

MEDITERRANEA

Sborník
k padesátinám
Zdeňka
Kratochvíla

Vydali
Matyáš Havrda
Radek Chlup
Tomáš Vítek

Praha
2002

OBSAH

Předmluva / 7

1. Hérakleitos – frg. D-K 22 B 14 / 9
Tomáš Víték

2. Démokritovo učení o atomové duši / 41
Hynek Bartoš

3. Aristotelova mimetická katharsis / 70
Vladimír Mikeš Jr.

4. Antická pojetí svobodné volby / 111
Radek Chlup

5. Hledání věčného tvaru
Výklad zlomku z Valentinovy homilie / 136
Matyáš Havrda

6. Děkovná modlitba z traktátu *Asclepius* / 154
Zuzana Vlčková – Miroslav Zvelebil

7. Plótínova kritika Aristotelova pojetí času / 168
Aleš Novák

8. Platonská a mysterijní dikce Pseudo-Dionysia Areopagity / 185
Jaroslav Rytíř

9. Kratochvilné zamyšlení nad dvojí tváří šíleného filosofa / 214
Hynek Bartoš

Ediční poznámka / 221

ANTICKÁ POJETÍ SVOBODNÉ VOLBY

RADEK CHLUP

Lidské rozhodování bylo oblíbeným tématem řeckých filosofických diskusí. Jeho existenci nepopíral prakticky žádný antický myslitel, ve skutečnosti se však pro něj v antice podařilo nalézt jen velmi malý prostor. Na následujících stranách se pokusím stručně charakterizovat stoický, aristotelský a platónský přístup k této otázce, přičemž se budu snažit předvést, že až do určité fáze byly problém *rozhodování* a problém *svobody* striktně odděleny a ačkoli se v pozdní antice oba začínají sbližovat, pouze novoplatonikům se podařilo do svého modelu skutečnosti jakousi svobodu rozhodování koherentně začlenit. Přesto má i v jejich pojetí tato svoboda pouze omezený rozsah, nebo• se netýká volby mezi libovolnými rovnocennými možnostmi, nýbrž výhradně volby mezi dobrem a zlem.

I.

Problémem lidského rozhodování se v *Etice Nikomachově* III 1–5 zabývá již Aristotelés a právě u něj se poprvé objevují některé základní pojmy, které budou ve filosofických diskusích figurovat až do konce antiky, zejména pak pojem „volby“ (προαίρεσις) a toho, co je „v naší moci“ (ἐφ' ἡμῖν). V naší moci je podle Aristotela to, co podléhá naší volbě, a za co tudíž neseme mravní odpovědnost, nebo• to neděláme automaticky a musíme o tom rozvažovat (III 5). Předmětem našeho rozhodování jsou kontingentní události, které „připouštějí i jinou alternativu“ (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν), a právě proto má smysl o těchto různých alternativách rozvažovat a volit mezi nimi.¹

¹ Viz blíže Filip Karfík, „τὸ ἐφ' ἡμῖν mezi Aristotelem a stoiky“, in *Zprávy Jednoty klasických filologů* XL (1998), str. 49–63.

Na první pohled by se mohlo zdát, že Aristotelés pro člověka postuluje veskrze nezávislou rozhodovací schopnost, která mu umožňuje svobodně volit mezi různými možnostmi. Při detailnějším rozboru však vyvstává řada komplikací. Aristotelés na každém kroku zdůrazňuje lidskou odpovědnost a schopnost volby, jak však uvidíme níže, odpovědné rozhodování samo o sobě ještě nikterak neimplikuje kauzální nepodmíněnost a nedeterminovanost. Aristotelova pozice v této zásadní otázce kauzality je nejasná a je výmluvné, že mezi moderními interprety se často vedou debaty o tom, zda Aristotelés byl či nebyl deterministou.² Problém shrnuje H. H. Joachim, podle něhož Aristotelés pouze zdůrazňuje odpovědnost člověka za vlastní jednání, „nikdy se však neptá, zda je člověk v nějakém smyslu nejzazším původcem svých činů. Aristotelés vysvětluje, že za jednající bytosti – a tedy za ἀρχὴ κινήσεως – můžeme být pokládáni natolik, nakolik při svém jednání uváženě a bez překážek realizujeme svá přání; nerozebírá však, čím jsou tato přání podmíněna – tj. na čem závisí charakter jednajícího člověka a jeho obecné chápání ideálu a cíle, od něž se odvíjí záměr, který se ve svých činech snaží naplnit.“³

Tradičním příkladem, na němž lze Aristotelův přístup ilustrovat, je vztah rozhodování k charakteru člověka. Aristotelés v *EN III 7* vysvětluje, že i zkažený člověk je za své jednání zodpovědný, nebo• nyní už sice jinak jednat nemůže, nese však odpovědnost za to, že se zkažil. Podobá se tak nemocnému člověku, který onemocněl dobrovolně, protože žil neuměřeně a neposlušal rady lékařů, a nyní už s tím nedokáže nic dělat, „podobně jako ten, kdo hodil kamenem, už tento kámen nemůže vzít zpět; ale přesto bylo v jeho moci, že kamenem hodil. A stejně tak nespravedlivý nebo bezuzdný člověk měl na počátku možnost se takovým nestát, a je tudíž takový dobrovolně. Jakmile se však jednou nespravedlivým stal, nemá už možnost takovým nebýt“ (1114a 17–21). Zde se lze ovšem právem ptát, kdy a za jakých okolností člověk vlastně může svůj mravní charakter utvářet, nebo• v každém okamžiku už nějaký charakter má a je jím ovlivněn. Problém se tím musí postupně odsouvat do minulosti, až se dostaneme do dětství, kdy je

² Srov. charakteristiku tohoto sporu u Richarda Sorabjiho, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London: Duckworth, 1980, str. x.

³ Aristotle, *The Nicomachean Ethics. A Commentary by the Late H. H. Joachim*, Oxford University Press, 1966² (1. vyd. 1951), str. 96–7.

možná náš mravní charakter doposud nezformován, ale zároveň je absurdní představa, že by právě dítě mělo mít mravní odpovědnost za celý zbytek života. Pravda je zřejmě taková, že Aristotela podobné problémy netrápí a jde mu výhradně o ukázání toho, že i špatný člověk nese před soudem za své jednání odpovědnost. Jak poznamenává J.-P. Vernant, „Aristotelés se nikdy nepokouší na základě nějakého psychologického rozboru zdůvodnit onu schopnost rozhodování mezi alternativami, která člověku náleží, dokud se jeho dispozice ještě neustálily. ... Aristotelův záměr je v první řadě etický, a stačí mu proto mezi jedincem (se vším, co k němu patří) a jeho charakterem vykázat důvěrný a vzájemný vztah, jenž je základem subjektivní odpovědnosti jednajícího člověka.“⁴

J.-P. Vernant ve svém rozboru ukazuje, že Aristotelovy primární zájmy jsou často spíše legalistické povahy. Jeho tématem není lidská svoboda, nýbrž právní a mravní odpovědnost za vlastní jednání, která je garantována právě tím, že se člověk při svém konání rozmýšlí a rozhoduje. Jak málo souvisí otázka rozhodování s problematikou svobody, můžeme zahlédnout v pozoruhodné pasáži z dvanácté knihy *Metafyziky*, kde jsou různé stupně řádu ve veškerenstvu přirovnávány k uspořádání domácnosti:

Je to jako v domácnosti, kde je svobodným mužům nejméně ze všech dovoleno dělat, cokoli se namane, a všechno nebo alespoň většina věcí je pro ně stanovena, zatímco otroci a zvířata se ke společnému vztahují jen málo a většinou dělají, cokoli se namane.⁵

⁴ J.-P. Vernant, „Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque“, in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, str. 60–1. Vernant na str. 48–61 podává stručný rozbor Aristotelova pojetí rozhodování, přičemž dochází k závěru, že „la notion d'un libre pouvoir de décision reste étrangère à sa pensée, elle n'a pas de place dans sa problématique de l'action responsable.“ Srov. David Ross, *Aristotle*, London: Methuen, 1964¹ (1. vyd. 1923), str. 201: Aristotelův rozbor odpovědnosti v EN 1113b3–1115a3 „is not so much an assertion of free will as a reply to those who would avoid responsibility for wrong actions while taking credit for the good ones. ... On the whole we must say that he shared the plain man's belief in free will but that he did not examine the problem very thoroughly, and did not express himself with perfect consistency.“

⁵ 1075a19–23: ὡς περ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὁ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὁ τι ἔτυχευ.

Je otázkou, nakolik vážně Aristotelés svůj příměr myslí, v každém případě zde však máme doklad toho, že otázka svobody v jeho myšlení není nijak samozřejmě propojena s motivem kontingentního rozhodování mezi různými alternativami. Právě naopak: na úrovni veškerenstva odpovídají „svobodní mužové“ v Aristotelově příměru zcela jistě nebeským tělesům, pro něž je charakteristické právě to, že se vzhledem ke své aitherické povaze pohybují nutně a stále stejně. Svoboda je tak paradoxně předváděna právě na sféře nutnosti, která stojí k oblasti kontingence v ostrém protikladu.

II.

