

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Stoická filosofie - žít ve shodě s přirozeností

Lucie Prokešová

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Stoická filosofie - žít ve shodě s přirozeností

Lucie Prokešová

Vedoucí práce:

PhDr. Radim Kočandrlé, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Konzultant:

Mgr. Karolína Jiráková

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

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

Plzeň, duben 2015

.....

Ráda bych poděkovala Mgr. Karolíně Jirákové a PhDr. Radimu Kočandrlemu za jejich kritické poznámky, díky kterým se mi podařilo odstranit mnohé chyby. Jsem vděčná za jejich čas a ochotu k vzájemné spolupráci.

OBSAH

1) ÚVOD	1
2) OD CELKU K ČLOVĚKU	3
3) OD PUDU KE CTNOSTI	8
3.1) Pudy jako základ člověka	9
3.2) Vývojové stupně lidské racionality	11
3.3) Ctnost jako život podle rozumu	18
4) PUDY A VÁŠNĚ VE STOICKÉM MYŠLENÍ	26
4.1) Co jsou emoce a k čemu slouží	26
4.2) Co jsou vášně, jak vznikají a proč škodí	28
5) HLAVNÍ DRUHY VÁŠNÍ	31
5.1) Strast	31
5.2) Strach	33
5.3) Touha	35
5.4) Rozkoš	36
6) ZBAVENÍ SE VÁŠNÍ NEBO ZKROCENÍ VÁŠNÍ POMOCÍ ROZUMU?	38
7) ŽIVOT VE SHODĚ S PŘIROZENOSTÍ	42
7.1) „Dvojí“ život ve shodě s přirozeností	42
7.2) Život ve shodě s přirozeností	44
8) IDEÁL STOICKÉHO MUDRCE	48
8.1) Ideál mudrce	48
8.2) Stoikové jako mudrci	49
8.3) Mudrc je zcela prost vší vášně	52
9) ZÁVĚR	56
10) SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL	59
11) SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A SEKUNDÁRNÍ LITERATURY	61
11.1) Primární prameny	61
11.2) Sekundární literatura	61
12) RESUMÉ	64

1) ÚVOD

Práce se zabývá stoickým pojetím života ve shodě s přirozeností. Cílem práce je objasnit, co toto stoické pojetí znamená. K tomu, aby bylo možné tento termín pojmout komplexně, je nejprve v rámci první kapitoly představeno pojetí stoické fyziky, které logicky postupuje od světového celku k člověku. Zde je ukázáno, že stoický člověk je plně součástí přírody. Je nutné si uvědomit, že tato příroda byla samotnými stoiky chápána jako racionální živý celek, který spravuje vše. Vzhledem k univerzální povaze a rozumu přírody platí, že člověk, jakožto privilegovaná bytost v rámci celku, byl obdařen rozumem. Přičemž platí, že náš rozum představuje mikrokosmický případ univerzálního rozumového celku. Z toho vyplývá, že náš praktický život má něco společného s univerzální povahou celku. Z tohoto důvodu je člověk schopen poznat univerzální rozum a uvažovat o událostech z univerzálního hlediska. K tomu, aby mohl člověk dosáhnout svého cíle, tedy života ve shodě s přirozeností, je nutné, aby pochopil pomocí svého rozumu, jak funguje příroda jako celek a jaké místo v ní zaujímá člověk, který má výjimečné postavení v rámci světového celku.

Druhá kapitola je věnována vývoji lidské přirozenosti, který vychází od prvotního pudu a směřuje ke ctnosti. V rámci tří podkapitol je představena pudová stránka člověka, následný přechod, kdy se z pudové bytosti stává bytost rozumová a ctnost, tedy život, který je plně v souladu s rozumem. Mimo jiné si pokládám i otázku, proč je tak těžké dosáhnout života plně a stále shodného s přirozeností.

Třetí kapitola se věnuje souvislosti pudů a vášně. Na příkladu pojetí moderního autora Beckera, který o pudech hovoří jako o emocích, ukáži, k čemu slouží lidská emocionalita. Becker si pokládá otázku, jak spolu souvisí emoce a vášně? Mimo jiné se zamýšlí nad tím, jak souvisí dobré emocionální stavy s otázkou lidského zdraví. V této kapitole se zabývám i otázkou, co jsou vášně, jak vznikají a proč člověku škodí. Zde je mimo jiné představen i rozdíl mezi pudem a vášní.

Čtvrtá kapitola představuje čtyři hlavní stoické vášně, tedy bolest, strach, touhu a rozkoš. Na příkladech zlomků vybraných autorů představím jednotlivé vášně. Ukáži, v čem jsou vášně škodlivé a co způsobují. U vybraných autorů představím způsob prevence proti vášním, případně způsob léčby konkrétní vášně.

