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2010. 239 s. ISBN 978-80-7298-415-2.

18. SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Vyd. 1. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1998. 432 s. ISBN 80-901916-4-9.

19. SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2007. 599 s. ISBN 978-80-200-1547-1.

20. SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. 5., rozš. vyd., (Ve Vyšehradu 3.). Praha: Vyšehrad, 2007. 411 s. ISBN 978-80-7021-884-6.

21. STUMP, Eleonore a Norman KRETZMANN (eds.). *The Cambridge companion to Augustine*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-65985-6.

22. THILLY, Frank. *The Freedom of the Will.* The Philosophical Review, Vol. 3, No. 4 (Jul., 1894), pp. 385-411 [online]. Dostupné z: http://www.jstor.org/stable/2175903.

23. *7. výroční přednáška k poctě J.L. Fischera*. Vyd. 1. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001. 28 s. ISBN 80-244-0335-8.

8 RESUMÉ

This bachelor thesis is concerned about questions of a free will. In the beginning is important to define what a freedom actually is. This is the reason why is the first chapter dedicated to this topic, which is referring to a book of Hannah Arendt called Between Past and Future. Hannah Arendt is distinguishing between external – political freedom and internal freedom, which she identifies with a free will. The first person who started to think about freedom in a sense of a free will was St. Augustine. The whole second chapter is dedicated to him. Existence of a free will is crucial for St. Augustine´s faith, without it the God´s trial and repentant life will have no sense. St. Augustine admits existence of a free will but God´s glory is also an important aspect. Without God´s glory there will be no “right way” which can be reached by men. Men´s will was disgraced by

the first sin and that is why it tends to the evil. Next chapter is dedicated to Arthur Schopenhauer. He denies free will in a sense of a free acting. According to him, the whole world is conditioned by causality and so our acting must have a certain cause, so it can´t be free. That is why he transfers it to the transcendental area and this is what enables uniting determinism and free will.

From findings which we gained it should be noted that problem of a free will brings a lot of paradoxes. The contrary between what is told to us by rational deliberation (that everything has its own cause) and our everyday experience (that we acting of our free will) is undeniable. But for practical reasons the proposition that we have a free will is taken as an axiom.