Nová perspektiva se do diskuse o lidském rozhodování dostává v raném helénismu, kdy si filosofové začínají jasně uvědomovat, že otázku odpovědné volby nelze chápat izolovaně od širšího světového kauzálního rámce, do něžž je lidské jednání zasazeno. Od konce 4. stol. př. n. l. se v řecké filosofii v různých formách vyhocuje problém determinismu a jednotliví myslitelé se z něj pokoušejí nalézt rozličná východiska, jakým mělo být například Epikúrovo postulování svévolné „výchyly“ atomů. Na tuto situaci významně reaguje stará Stoa a především pak její nejdůležitější představitel Chrýsippos, jehož zevrubná analýza lidského rozhodování na dlouhou dobu ovlivnila vývoj antického myšlení. Chrýsippos ve svém rozboru vychází z předpokladu, který přijala za své též většina dalších řeckých filosofů, totiž že každý pohyb musí mít nějakou příčinu. Důsledné držení tohoto principu má na problematiku svobodné volby zásadní dopad, jak výstižně ukazuje Plútarchos v *De Stoicorum repugnantii* 1045b–c (SVF II 973):

Někteří filosofové se domnívají, že naše vnitřní popudy osvobodí od tlaku vnějších příčin tím, že ve vůdčí složce naší duše postulují jakýsi přídatný pohyb (ἐπελευστικήν τινα κίνησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατασκευάζουσιν), který se projevuje zejména v případě alternativ, mezi nimiž je těžko rozlišit. Kdykoli totiž člověk musí přijmout jednu ze dvou možností, které jsou si podobné a mají stejnou váhu, přičemž neexistuje žádná příčina, která by nás k jedné z těchto možností přitahovala (nebo• ta se beztak od té druhé nijak neliší), tehdy se podle nich přídatná mohutnost naší duše sama od sebe přikloní k jedné alternativě, a celý spor tak rozetne (ἢ ἐπελευστικὴ δύναμις αὐτῆ τῆς ψυχῆς ἐπικλισιν ἐξ αὐτῆς λαβοῦσα

διέκοψε τὴν ἀπορίαν). Proti tomu Chrysippos namítá, že přirozenost znásilňuje bezpříčinností, a na mnoha místech uvádí jako doklady kostky a váhy a množství dalších věcí, které také nemohou pokaždé dopadnout jinak a nabrat odlišný sklon, aniž by pro to existovala nějaká příčina – to jest, nějaký rozdíl buď v oněch věcech samotných nebo ve vnějších okolnostech. Nebo• žádná bezpříčinnost (τὸ ἀνάιτιον) nebo samovolnost (τὸ αὐτόματον) rozhodně neexistuje, a kde si někteří vymýšlejí pohyby, jež označují jako přidatné, tam se ve skutečnosti vkrádají nezřetelné příčiny, které náš popud bez našeho vědomí nasměrují tam či onam.

Stoická kritika epikúrejců je naprosto zásadní. Chceme-li hovořit o rozhodování, pak toto rozhodování musí být určitým pohybem. To ovšem znamená, že i samo naše rozhodnutí musí mít nějakou příčinu, nebo• podle Chrysippa je nemyslitelné, že by se nějaký pohyb objevil „jen tak“, bez jakéhokoli kauzálního zdůvodnění. I každý rozhodovací pohyb se musí o něco opírat, musí mít nějaký zdroj a důvod, který je třeba zkoumat. Mluvíme-li proto o lidské volbě, nestačí ji pouze naivně postulovat, nýbrž je třeba předvést, na čem se zakládá a jaký je její kauzální kontext. Tímto kontextem mohou být například racionální úvahy, mohou jím být pocity nebo vrozené sklony. V mnoha případech není vůbec v našich silách se skutečných příčin lidských rozhodnutí dopátrat, nicméně i v takovýchto situacích je třeba předpokládat, že všechna rozhodnutí nějaké důvody mají. Bezdůvodně se pohybují pouze epikúrovské atomy, kterým se z tohoto důvodu všichni ostatní řeční filosofové vysmívají.

Chrysippos dospěl důslednou analýzou příčinnosti k závěru, že všechny kauzální faktory ve světě musí být vpsledku navzájem propojeny a musí tvořit jednu provázanou soustavu příčin, v níž každý pohyb dokonale vyplývá ze všech ostatních.⁶ Tato důmyslná kauzální

⁶ Srov. SVF II 945 z Alexandra, *De fato* 22: „Tvrdí, že jelikož je náš Kosmos jeden a objímá v sobě vše, co je, jsa spravován živoucí, rozumnou a inteligentní přirozeností, vykonává nad vším věčnou správu, která postupuje podle určité návaznosti a řádu (διοίκησιν αἰδίων κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προϊούσαν). Dřívější události se tak stávají příčinou všeho, co se stane později a takovýmto způsobem je spolu všechno navzájem provázáno a ve světě nemůže nastat nic, z čeho by bezpodmínečně nevyplývalo něco dalšího a nebylo to s tím předchozím kauzálně propojeno. ... V Kosmu totiž nemůže nic vznikat ani existovat bez příčiny, nebo• v něm není nic, co by bylo nezávislé na všech předchozích událostech a co by od

provázanost tvoří božský řád skutečnosti a je identická s osudem, který Chrysippos definuje jako „jakýsi společný přirozený řád všech věcí, v jehož rámci jedny události vyplývají z druhých a jdou spolu ruku v ruce, přičemž tuto vzájemnou provázanost nelze změnit“.⁷ Takováto koncepce vede k deterministickému pojetí lidského rozhodování, v němž je výsledek každé naší volby předem dán souhrou nejrozličnějších kauzálních faktorů, které se na našem rozhodování podílejí. Díky tomu nepřichází do úvahy, aby se týž člověk za týchž okolností rozhodl dvakrát jinak. Pokud by se tak stalo, nemělo by jeho rozhodnutí jasné kauzální zasazení a svět by se rozpadl v chaos.

Nepříjemným etickým důsledkům takovéto pozice se Chrysippos vyhýbá poukazem na naprostou přirozenost a nenásilnost takto chápané kauzality. Pokud se v nějaké situaci rozhodujeme, pak nás nikdo nenutí se rozhodnout jinak, než my sami chceme. Naopak: naše rozhodnutí zcela přirozeně vyplývá z naší povahy a z našeho duševního stavu a v tomto smyslu je pak „v naší moci“ (ἐφ' ἡμῖν), nebo se nenuceně odehrává „naším prostřednictvím“ (δι' ἡμῶν).⁸ Že je naším duševním stavem zároveň determinováno a nemůže se odehrát jinak, není podstatné. Podstatné je, že rozhodovacím procesem musíme projít tak jako tak a že rozhodnutí za nás nevykoná žádná vnější síla, nýbrž se k němu musíme dobrat sami dle svých nejlepších schopností. Předem daný je jeho výsledek pouze z božské perspektivy; z našeho hlediska je výsledek neznámý a musíme k němu vlastním duševním úsilím dospět.

Na stoickém přístupu je dobře vidět, že rozhodování zde nijak nesouvisí s čímkoli, co by dnešní čtenář mohl označit jako „svobodu“. Rozhodování tu stejně jako u Aristotela souvisí především s mravní

nich bylo odděleno. ... Příčin je pak podle nich vícero druhů, nicméně pro všechny platí, že jsou-li identické všechny okolnosti nějaké příčiny a jejího následku, pak není možné, aby v jednom případě k nějakému určitému následku došlo, zatímco v jiném případě nikoli. Pokud by něco takového nastalo, musel by v tom sehrát roli nějaký pohyb bez příčiny (ἀναίτιόν τινα κίνησιν).“

⁷ SVF II 1000 z Aulaa Gellia, *Noctes Atticae* VII 2: *In libro περὶ προνοίας quarto εἰμαρμένῃν esse dicit φυσικὴν τινα σύνταξιν τῶν ὄλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθοῦντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὐσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς.*

⁸ Srov. SVF II 979 z Alexandra, *De fato* 13 (181.13–14 Bruns): „Popírají, že by byl člověk mocen volit mezi protikladnými způsoby jednání a ‘v naší moci’ (ἐφ' ἡμῖν) je pro ně prostě to, co se děje ‘naším prostřednictvím’ (δι' ἡμῶν).“

odpovědností a nikterak neimplikuje, že by člověk skutečně mohl svobodně volit mezi různými rovnocennými možnostmi. Naopak: zatímco Aristotelés otázku kauzality ponechával stranou, a existovala tak u něho přinejmenším otevřená možnost, že by naše rozhodování opravdu mohlo svobodné být, u stoiků se již jasně ukazuje, že tomu tak není a že odpovědné rozhodování je ve skutečnosti zcela determinované.