V páté kapitole představím dva odlišné stoické způsoby řešení problému vášně. První způsob spočívá ve zbavení se vášně pomocí rozumu. Druhý způsob spočívá ve zkrocení vášně pomocí rozumu. Na těchto odlišných způsobech řešení

ukáží vývoj, z kterého plyne názorová nejednotnost starého a středního stoicismu. Řešení staré Stoy, zbavení se vášně pomocí rozumu, bude hájit Chrysippos. Řešení střední Stoy v podobě zkrocení vášní pomocí rozumu, bude představeno autory Panaitiem a Poseidoniem. Ukáží, že důvodem těchto rozdílných řešení bylo odlišné pochopení člověka v otázce struktury jeho duše a v příčinách vášně. U Panaitia bude navíc oproti představě starých myslitelů přestaveno i odlišné pochopení toho, co znamená život ve shodě s přirozeností. Na zmíněných myslitelích střední Stoy ukáží změny, týkající se odlišného pochopení člověka a jeho místa v přírodě.

Následující kapitola je věnována životu ve shodě s přirozeností. V rámci dvou podkapitol jsou představeny různé podoby života ve shodě s přirozeností. Platí, že všichni zmínění autoři chtěli dosáhnout stejného cíle. Nicméně způsob, jakým podle stoiků můžeme dosáhnout stanoveného cíle, byl u jednotlivých autorů odlišný. Na vybraných stoických autorech ukáží, jakými prostředky a způsoby chtěli dosáhnout stanoveného cíle života ve shodě s přirozeností. V první podkapitole představím Schofieldovu interpretaci Zenona a jeho cíle života ve shodě s přirozeností. Schofield nás seznámí s tím, že existuje jakási „dvojitá“ podoba života ve shodě s přirozeností. Touto dvojitou podobou má na mysli život v souladu a život v souladu s přirozeností. Ukáží, čím se oba způsoby liší, případně v čem se shodují. Druhá podkapitola je postavena na srovnání Chrysippa s Panaitiem. A to z toho důvodu, že na těchto autorech můžeme nejlépe pochopit, v čem spočívá rozdílný pohled na život ve shodě s přirozeností. Tento odlišný pohled spočívá v rozdílném pochopení člověka a jeho místa v přírodě.

Poslední kapitola je věnována stoickému ideálu mudrce. Zde v rámci tří podkapitol seznámím čtenáře s tvrzeními a problémy, které z těchto tvrzení vyplývají. V první podkapitole představím, co znamená ideál mudrce. Druhá podkapitola se zabývá otázkou, zda se původní představitelé stoicismu považovali za mudrce. Mimo jiné se zde zabývám i otázkou, zda byl stoický mudrc od začátku zamýšlen jako pouhý ideál? V třetí podkapitole se věnuji stoickému tvrzení, že stoický mudrc je zcela prost vši vášně. Vysvětlím, co tím stoikové měli na mysli a představím důsledky, které z tohoto tvrzení plynuly.

Závěr je věnován shrnutí výsledků, ke kterým jsem došla v rámci jednotlivých kapitol.

2) OD CELKU K ČLOVĚKU

Pro pochopení stoického pohledu na člověka a vývoje jeho racionality je nejprve nutné nastínit základní principy stoické fyziky. Důvodem pro začlenění této kapitoly je zřejmé propojení stoické fyziky s etikou.¹ Boeri nazývá tento vztah kosmologickou etikou. Kosmologická etika vychází z předpokladu, že universální povaha a naše vlastní povaha mají něco společného a že kosmická příroda má racionální strukturu. Přičemž platí, že naše povahy jsou, jak se domníval Chrysippos, mikrokosmickými případy universální povahy. Je-li naše povaha součástí universální povahy, nutně platí, že je jeho částí a tudíž musí mít stejnou racionální strukturu. Tato myšlenka v sobě obsahuje i přesah k praktickému životu člověka. Etika má tak něco společného s universální povahou. Jelikož je lidský rozum součástí universálního rozumu přírody, je člověk schopen poznat universální rozum a uvažovat o událostech z universálního hlediska. Z toho vyplývá, že kosmologická etika je přístup, který je závislý na schopnosti lidského rozumu poznat celý systém světa a který předpokládá, že lidské bytosti mají zvláštní místo v tomto systému.