Příznačné je, že stoikové ani otázku svobody (ἐλευθερία) neopomíjejí, řeší ji však v odlišném kontextu, který s rozhodováním nesouvisí. Podle stoické reference u Diogena Laertského (VII 121 = SVF III 355) „je pouze mudrc svobodný, zatímco špatní lidé jsou otroky; svoboda je totiž možnost samostatně jednat (ἐξουσία αὐτοπραγίας), zatímco otroctví je ztrátou této možnosti“. Jinými slovy, svobodný je člověk tehdy, když si může své záležitosti zařídit podle toho, jak on sám chce, a nemusí se podřizovat vůli nikoho jiného. Spojitost svobody s vůlí je zřejmá ze Zénónova tvrzení, podle nějž „by bylo snazší ponořit měch naplněný vzduchem než donutit nějakého moudrého člověka, aby nedobrovolně udělal něco, co nechce; jakmile totiž správný úsudek duši vyztuží pevnými názory, stává se nepoddajnou a nepřemožitelnou“.⁹ Praktické implikace takového pojetí svobody bohatě rozvádí Epiktétos, který opakovaně zdůrazňuje, že mudrc nikdy nedělá nic, co nechce, nebo• svou vůli uvedl v dokonalý soulad s kosmickým řádem, a chápe proto, že každá životní situace, do níž jej bůh uvrhnul, je pro něho prospěšná a nemá nejmenší smysl se jí přičít. Krystalicky svůj postoj shrnuje v *Rozpravách* IV 1, v kapitole s příznačným názvem *O svobodě* (př. R. Kuthan):

Ale já jsem nikdy nezakusil ani překážek, když jsem něco chtěl, ani nátlaku, když jsem nechtěl. A jak je to možné? Podřídil jsem svou vůli bohu. Je-li jeho vůle, abych měl horečku, je to i má vůle. Je-li jeho vůle, abych něco chtěl, je to i má vůle. Je-li jeho vůle, abych si něco žádal, je to i má vůle. Je-li jeho vůle, abych něčeho dosáhl, pak je to i moje přání. Nechce-li, nepřejí si. Zemřít tedy je má vůle; být mučen tedy je má vůle. Kdo mi ještě dále může bránit proti tomuto mému zdání nebo mě nutit? Nikdo, zrovna jako Dia nutit nemůže.

⁹ SVF I 218 z Filóna, *Quod omnis probus liber* 97: θάπτον ἂν ἀσκὸν βαπτίσεις πλήρη πνεύματος ἢ βιάσαιο τὸν σπουδαῖον ὄντινοῦν ἄκοντα δρᾶσαί τι τῶν ἀβουλήτων ἀνένδοτος γὰρ καὶ ἀήσητος ψυχὴ, ἣν ὀρθὸς λόγος δόγμασι παγίοις ἐνεύρωσε.

Je více než zřejmé, že takováto koncepce svobody nemá žádnou vazbu na rozhodování mezi kontingentními alternativami, a že není dokonce v nejmenším rozporu s naprostým determinismem stoického universa. Svoboda je zde vnitřním stavem duše, při němž se člověk zbavil zavádějících a chybných představ a uvedl svou vůli do souladu s řádem věcí. Svoboda je stavem klidné mysli (ἀταραξία) a „hladkého proudu života“ (εὐπορία βίου – SVF I 184), při němž je naše mysl ve shodě s přirozeností a s řádem věcí. Otázky kauzality a odpovědnosti lidského rozhodování se v této souvislosti neřeší a ve starém stoicismu se očitě jednalo o dva odlišné problémy, které nikoho nenapadlo pojednávat pohromadě.¹⁰

III.

Stoický determinismus podrobil kritice nejvýznamnější pozdně antic-
ký aristotelik Alexandros z Afrodísiady ve svém spise *O osudu*, který
byl sepsán kolem roku 200 n. l.¹¹ Alexandros vychází v návaznosti na
Aristotela z přirozené lidské zkušenosti rozhodování mezi různými
alternativami a volby jedné z nich. Tato zkušenost by podle něho byla
zcela nesmyslná, pokud by ve skutečnosti nebylo v naší moci se k té či

¹⁰ Srov. Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, 1998, str. 341: „V žádných raně stoických testimoniích nenacházíme jakoukoli spojitost mezi pojmem svobody a toho, co je v naší moci (ἐφ' ἡμῖν). Svoboda ... náleží výhradně do oblasti etiky (včetně politiky); to, co je v naší moci, náleží do fyziky, a zvláště pak do psychologie. Funkce a účel obou pojmů se v raně stoické filosofii zásadně liší. Svobodní jsou pouze mudrci, odpovědnost za své jednání však nesou moudří i nemoudří lidé stejně; jejich činy jsou v jejich moci naprosto identickým způsobem. Jsem-li otrokem svých vášní nebo nechávám-li se k nějakému jednání uplatit, nesu při tom za svou činnost nebo nečinnost naprosto stejnou odpovědnost jako mudrc. Nikde také není zmínka o tom, že by mudrc měl při svém jednání na výběr z více možností. Mudrc se od obyčejného člověka liší spíše tím, že se na rozdíl od něho rozhoduje vždy správně a není v pokušení zvolit špatnou alternativu. Je jistě pravda, že některé typy jednání spektrum našeho budoucího rozhodování rozšiřují, zatímco jiné je zužují. ... Pro mudrce nicméně tak jako tak zpravidla nebude přijatelná více než jedna možnost, a to právě z toho důvodu, že volí moudře. Obecně totiž existuje jen jedna mravně správná volba, zatímco chybovat lze rozličnými způsoby.“

¹¹ Spis lze datovat na základě úvodního věnování císařům Septimiovi Severovi a Caracallovi, z nichž první vládl v letech 193–211, druhý pak společně s ním od roku 198.

oné alternativě přiklonit. Při rozhodování člověk předpokládá, „že je v jeho moci jednat též opačným způsobem. Kdykoli totiž rozvažující o něčem rozvažuje, pak se ptá: mám učinit toto, nebo opak toho?“¹² Alexandros pokládá za samozřejmé, že máme všichni možnost reálně volit mezi různými alternativami, a to nikoli pouze v tom smyslu, že za svou volbu neseme odpovědnost, ale také ve smyslu kauzálním. Jeho přístup díky tomu působí velmi moderně, neboť předpokládá, že lidské rozhodování je opravdu rozhodováním svobodným, tj. že člověk může zcela libovolně volit mezi různými přípustnými alternativami. Alexandros ostatně výslovně tvrdí, že „naše odpovědné rozhodování (τὸ ἐφ' ἡμῖν) je svobodné, je samo svou vlastní autoritou a má ve své moci volbu mezi protikladnými alternativami a protikladnými způsoby jednání“.¹³

Mohlo by se zdát, že Alexandros zde dospívá k pojetí svobodné volby v nejprísnejším smyslu tohoto slovního spojení. Potíž však nastává, když má toto pojetí filosoficky zdůvodnit. Aristotelův žák se sice usilovně snaží doplnit mezery v mistrově díle a vypracovat takovou koncepci rozhodování, která by nebyla kauzálně napadnutelná a při níž by se člověk rozhodoval opravdu svobodně, tento pokus je však velmi povrchní a nedostatečný. Podle Alexandra je člověk z kauzální determinovanosti vyčleněn díky tomu, že je sám nezávislou příčinou, která do světové kauzální sítě zasahuje, ale není jí determinována (kap. XV, 185.15–28 Bruns):

Člověk je totiž sám počátkem a příčinou činností, které nastávají jeho prostřednictvím (ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν δι' αὐτοῦ γινομένων πράξεων), a bytí člověka spočívá právě v tom, že má sám v sobě počátek toho, že jedná nějakým určitým způsobem (τοῦτό ἐστι τὸ εἶναι ἀνθρώπων τὸ τοῦ πράττειν οὕτως τὴν ἀρχὴν ἔχειν ἐν αὐτῷ) – podobně jako bytí válce spočívá v tom, že se kutálí se svahu. Tím se člověk liší od ostatních věcí a tvorů, neboť ti

¹² *De fato* 180.20–23 Bruns: γίνεται δὲ καὶ ἡ ζήτησις αὐτῶ ὡς ἐξουσίαν ἔχοντι τοῦ πράττειν καὶ τὰ ἀντικείμενα. καθ' ἕκαστον γὰρ τῶν ὑπὸ τὴν βουλήν ἢ ζήτησις βουλευομένων γίνεται, πότερον τοῦτο ἢ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ πρακτέον μοι.

¹³ *De fato* 19.10–11 Bruns: εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐλεύθερον τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ κύριον τῆς τῶν ἀντικειμένων αἰρέσεώς τε καὶ πράξεως. Spojení svobody s odpovědným rozhodováním se podle Bobzienové (*Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, str. 344–5) poprvé objevuje nejspíše u apologety Iústína (1. pol. 2. stol. n. l.), který v *První apologii* 43.3 hovoří o „svobodné volbě“ (ἐλευθέρᾳ προαίρεσις).

jsou ve vleku vnějších příčin a okolností, zatímco bytí člověka spočívá v tom, že má svůj počátek a svou příčinu v sobě samém, a proto nemusí beze zbytku následovat vnější okolnosti.

Toto klasické aristotelské řešení¹⁴ působí efektně, ve skutečnosti však ke stoické pozici nenabízí žádnou legitimní alternativu, nebo• nevysvětluje, na čem je lidská kauzální autonomie založena. Viděli jsme, že i stoikové pokládají člověka za příčinu vlastního jednání, jsou si však zároveň vědomi, že i naše rozhodování se musí o něco opírat – jinak by se jednalo o svévolné pohyby bez příčiny.¹⁵ Skutečným protivníkem stoického determinismu by mohl být pouze takový popis, který by naše rozhodování zasadil do nějakého kauzálního kontextu, ale vyhnul by se při tom naprosté kauzální uzavřenosti – a tedy determinovanosti – stoického universa. Jak ve svém komentáři k *De fato* poznamenává Sharples,¹⁶ Alexandros se bohužel o něco podobného nepokouší a skutečnému problému se vyhýbá: „Jediným východiskem z celého dilematu by mohl být útok na celkový postoj ke kauzalitě, na němž deterministická pozice stojí. U Aristotela a Alexandra ... je možno nalézt některé výchozí body takového alternativního přístupu, ale nedá se říci, že by Alexandros v *De fato* věnoval rozboru kauzality náležitou pozornost. ... Spíše působí dojmem, že pouze nekriticky přejímá aristotelskou pozici a místo podrobného rozboru problematiky nabízí jen řadu bodů k diskusi.“ V praxi tak Alexandrova kritika stoiků spočívá pouze v tom, že upozorňuje na absurdnost a nepřirozenost determinismu, aniž by ovšem byla s to k němu nabídnout pocitovou alternativu.¹⁷

¹⁴ Srov. Aristotelés, *Ethica Nicomachea* 1112b31–1113a7: „Zdá se tedy, jak už jsem řekl, že počátkem jednání je člověk (ἀνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων). ... Každý člověk totiž přestává hledat, jak by měl jednat, jakmile počátek jednání vztáhne k sobě samému, totiž ke své vůdčí složce (ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον). Nebo• to ona činí rozhodnutí.“

¹⁵ Je navíc výmluvné, že sami stoikové by nejspíše s celým Alexandrovým citátem srdečně souhlasili, nebo• i v jejich pojetí člověk svým rozhodováním chod událostí ovlivňuje a má možnost se vnějším podnětům vzepřít a nenechat se jimi slepě vést. Zda tak opravdu učiní, je ovšem determinováno jeho duševním stavem.

¹⁶ Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, Text, Translation and Commentary by R. W. Sharples, London: Duckworth, 1983, str. 147.

¹⁷ Alexandrovo vlastní pojetí osudu coby přirozenosti každé jednotliviny, která má tendenci se uskutečňovat podle svého vnitřního vzorce, ale které se může něco

Pokus o předložení takovéto aristotelské alternativy nalezneme až v *Dodatku ke spisu „O duši“ (De Anima libri mantissa)*, který je v rukopisech připisován rovněž Alexandrovi, spíše však pochází od některého z jeho žáků.¹⁸ Zde se autor ve 22. kapitole zabývá problémem svobodné volby, přičemž správně podotýká, že nemáme-li zavádět pohyb bez příčiny, je velmi obtížné vysvětlit, jak by člověk mohl být schopen nedeterministicky volit mezi dvěma různými způsoby jednání.¹⁹ Aby se autor tomuto problému vyhnul, snaží se ukázat, že nějaká filosoficky přijatelná forma pohybu bez příčiny přece jen existuje, a sice taková, když se do kauzálních vztahů vmísí prvek „nebytí“ (τὸ μὴ ὄν), který je nezbytnou součástí nedokonalé pozemské přirozenosti. Toto „nebytí“ způsobuje, že se některé kauzální interakce nepovedou a dopadnou jinak:

V našem nitru je totiž podle všeho příčinou volby přirozenost a zvyk; jenže nakolik i toto obojí obsahuje nebytí, natolik je nebytí i součástí volby (καθόσον καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἐν τῇ προαιρέσει). Proto také někdy činíme rozhodnutí, jejichž příčina není v našem nitru předem daná, a to pro slabost a ochablost smrtelné přirozenosti (διὸ καὶ προαιρούμεθα ἔσθ' ὅτε ταῦτα, ὧν ἡ αἰτία οὐ προκαταβέβληται ἐν ἡμῖν δι' ἀσθένειαν καὶ ἀτονίαν τῆς θνητῆς φύσεως). Jinak bychom se za týchž okolností nechávali pohnout vždy tímž způsobem. Jak už jsem ovšem řekl, obsahuje-li něco ve své přirozenosti nebytí, ztrácí to svou věčnost a schopnost být aktivní stále tímž způsobem. Cokoli si tedy volíme bez důvodu a bez nějaké předem dané příčiny (ἄ ὄν ἀνατίως καὶ μὴ προὑπαρχούσης αἰτίας προαιρούμεθα), o tom říkáme, že to je v naší moci; u těchto rozhodnutí jsou možné i jejich opaky, nebo• nebyla předem dána žádná příčina, jejíž přítomnost by nutně určovala, že musí v každém případě nastat právě toto. Proto se také lidé, kteří mají stejnou

postavit do cesty a její realizaci překazit (*De fato* 6), jako odpověď na determinismus neobstojí, nebo• Alexandros se vyhýbá otázce, proč se uskutečňování přirozených sklonů někdy nepovede.

¹⁸ K otázce autorství pro nás relevantní kapitoly viz R. W. Sharples, „Responsibility, Chance and Not-Being (Alexander of Aphrodisias *mantissa* 169–172)“, in *Bulletin of the Institute for Classical Studies* 22 (1975), str. 41–2.

¹⁹ *Mantissa* 170.3–6 Bruns: „Od všeho, co v přítomné chvíli naším působením nastává, musí totiž předem existovat příčina, je však nemožné, aby tatáž příčina měla opačné účinky. Ale pokud je tomu tak, pak se veškeré dění odehrává nutně, nebo• má své příčiny předem dané.“

přirozenost a jsou vychováváni ve stejných zvyklostech, stávají často navzájem odlišnými díky svým rozhodnutím bez příčiny (*παρὰ τὰς ἀναίτιους προαιρέσεις*).²⁰

Takovéto řešení je jistě filosoficky poctivější než Alexandrovo naivní postulování člověka jako samostatného počátku, zároveň však není než projevem bezradnosti. Jestliže Alexandros v *De fato* hájil svobodnou volbu jakožto výraz lidské důstojnosti a rozumnosti, zde se naopak svobodná volba stává výrazem naší slabosti a nedokonalosti. Naše rozhodnutí jsou nedeterminovaná pouze díky tomu, že se občas nepovedou a vymknou se nám z rukou. Kdybychom své rozhodování měli plně pod kontrolou, bylo by naše jednání zcela determinováno. Jak ještě uvidíme, tato myšlenka sama o sobě je zásadní a bude hrát důležitou roli při platónském řešení otázky svobody. V aristotelském rámci jí však schází dostatečně smysluplný kontext, a proto působí poněkud absurdně.

IV.

Podívejme se nyní, jak se v téže době s otázkou svobody a rozhodování vypořádávala středoplatónská tradice. Středoplatonici vypracovali vlastní pojetí osudu, které můžeme ve velmi podobné formě nalézt u několika autorů.²¹ Jeho kompaktní shrnutí podává Alkinús (*Didaskalikos* 26.1–2):

Podle Platóna se všechno odehrává v rámci osudu (*ἐν εἰμαρμένῃ*), což ovšem neznamená, že by bylo všechno osudem určeno (*οὐ μὴν πάντα καθεμάρθαι*). Osud má totiž postavení zákona (*νόμου τάξιν*), a neříká tudíž, že ten a ten člověk udělá toto, zatímco jiný zakusí tamto. Neboť takto by to šlo do nekonečna, protože počet zplazených lidí je neomezený a stejně tak události, které se jim stávají, jsou neomezené. A navíc by pak přestalo mít smysl mluvit o tom, co je v naší moci, a byla by zbytečná

²⁰ *Mantissa* 171.16–27 Bruns.

²¹ Jde zejm. o kap. 142–90 z Calcidiova *Komentáře k Tímaiu*, pseudo-Plútarchův spis *O osudu*, kap. 38 Nemesiova spisu *O přirozenosti člověka* a kap. 26 z Alkinoova *Didaskalika*. Ve všech případech se jedná o druhotné reference téhož pojetí, jehož skutečný autor nám bohužel není znám (srov. W. Theiler, „Tacitus und die antike Schicksalslehre“, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, str. 46–103).

všechna chvála či hana a tak podobně. Osud však spočívá spíše v tom, že zvolí-li si duše určitý život a vykoná-li takové a takové činy, pak budou následovat takové a takové důsledky (ἦτις ἂν ἔλθῃται ψυχῇ τοιοῦτον βίον καὶ τάδε τινὰ πράξει, τάδε τινὰ αὐτῇ ἔψεται). Duše je tedy bez pána a je v její moci, zda bude jednat, či nikoli. Ke svému jednání není nucena, avšak důsledky tohoto jednání se naplní podle osudu (οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ' εἰμαρμένην συντελεσθήσεται). Unese-li například Paris Helenu, což je v jeho moci (ἐπ' αὐτῷ), bude důsledkem, že Řekové kvůli Heleně vytáhnou do války. A ostatně i Apollón Láiovi v tomto smyslu předpověděl: *vždy• pokud zplodíš syna, syn tě zabije* (Eurípidés, *Phoen.* 19). V této věštbě je Láiovo zplodění syna obsaženo pouze jako premisa, důsledek je však osudem určen.

Takovéto „hypotetické“ (ἐξ ὑποθέσεως – pseudo-Plútarchos, *De fato* 570a) pojetí osudu od počátku předpokládá, že člověk je schopen se nedeterminovaně rozhodovat mezi různými alternativami, a přispívat tak do sítě světové kauzality svým vlastním nezávislým pohybem. Ani zde však není snadné vysvětlit, čím je svoboda našeho vnitřního pohybu dána a oč se naše rozhodování opírá. Většina autorů, kteří středoplatónskou koncepci osudu podávají, nechává tuto zásadní otázku bez povšimnutí. Výjimkou je pouze Calcidius, který sice problém svobody také nijak systematicky nezkoumá, v několika pasážích však přesto mezi řádky platónský postoj alespoň částečně vychází najevo. Zajímavé jsou především některé jeho konkrétní příklady lidského rozhodování. Tak např. v kap. 153 v rámci rozboru Apollónovy věštby Láiovi, kterou uváděl i Alkinús, Calcidius dospívá k závěru, že Láios nezplodil syna „proto, že by jej k tomu přiměl osud, nýbrž proto, že nad ním zvítězila jeho vlastní neuměřenost“. Obdobně je v kap. 154 rozebírán případ Achillea, který měl podle *Il.* IX 410–16 možnost výběru ze dvou životních cest, ze života krátkého a slavného, nebo dlouhého beze slávy. Podle Calcidia se Achilles rozhodl pro krátký život hrdiny nikoli z donucení osudu, „nýbrž na základě své prudké vznětlivosti a rovněž díky své oddané náklonnosti ke slávě“.

Je zřejmé, že v obou případech je ona „moc“, kterou hrdinové nad svými činy mají, ve skutečnosti spíše bezmocností. Láios i Achilles učiní svá rozhodnutí proto, že podlehnou svým emocím – tj. proto, že nejsou schopni mít sebe sama opravdu v moci. Láios díky Apollónově věštbě předem ví, co má dělat, a jeho rozhodnutí provést

pravý opak není důsledkem jeho vnitřní svobody, ale naopak jeho neschopnosti kontrolovat své jednání.²² Láiova volba mezi zplozením a nezplozením syna tak není volbou mezi dvěma rovnocennými alternativami, nýbrž mezi vnitřní silou a slabostí – mezi dobrem, které člověk volí, pokud má nad sebou moc, a zlem, do nějž upadá, jestliže není schopen se ovládat.

Calcidius se téhož problému letmo dotýká ještě v kap. 156. Zde nejprve lidské rozhodování vysvětluje pomocí klasického stoického modelu, v němž má náš rozum možnost přitakat smyslové představě, a vyslat tím popud k jednání, nebo naopak tutéž představu odmítnout a jednání se zdržet. Calcidius tento model komentuje následovně:

Z toho vyplývá, že když nás smyslové představy klamou, pak je onen přitakávací pohyb vůdčí složky duše často pokřiven a volí si něco špatného namísto toho, co je nejlepší (*eligat vitiosa pro optimis*). ... Proto také říkáme, že člověk své prohrěšky páchá spíše pod vlivem síly nebo nějakých násilných lákadel, než že by tak činil ze své vůle (*voluntate*).

Opět je zřejmé, že rozhodování není pro Calcidia volbou mezi rovnocennými alternativami, nýbrž otázkou schopnosti či neschopnosti jednat správným způsobem. Lidská volba je volbou mezi jediným možným „nejlepším“ jednáním a různými druhy špatných jednání. Zvolí-li ovšem člověk nějakou špatnou alternativu, pak to znamená, že jeho vůdčí volící složka je pokřivena, a tedy v takové chvíli nejedná zcela svobodně. Svobodné je pouze dobré jednání, které ovšem uvnitř sebe s žádnou volbou nepočítá, nýbrž je jednoznačně nasměrováno k tomu „nejlepšímu“. Jak tento superlativ naznačuje, Calcidiovi je cizí představa, že by dobrých alternativ mohlo existovat více.

Koncepci svobody²³ jakožto pevného nasměrování k jediné správné možnosti sdílí Calcidius se stoiky, na rozdíl od nich však téma svobody pojednává ve vazbě na problém rozhodování. Díky tomu je zde

²² Středoplatonici se v tomto ohledu mohou s klidným svědomím opírat o autoritu Eurípidovu, který ve *Foiničankách* uvádí, že Láios syna zplodil v opilosti, nechav se unést rozkoší (ἦδονῆ ἵνδοὺς ἔς τε βακχεῖαν πεσών – 21), posléze si však byl nesprávnosti svého jednání vědom (γνοὺς τὰμπλάκημα – 23).

²³ Calcidius sám výrazu „svoboda“ neužívá, v citované pasáži z kap. 156 však hovoří o jednání, které člověk provádí „z vlastní vůle“ (*voluntate*), což je koncept významově analogický.

oproti stoicismu možno skutečně hovořit o *svobodné volbě* – s tím ovšem, že tato volba je svobodná jen tehdy, pokud je správná. Špatná volba svobodná není, stále je to ovšem volba a člověk za ni nese odpovědnost. Ontologický základ volby přitom souvisí s motivem, s nímž jsme se setkali již v Alexandrově (?) *Dodatku*: nedeterminovanost lidského rozhodování je možná díky lidské slabosti a nedokonalosti. Zatímco v *Dodatku* byla ovšem tato nedokonalost absurdně předváděna coby záruka naší svobody, platonici celou situaci popisují z opačné perspektivy: nedokonalost je sice důvodem, proč se člověk vůbec musí rozhodovat, ve skutečnosti však naši svobodu ohrožuje, neboť svobodný je člověk pouze tehdy, když je nasměrován k dobru.²⁴ Calcidius byl bohužel sám pouze druhořadým kompilátorem, který si zjevně sám nebyl vědom filosofických důsledků takovéto pozice. Pro její opravdu důkladnou reflexi bude třeba se obrátit k novoplatonikům.

V.

Novoplatónské pojetí svobodného rozhodování se asi nejjasněji rýsuje u Plótína, jenž se k tomuto tématu poprvé vyslovuje ve svém raném pojednání *O osudu* (III 1). Zde hned na úvod vyslovuje požadavek kauzální striktnosti: chceme-li vysvětlit lidské rozhodování, musíme je pevně zakotvit v nějakém kauzálním řádu a nemůžeme postulovat žádný pohyb bez příčiny (III 1.1). Potíž je v tom, že většina výkladů, které tomuto kauzálnímu nároku dostojí, vedou podle Plótína k determinismu, v jehož rámci jsou všechny příčiny součástí jediného kauzálního řádu, který nepřipouští žádné odchylky a varianty. Člověk se pak stává pasivní loutkou, která je plně závislá na jiných faktorech a nic nemá ve své moci (kap. 7). Řešení spočívá v tom, že jako „další počátek“ (ἀρχὴν οὖσαν ἄλλην – III 1.8.4) zavedeme duši, která je na kosmickém kauzálním řádu nezávislá a je sama „prvotní aktivní příčinou“ (πρωτοῦργου αἰτίας οὐσης – III 1.8.8). Dění ve světě tak vzniká jako součin dvou nezávislých faktorů: kosmické kauzality na jedné straně a svobodné individuální duše na straně druhé. Výsledná kauzální směs je nedeterministická, neboť její přesná podoba závisí na

²⁴ Jádrem této koncepce nalezneme již u Platóna, který v *Gorgiovi* 468c–e nechává Sókrata provokativně tvrdit, že člověk, který koná zlo, ve skutečnosti nechce to, co koná, a proto jde o politováníhodný projev jeho bezmocnosti.

tom, nakolik se duše kosmické kauzalitě bude pasivně poddávat, nebo nakolik bude mít nad sebou kontrolu:

Je-li duše bez těla, má nad sebou naprostou kontrolu, je svobodná a stojí mimo kosmickou kauzalitu; jakmile je však přivedena do těla, nemá už kontrolu nade vším, nebo• je začleněna do jednoho řádu společně s dalšími faktory. Všechny tyto okolní faktory, do jejichž středu duše po svém sestupu upadla, jsou z větší části způsobovány štěstěnou a duše pak někdy jedná díky nim, jindy má však nad nimi kontrolu a sama je přivádí tam, kam chce. Lepší duše má kontrolu nad větším množstvím faktorů, horší duše nad menším. Nebo• pokud se duše v nějakém ohledu podvolí tělesnému temperamentu, je pak nucena toužit a hněvat se, je ponížena kvůli chudobě, namyšlená kvůli bohatství nebo panovačná kvůli moci. Jiná duše – totiž ta, která má dobrou povahu – však tímž okolnostem dokáže vzdorovat a spíše ona změní je, než že by ony změnily ji, takže pak některé z nich přetvoří, zatímco jiným se poddá, aniž by se při tom poddávala také špatnosti.²⁵

I zde nicméně zůstává otázkou, na čem se vnitřní svoboda duše zakládá a v čem spočívá. Je duše ve své čisté podobě jakousi ryzí vůlí, která není ničím determinována a může se obracet, kam chce? Pro Plótina nikoli. Hovoří-li o duši jako nezávislém, samostatném počátku, chce tím vyjádřit právě jen její nezávislost na kosmické kauzalitě, rozhodně tím však nechce říci, že by duše ve své čisté podobě nebyla závislá na žádném dalším kauzálním kontextu a že by svá rozhodnutí prováděla zcela svévolně. Právě naopak: ve své čisté, svobodné podobě nemá v sobě duše pro jakoukoli svévolnost či kontingenci místo, nebo• je pevně zakořeněna v inteligibilním řádu skutečnosti, z něž vyrůstá. Plótinem nastíněný protiklad mezi kosmickou kauzalitou a svobodou čisté duše tak ve skutečnosti není než napětím mezi dvěma pevně danými kauzálními řády: řádem tělesným a řádem inteligibilním. V rámci

²⁵ III 1.8.9–20: ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὖσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐνεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκέτι πάντα κυρία, ὡς ἂν μεθ' ἑτέρων ταχθεῖσα. τύχαι δὲ τὰ κύκλω πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἤγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπῃ ἐθέλει ἄγειν. πλείω δὲ κρατεῖ ἢ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἢ χειρῶν. ἢ γὰρ κράσει σώματος τι ἐνδιδοῦσα ἐπιθυμῆν ἢ ὀργίζεσθαι ἠνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινῇ ἢ πλοῦτοις χαῦνος ἢ δυνάμεσι τύραννος· ἢ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τοῦτοις ἀντέσχεν, ἢ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἠλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἠλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν ἑτεροιώσει, τοῖς δὲ συγχωρῆσαι μὴ μετὰ κάκης.

duše je garantem tohoto vyššího inteligibilního řádu rozum, a svobodné je tak pouze takové jednání, které se řídí rozumem: „Že je nějaký duševní popud v naší moci a svobodný, můžeme říci pouze v případě, kdy duše tento popud vykonává pod vedením čistého a vášněmi nezakaleného rozumu.“²⁶

Plótínos toto téma podrobně rozpracovává ve svém spise *O svobodě a vůli Jedna* (VI 8), kde se pokouší ukázat, v čem je založena skutečná svoboda duše. Hned zpočátku odmítá názor, že by svoboda mohla spočívat v nekontrolovatelné touze (ὄρεξις) či popudu (ὄρμη) k jednání. Dělá-li si člověk, co se mu zachce, pak se pouze nechává vést svou touhou, která je závislá na vnějších předmětech, po nichž touží. Díky tomu je pak otrokem vnějších faktorů, a nemá tudíž sebe sama v moci o nic více nežli například oheň či jakákoli jiná neživá věc (VI 8.2.11 až 25). Může ale pak člověk vůbec kdy mít sebe sama v moci? Vždyť touha stojí u kořenů veškeré duševní aktivity, a ta musí být proto vždy závislá na něčem vnějším, po čem duše touží (VI 8.4.1–4). Plótínos si je tohoto problému vědom, vidí však snadné řešení: touha je sice vždy determinována svým předmětem, je však rozdíl mezi tím, zda je jím determinována dobrovolně či z donucení. Dobrovolná je pak pouze taková touha, která vědomě směřuje k dobru,²⁷ zatímco nedobrovolná je ta, která k dobru směřuje pouze zdánlivě, ve skutečnosti je však klamána a nechává se svést nějakými faktory, které dobro pouze pokřiveně napodobují. Kritériem svobody se tak stává správné poznání dobra. Takovéto poznání umožňuje pouze intelekt (νοῦς), a „duše je tedy svobodná, když prostřednictvím intelektu bez překážek upíná svou snahu k Dobru; a cokoli dělá kvůli tomu, je v její moci“ (γίνεται οὖν ψυχὴ μὲν ἐλευθέρᾳ διὰ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδουσα ἀνεμποδίστως, καὶ ὁ διὰ τοῦτο ποιεῖ, ἐφ' αὐτῇ – VI 8.7.1–3).

Podstatným důsledkem takovéto koncepce je, že svobodná vůle (βούλησις) nikterak nesouvisí s kontingentní volbou mezi alternativami, nýbrž jde o neodchylné nasměrování duše k jedinému možnému

²⁶ III 1.9.9–11: λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὀρμη, ταύτην μόνην τὴν ὀρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον.

²⁷ VI 8.4.12–15: „Jak by mohlo být vynucené něco, co tíhne k dobru, když je jeho touha dobrovolná (ἐκούσιου τῆς ἐφέσεως οὔσης) a když ví, že to je dobro a jde k tomu jakožto k dobru?“ Na pozadí argumentace stojí sókratovská zásada „žádný člověk nechýbuje úmyslně“ (οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν – *Protagoras* 345e1).

dobru.²⁸ Tato neodchylnost a naprostá jednoznačnost je dána tím, že naše vůle k dobru je vpsledku ustavena ve svobodné vůli Dobra samotného být sebou samým a ničím jiným. Vůle v pravém slova smyslu musí tudíž být vůlí k nejvyšší jednotě Dobra, k níž vše tíhne a v níž je vše zakotveno jako v jediném bodě. Na otázku, zda by Dobro mohlo chtít věci jinak, než jak je chce, odpovídá Plótínos záporně:

Je-li totiž tam někdo něčeho „mocen“, pak to neznamená, že by mohl chtít protiklady, nýbrž chce neochvějnou a neodchylnou mocí, která je mocí v nejvyšším smyslu právě jen tehdy, když nevystupuje z Jedna. Vždy• je-li někdo mocen protikladů, je to známkou toho, že není mocen setrvat u toho nejlepšího.²⁹

Na pozadí podobných úvah stojí novoplatónská koncepce stvoření, podle níž Dobro všechny nižší roviny skutečnosti netvoří na základě volby či rozhodnutí, nýbrž je ze sebe nechává vyvěrat zcela spontánně a mimovolně coby automatický důsledek své plnosti a dobroty.³⁰ Díky tomu jsou až do určitého bodu všechny roviny stvořeny tím jediným a nejlepším možným způsobem. Teprve na rozhraní duše a těla se otevírá prostor pro alternativy a vzniká potřeba volby a rozhodování. Tato potřeba nicméně není než projevem slabosti, díky níž už naše duše není schopna k Dobru směřovat automaticky tím nejlepším způsobem. Opět se tak setkáváme s týmž motivem, který jsme zahlédli už u Calcidia: svobodné rozhodování nespočívá ve volbě mezi dvěma různými dobry, nýbrž v tom, zda člověk bude s to jednat správně, nebo zda na takovéto dobré jednání nebude mít sílu a klesne do špatnosti. Takováto volba ovšem stojí mimo rámec samotné vůle. Vůle je k dobru nasměrována jednoznačně a neochvějně, a rozhodování se tak odehrává až

²⁸ Dlužno navíc poznamenat, že Plótínova vůle v sobě nemá nic „voluntaristického“, nýbrž je standardním řeckým způsobem chápána ryze intelektuálně. Srov. VI 8.6.36–9: „Vůle je myšlením a jako ‘vůlí’ ji označujeme proto, že funguje na základě úmyslu. Takzvaná vůle totiž napodobuje to, co každý zamýšlí: nebo• vůle chce Dobro, avšak myšlení v Dobru vpravdě jest“ (ή δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ’ ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν καὶ γὰρ λέγομεν· ἡ βούλησις τὸ κατὰ νοῦν μιμεῖται. ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστὶν ἐν τῷ ἀγαθῷ).

²⁹ VI 8.21.3–7: οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλ’ ὡς ἄστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτῳ δυνάμει, ἢ μάλιστα δυνάμεις ἐστὶν, ὅταν μὴ ἐξίστηται τοῦ ἐν• καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστὶ τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν.

³⁰ Srov. např. VI 8.17.

na nějaké nižší rovině, na níž se rozhoduje o tom, zda člověk bude schopen se touto vůlí opravdu řídit.

VI.

Z Plótínova rozboru je zřejmé, že novoplatónsky chápaná svobodná vůle stojí ve skutečnosti mimo jakákoli morální dilemata a s problémem mravní odpovědnosti nesouvisí. V tomto ohledu je Plótínos zajedno se stoiky, na rozdíl od nich však připouští i možnost reálné nedeterministické volby – totiž volby mezi tím, zda budeme jednat svobodně, nebo zda ke svobodnému jednání nenalezneme sílu. Za těchto okolností se ovšem nabízí otázka, která duševní schopnost má tuto volbu na starost a nese za ni mravní odpovědnost. Pro Plótína stojí tento problém na okraji zájmu,³¹ na sklonku antiky se jím však zaobírá novoplatonik Proklos ve svém spise *O prozřetelnosti a osudu*.³² Proklos rovněž chápe vůli jako jednoznačně nasměrovanou k Dobru, vedle ní však postuluje ještě další duševní mohutnost, kterou označuje jako *προαίρεσις*, tj. „volbu“ či „rozhodování“. Proklos zde navazuje na Aristotela, který v *Etice Nikomachově* 1111–3 rozlišuje mezi „vůlí“ (*βούλησις*) coby rozumovou touhou nasměrovanou k dobru³³ a „volbou“ (*προαίρεσις*), kterou definuje jako „uváženou touhu po tom, co je v naší moci“ (*βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* – 1113a11) a která má podle něho na starosti praktické rozvažování a hledání prostředků k naplnění vůle. Proklos toto rozlišení převezme, zasadí je ovšem do odlišného kontextu, čímž promění jeho význam. Pro Prokla je volba právě onou duševní schopností, která rozhoduje, zda bude naše duše směřovat nahoru či dolů, k dobru či ke zlu:

³¹ Plótínos dělí v II 9.2.4–9 duši na tři části: nejvyšší je neustále namířena k inteligibilnímu světu, nejnižší je ponořena do tělesného světa a sleduje jeho zájmy; mezi nimi stojí část prostřední, která se může přiklonit buď k té vyšší, nebo k té nižší složce. Právě v ní je tedy lokalizováno rozhodování a odpovědnost (srov. I 1.11.1–8). Plótínos ovšem toto téma nikde dále nerozvíjí.

³² Text se v úplnosti dochoval pouze v latinském překladu Viléma z Moerbeke, některé řecké partie se však podařilo zrekonstruovat H. Boesemu, *Procli Diadochii tria opuscula*, Berlin: De Gruyter, 1960.

³³ K vůli coby lidské rozumové touze (na rozdíl od nerozumné *ἐπιθυμία* zvířat) srov. *O duši* 432b5–6, 433a23–5.

Souhrnně řečeno, volba je rozumová schopnost, která touží po pravých i zdánlivých dobrech a vede duši k obojímu, takže duše díky ní vystupuje vzhůru, nebo klesá dolů, proviňuje se, nebo jedná zdárně.³⁴

Rozdíl mezi volbou a vůlí pak spočívá v tom, že „vůle“ označuje obecné nasměrování k dobru, které stojí u kořenů každého lidského chtění, zatímco „volba“ je schopností toto nasměrování uváženě propojovat s konkrétními situacemi. Dobro chceme všichni neustále, ale často se je pokoušíme nalézt ve věcech a činnostech, které jsou dobré pouze zdánlivě a ve skutečnosti nás od dobra odvádějí. Úkolem naší *prohairesis* je právě volba mezi různými konkrétními dobry a rozhodování o tom, které z nich je to pravé a dosažení hodné (kap. 57):

Staří vždy předpokládali, že odpovědné rozhodování (*le in nobis*, τὸ ἐφ' ἡμῖν) je projevem naší aktivní volby (*operationis electionalis*), a činili nás pány volby či odmítnutí čehokoli dobrého či opačného. Tvrdili totiž, že „volba“ (*electio*, προαίρεσις) není totéž jako „vůle“ (*voluntas*, βούλησις), nýbrž že vůle se týká pouze dobra, zatímco volba stejně tak věcí dobrých jako zlých,³⁵ jako když se například mínění vztahuje k nějakým zlým věcem. Proto je také pro duši charakteristická volba obojího. ... Toto ostatně dosvědčuje i obecné mínění: neboť volbu některých lidí chválíme, zatímco volbu jiných odsuzujeme. O zlu však tvrdíme, že je nikdo nechce, a pokud si je někdo zvolí, pak proto, že se mu zdá být dobrem. Žádná duše, která zná zlo, si je zajisté nezvolí, nýbrž se mu bude vyhýbat. Díky neznalosti však duše o zlo usiluje, neboť i když má ve své přirozenosti pronikavou lásku k dobru, v některých případech není schopna dobro vidět. Jelikož tedy duše bytostně tíhne k obojímu, totiž k dobru i ke zlu, nazvali staří „volbou“ tu naši schopnost, díky níž můžeme od přirozenosti volit spíše toto nežli ono.

³⁴ Kap. 59: *Est ergo, ut summarium dicatur, electio potentia rationalis appetitiva bonorum verorumque et apparentium, ducens ad ambo animam, propter quam ascendit et descendit et peccat et dirigit.*

³⁵ Pro Řeky bylo takovéto chápání vůle mnohem přirozenější než pro moderního čtenáře a ještě byzantský lexikon z kodexu *Parisinus graecus* 3027 (ed. G. Hermann, *De emendanda ratione Graecae grammaticae*, sv. 1, Leipzig: Fleischer, 1801) ve svém prvním hesle vysvětluje, že „vůle se vztahuje k dobru, zatímco volba k obojímu, k dobru i ke zlu“ (βούλησις ἐπὶ ἀγαθοῦ. προαίρεσις δὲ ἐπὶ ἀμφοτέρων, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ). Srov. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, 1982, str. 187, pozn. 93.

V Proklově koncepci „volby“ se velmi jasně rýsuje platónský přístup ke svobodnému rozhodování. Rozhodování je čistě vertikálním pohybem, jehož cílem není volba mezi různými stejně hodnotnými možnostmi na téže horizontální rovině, nýbrž volba mezi cestou vzhůru a dolů, mezi dobrem a zlem, mezi svobodou a nesvobodou. Tato vertikální povaha volby je veskrze pochopitelná, jestliže si uvědomíme, že rozhodování – jak jsme viděli již na Calcidiových příkladech – je pro platoniky otázkou vnitřní síly a slabosti. Rozdíl mezi dobrou a špatnou volbou spočívá v tom, že špatně volící jedinec není mocen se vzepnout k Dobru a stává se otrokem tělesnosti – nebo• na nižší rovinu se sklouzává rychle a snadno, zatímco vztah k vyšší rovině vyžaduje kultivaci vnitřní moci a duševní síly.³⁶ *Prohairesis* se tak při tomto popisu podobá sloupci rtuti na teploměru, který o průběhu událostí rozhoduje pouze svou momentální výškou, v horizontálním směru však nemá kam vybočit.

Příznačné přitom je, že jakmile duše svou volbu učiní, je další průběh už pevně dán. To proto, že duše ve skutečnosti volí mezi dvěma kauzálními řády, mezi jednoznačně daným pořádkem inteligibilních rovin skutečnosti a mezi slepou, ale o nic méně determinovanou mechanickou provázaností tělesného světa a iracionálních duševních pohybů, jež jsou na něj navázány. Člověk má na výběr, zda bude dobrovolně determinován Dobrem, nebo zda se proti své vůli podrobí slepé nutnosti vášní a tělesných potřeb.³⁷ Proklos výstižně hovoří o tom, že duše si ve skutečnosti volí mezi dvěma typy otroctví a služby, mezi službou ponižující a nedobrovolnou a službou povznášející a svobodnou (*De prov.* 25):

³⁶ Srov. Plótinos VI 8.10.27–8: „Ne vše má totiž vnitřní moc jít k lepšímu, nikomu však nikdo jiný nebrání jít k horšímu“ (πρὸς μὲν γὰρ τὸ βέλτιον ἐλθεῖν οὐ πᾶν αὐτεξούσιον, πρὸς δὲ τὸ χειρὸν ἐλθεῖν οὐδὲν ὑπ’ ἄλλου κεκώλυται). Podle Prokla je příčinou zla slabost duše – *De malorum subsistentia* 46 aj. Platónská koncepce vnitřní síly není než obdobou toho, co stoikové označují jako „napětí“ (τόνος) pneumatu.

³⁷ Takovýto přístup je autenticky platónský. Již Platón rozlišuje mezi vyšší, inteligibilní nutností (která je personifikována v Érově mýtu z 10. knihy *Ústavy*) a nižší, „bludnou“ nutností tělesného světa, jak je předvedena v *Tímaiu*. Srov. k tomu mou sta• „Two Kinds of Necessity in Plato’s Dialogues“, in *Listy filologické* 3/4 (1997), str. 204–16.

Duše se tudíž sdružuje buď s tím, co je nad ní, nebo s tím, co je pod ní, a podle toho pak musí přijmout nutnost toho slabšího, nebo si naopak za svůj cíl vytknout svobodu toho mocnějšího. Otrokem bude v obou případech, ale buď bude ovládána tím horním, nebo tím spodním; buď bude při svém otročení vládnout společně se svými pány, nebo bude otročit společně s těmi, kdo jsou pouze a jenom otroky.³⁸

VII.

Z podaného přehledu antických koncepcí lidského rozhodování je zřejmé, že řeční filosofové nenalezli žádný prostor pro skutečně kontingentní rozhodování mezi dvěma rovnocennými možnostmi. Jediní aristotelici se takto koncipované rozhodování snaží postulovat, nejsou však schopni pro ně poskytnout náležitý ontologický rámec, a jejich pokusy jsou proto z pohledu konkurenčních škol neadekvátní. Stoikové výslovně popírají, že by bylo v moci člověka jednat opačně, než jedná – ctnostný člověk podle nich není mocen jednat špatně, nebo z jeho rozumnosti takovéto jednání nemůže nikdy vyplynout.³⁹ Platonici s možností reálné volby počítají, tato volba je však chápána čistě vertikálně a nedává prostor pro jakékoli horizontální odchylky. Opravdová je pouze taková volba, při níž člověk volí mezi příklonem k vyššímu a nižšímu řádu kauzality, tj. mezi dobrem a zlem. Jakmile se však k jednomu z těchto řádů přikloní, je jeho další jednání již jednoznačně dané. Stoikové i platonici se přes svá odlišná metafyzická východiska shodnou, že dokonalý mudrc nemůže chtít jednat jinak než tím jediným nejlepším způsobem.

Předpoklad, že dokonale rozumné jednání je jednoznačně dané, je nicméně poněkud nesamozřejmý a již Alexandros vznáší proti stoikům námitku, že rozumnost ještě sama o sobě naše jednání nedeterminuje zcela jednoznačně, nýbrž připouští různé varianty (*De fato* 29):

Nebo i když je navýsost vhodné, aby rozumný člověk jednal racionálně a v souladu se svou rozumností, pak to v první řadě neznamená, že by

³⁸ Proklos se v této souvislosti v předchozí kapitole odvolává na Platónův pojem „dobrovolného otroctví“ (ἑθελοδοουλία) ze *Symposia* 184c, kde Platón tvrdí, že existuje „jedno jediné dobrovolné otročení prosté hanby, a sice to, které směřuje ke zdatnosti“ a pomáhá člověku ve zdokonalování.

³⁹ Srov. *SVF* II 984 z Alexandra, *De fato* 26.

toto rozumné jednání bylo pevně vymezené a mělo jasně daný rozsah; naopak: všechny činnosti, k nimž dochází takovýmto způsobem, v sobě mají určitou volnost a drobné odchylky tu nijak nenarušují celkový zá-
měr. Za druhé pak platí, že rozumný člověk neprovádí žádnou zvolenou
činnost vynuceně, nýbrž je stejně tak mocen (κύριος) některou z tako-
výchto věcí nevykonat. Takovýto člověk by totiž někdy mohl pokládat za
rozumné neudělat něco z toho, co bychom od něj rozumně očekávali,
a tím dát najevo svobodu svého jednání – například pokud by mu nějaký
věstec předpověděl, že něco nutně udělá.

Stoická i platónská odpověď by patrně zněla, že i všechny odchylky
v rámci rozumného jednání musí mít nějaké jasné kauzální zakotvení,
a musí být tedy nejspíše dány specifickou konstelací vnějších okolnos-
tí. Schopnost moudrého člověka zdržet se rozumného jednání lze pak
vysvětlit tím, že pro rozumné jednání neexistuje žádný univerzální
předpis a v každé situaci se rozumnost projevuje jiným způsobem;
díky tomu může být za určitých okolností rozumné to, co by v jiných
situacích rozumné nebylo (např. zdržení se zdánlivě rozumného jed-
nání).

Proti omezené platónské koncepci vertikální volby by jistě bylo
možno namítnout, že v životě se lze setkat s řadou situací, při nichž je
třeba se rozhodnout mezi dvěma alternativami, aniž by bylo zřejmé, že
je jedna z nich lepší než druhá. Platónská odpověď by patrně vycháze-
la ze zasazení lidského rozhodování do širšího řádu světové kauzality.
Každý člověk je neustále konfrontován s kauzálním řádem kolem sebe
a dle svých schopností na něj reaguje, tj. činí rozhodnutí a jedná. Ro-
zumný člověk přitom jedná tak, aby vycházel vstříc dobrým faktorům
ve veškerenstvu a pomáhal jim převládnout nad faktory škodlivými.
Někdy ovšem člověk díky své přirozené omezenosti a konečnosti není
při nejlepší vůli schopen rozpoznat, které faktory a procesy jsou lepší
a jaký vývoj by měl svým rozhodnutím podpořit. Za těchto okolností
zřejmě nezbyvá, než opatrně sledovat všechna znamení pro i proti
každé z alternativ a poté se přiklonit k variantě, pro kterou hovoří více
argumentů (např. různá věštná znamení).⁴⁰ Tímto způsobem bude

⁴⁰ Podle Prokla (*De prov.* 37) slouží věštění právě k tomu, „abychom se pomocí
předvídaní mohli lépe připravit a sami pak k budoucím událostem přispět nebo
naopak nepřispět“, tj. k tomu, abychom rozumnou alternativu rozpoznali i v situ-
acích, které jsou z naší perspektivy morálně neprůhledné.

výsledek ponechán na prozřetelnosti, která v každém okamžiku všechny části veškerenstva uspořádává tak, aby jejich výsledné vzájemné vztahy byly pro všechny strany co nejprospěšnější. Jinými slovy, nebude se zde jednat o skutečně kontingentní volbu, nýbrž o jasně dané vyhodnocení různých vnějších faktorů a podpoření těch závažnějších. V některých případech dojde možná dokonce k tomu, že člověk při nejlepší vůli nebude schopen závažnost jednotlivých alternativ vyhodnotit a bude se muset rozhodnout „naslepo“. I v takovémto případě ovšem volba nějaký pevně daný důvod mít musí, by• nám není zřejmý. Novoplatonici by nejspíše museli popřít možnost, že by se týž člověk se stejnou silou vztazený k dobru mohl ve dvou takovýchto identických případech rozhodnout pokaždé opačně. Jeho příklonění k té či oné alternativě by v takovém případě nemělo jasné kauzální zdůvodnění, nebo• pokud by vnitřní napětí naší *prohairesis* bylo v obou případech totožné a všechny vnější faktory stejně tak, pak je obtížné zde myslet prostor pro jakékoli další variace.

Modernímu čtenáři může podobný pohled připadat poněkud stísněující, je však třeba si uvědomit, že pro antické platoniky (stejně jako pro stoiky) je nejvyšším etickým ideálem hodným nápodoby Kosmos, a cílem lidské duše je svou činnost maximálně připodobnit aktivitě kosmické duše, pro niž je mimo jiné charakteristické, že svět automaticky pořádá tím nejlepším možným způsobem, aniž by se musela rozmýšlet a rozhodovat. Jak říká Plótinos, Duše veškerenstva pořádá svět bez námahy a s transcendentní lehkostí (τὸ ὄλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως), „nebo• tak činí pomocí intelektu (νῶ) a nikoli pomocí rozvažování (ἐκ λογισμοῦ) jako my“.⁴¹ Proklos sice uznává, že pro lidskou duši je rozhodování zcela konstitutivní a na jednom místě dokonce tvrdí, že „její bytí spočívá právě jen v tomto rozhodování“,⁴² přesto však i on vidí jako smysl života maximální uvedení naší svobodné volby v soulad s vůlí, která je neochvějně nasměrována k Dobru. Pregnantně shrnuje lidskou situaci *De providentia* 59:

⁴¹ Plótinos IV 8.8.13–15. Srov. IV 4.36.25–6: „Veškerenstvo při své aktivitě nepotřebuje rozhodování, nebo• svým rodem předchází všemu rozhodování“ (ποιεῖ γὰρ καὶ προαιρέσεως οὐ δεηθέν, ἅτε προαιρέσεως ὄν προγενέστερον).

⁴² *De prov.* 36: ἐν αὐτῷ τούτῳ τῷ προαιρέεσθαι μόνον λαχοῦσαν [sc. τὴν ψυχὴν] τὸ εἶναι.

Naše pozice je tedy uprostřed – jsme zakotveni ve volbě (*in electivo fixi*) a můžeme se pohybovat oběma směry. ... Odpovědné rozhodování (τὸ ἐφ' ἡμῖν) ovšem nespočívá ve vládě a moci nade vším – nebo• ona moc, která vládne nade vším, je jednotná a je všemocná proto, že je jedna a má povahu dobra (*quia una et boniformis*). Moc, která volí, je však dvojí, a proto není vševládná, nebo• díky svým sklonům v obou směrech se stává podřízenou té moci, která je přede vším. I ta volící moc by se ovšem mohla stát vševládnou, pokud by neměla puzení k volbě, nýbrž byla pouhou vůlí (*si non electivum impetum haberet, voluntas autem sit solum*). Život vůle se totiž řídí Dobrem (*volita vita est secundum bonum*), naši rozhodovací schopnost (τὸ ἐφ' ἡμῖν) činí všemocnou a je vpravdě božský; jeho prostřednictvím se duše stává bohem a „spravuje celý Kosmos“, jak praví Platón (*Phaedr.* 246c).

Moderní důraz na naprostou nezávislost a autonomii lidského rozhodování je v očích stoiků i platoniků nebezpečným přeceňováním lidských schopností. Člověk je v principu omezený, je zasazen do kontextu, jehož širší souvislosti mu unikají, a ve svém jednání se nechává ovlivnit množstvím vnějších i vnitřních impulsů, které nejsou v jeho moci. Jak věděl již Homér, „smýšlení pozemských lidí se mění vždy podle toho, | jaký kdy den jim nachystá otec všech bohů a králů“.⁴³ Nemáme-li při tomto vědomí propadnout malomyslnosti, musíme věřit, že ony impulsy, jimiž jsme z Diovy vůle ovlivňováni, nejsou nahodilé; že pro každou situaci existuje nějaký správný způsob, jímž na ni máme zareagovat; že máme možnost všechna svá rozhodnutí opírat o vyšší řád, který je božský a spolehlivý. Jedině takto máme alespoň nějakou šanci, že svůj život neprožijeme zcela zbytečně a nahodile.

⁴³ *Od.* XVIII 136–7: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, | οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.