Být stoickým stoupencem přírody vyžaduje velké úsilí. Na člověka je kladen nárok, aby poznal, jak funguje vesmír a jaké místo v něm má sám zaujímat, pokud je vlastní částí této kosmické přírody. Navíc, jak již bylo naznačeno, je člověk v jistém zvláštním privilegovaném postavení. Privilegované postavení se projevuje v tom, že pouze člověk je jediným živočichem, který má podíl na rozumu světového celku, samozřejmě v nedokonalé podobě. To také znamená, že je člověk schopen posoudit sám sebe jako součást celku a pochopit, že to, co se mu děje, je zvláštní událostí v životě celku, a to bez ohledu na to, že tato skutečnost nebo situace, v níž se člověk nalézá, se zdá být pro člověka nevýhodná nebo bolestná. Dosažení šťastného života, stoického cíle života ve shodě s přírodou, vyžaduje porozumění tomu, jak funguje vesmír a jaké místo v něm zaujímá člověk.²

Stoicismus vyšel z představy, že základem všeho jsou dva netělesné principy - aktivní a pasivní. Za aktivní a věčný princip je v první řadě považován oheň. Počínaje Chrysippem se mění na směs ohně a vzduchu, na *pneuma*. Stoicismus užíval tohoto pojmu ve smyslu boha, *logu* či rozumu. Za pasivní princip považovali stoikové hmotu

¹ WHITE, M. *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, s. 124.

² BOERI, M. *Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics*, s. 173-175.

bez určení.³ Jelikož je hmota sama o sobě pasivní, neurčená a proměnlivá, vždy musí být v neustálém sepětí s aktivním principem, bohem. Látka a činný princip nikdy neexistují odděleně. Společně tvoří vše, co existuje.⁴

Stoicismus vyšel v otázce počátku věcí z Empedoklových čtyř živlů, tedy z ohně, vzduchu, země a vody. Na rozdíl od Aristotela má každý živel u stoiků pouze jednu kvalitu. Oheň je teplý, vzduch je studený, země suchá a voda vlhká. Nejdůležitějším ze všech živlů je oheň, který zajišťuje přechod jednoho živlu v druhý. Oheň je základní kvalitou, ze kterého postupně vznikají další tři zmíněné živly. Děje se tak na základě řidnutí a houstnutí původního dokonalého ohně. Z ohně sražením vzniká vzduch, sražením vzduchu vzniká voda a sedimentací vody vzniká země. Z těchto čtyř živlů vznikne svět, který je vždy na začátku a na konci tvořen základním živlem, ohněm. Po vzoru Aristotela dělí stoikové živlové kvality na aktivní a pasivní, přičemž aktivní živly mají tenzi a pronikají pasivními živly. Za aktivní živly považují stoikové oheň a vzduch. Za pasivní pak vodu a zemi. Z aktivních živlů ohně a vzduchu vzniká *pneuma*.⁵

Pneuma je pochopeno jako činný princip, který vším prostupuje a zajišťuje soudržnost jednotlivých věcí, ale zároveň zajišťuje i vzájemné působení částí celku a jejich vnitřní soudržnost. *Pneuma* zajišťuje nejen soudržnost věcí a jednotlivých částí a celku, lze ho pochopit také jako pohyb. Pohyb byl pochopen jako určitý stupeň napětí, *tonos*. Výsledkem takového působení je racionálně uspořádaný světový celek.⁶ Soudržnost celku je označována více pojmy. Kromě pojmu *pneuma*, najdeme označení *logos*, bůh nebo nestvořená a nehynoucí příroda.⁷

Spojením aktivního a pasivního principu, tedy spojením *pneumatu* a látky, vznikají tělesa.⁸ Jednotlivá tělesa se navzájem odlišují svou úrovní organizovanosti, která je určována právě *pneumatem*. *Pneuma* najdeme u neživých těles až po kosmos. *Pneuma* neživých těles s jejich soudržnou silou se nazývá *hexis*. U rostlin, které rostou a reprodukují se, nazýváme jejich *pneuma fysis*. *Pneuma* u živočichů,

³ Např. SEXTOS EMPEIRIKOS. *Adv. math.* IX 11 = SVF II. 301.

⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 192.

⁵ KARFÍK, F. Předpoklady stoické kosmogonie. *Reflexe*. [online] 1998. roč. 18. č. 3. ISSN neuvedeno. Dostupné z: <http://www.reflexe.cz/File/Reflexe%2018/karfik-stoicka%20kosmogonie.pdf>

⁶ GAHÉR, F. Stoici o ľudskej prirodzenosti. *Anthropos*. [online] 2004. roč. 1. č. 1. s. 73-76. [cit. 2014-12-30]. ISSN neuvedeno. Dostupné z: http://fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

⁷ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 208.

⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 192-193.

kteří jsou schopni navíc vnímat a pohybovat se, nazýváme *psyché*. *Pneuma* u lidí a u bohů, kteří ještě navíc oproti předchozím stupňům jsou schopni racionálně uvažovat, se nazývá *psyché s nús*, tedy duše s rozumem jako vládoucí částí, která je označována pod pojmem *hegemoniké*. *Pneumatem* nejvyššího celku je světový rozum, který se nazývá *logos*. Podle stoiků v přírodě existuje celá kontinuální hierarchie těles z hlediska stupně organizovanosti či integrovanosti podle toho, jakou tenzi má příslušné *pneuma* tělesa.⁹

Svět je podle stoiků jeden, je ohraničený a má tvar koule. Je obklopen nekonečným prázdným prostorem, který je netělesný. Ve světě nenajdeme prázdný prostor, protože vše je tělesné.¹⁰ Stoicismus hovoří o světě jako o stvořeném. Se vznikem světa nás seznamuje Diogenes Laertios, který píše: „*Svět vzniká, když se podstata promění z ohně skrze vzduch ve vlhkost a potom z její hustčí části se vytvoří země, kdežto jemnější část se promění ve vzduch a dalším zjemněním vytvoří opět oheň. Potom smíšením vznikají z těchto prvků rostliny, živočišstvo a ostatní rody.*”¹¹ S tím souvisí i přesvědčení, že svět je zničitelný, zaniká vzplanutím ohně.¹² Stoické odůvodnění, že svět je zničitelný, najdeme u Diogena Laertia, který píše: „*Stoici praví, že svět je zničitelný, protože byl stvořený, a odůvodňují to analogicky podle věcí, které se uchopují smyslovým vnímáním, jestliže části něčeho podléhají zničení, je zničitelný i celek, a části světa jsou zničitelné, jelikož se proměňují jedny na druhé: tedy svět je zničitelný.*”¹³

Svět je činný v cyklech, které se donekonečna opakují. Začátkem a koncem každého cyklu je čistý oheň.¹⁴ Tímto ohněm, který směřuje soustavně k plození, rozumí stoici umělecky působící oheň, je to jakýsi „ohnivý tvůrčí dech.”¹⁵ Příroda se v rámci každého cyklu uspořádává do různých forem živočichů, rostlin a nerostů.

Svět je podle stoiků živou bytostí, je opatřen rozumem, je oduševnělý. O tom, že svět je oduševnělý a moudrý hovoří i Cicero ve svém spise *O přirozenosti bohů*,

⁹ GAHÉR, F. Principy stoické fyziky I. Kozmos ako dynamické kontinuum. *Organon F*, IV (1997), č. 3, s. 215-245. ISSN neuvedeno.

¹⁰ DL VII. 140 = SVF I. 95.

¹¹ DL VII. 142.

¹² AETIUS. II. 4, 7 = SVF II. 585.

¹³ DL VII. 141 = SVF II. 589.

¹⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 208.

¹⁵ DL VII. 157.

kde napsal: „*Co nemá účast na dechu a rozumu, nemůže zrodit oduševnělou ani rozumnou bytost. Svět však rodí oduševnělé a moudré bytosti, je tedy oduševnělý a moudrý.*”¹⁶ Podle Diogena Laertia je svět živou bytostí v tom smyslu, že je podstatou oduševnělou, nadanou vnímavostí. Protože je lepší živý než neživý tvor, je tedy i svět živým tvorem. To, že má svět duši, se odvozuje z toho, že je lidská duše útržkem z duše světa.¹⁷ Člověk by neměl duši, pokud by neexistovala světová duše. Mikrokosmos se zrcadlí v makrokosmu.

Lidské tělo i duše jsou tělesné. Spojení duše a těla v pojetí stoiků představuje zajímavý problém. Jak ukazuje Long, mnoho badatelů tento vztah duše a těla neřeší, proto Long přichází s vlastním výkladem.¹⁸ Duše a tělo jsou odvozeninami živlů, z kterých vznikají tělesa. Duše je výsledkem spojení aktivních živlů ohně a vzduchu, tedy *pneumatu*. Tělo je výsledkem živlů bez tenze, země a vody. Na rozdíl od těla je duše pro stoiky nepozorovatelná přímo, má skrytou povahu. Fakt její existence usuzují z pohybu těla. Duše člověka je specifickým případem *pneumatu*.¹⁹ O tom, že je lidské tělo prostoupeno duší hovoří Seneca ve svém díle *Výbor z listů Luciliovi*, když píše: „*To místo, které v tomto světě zaujímá bůh, zaujímá v člověku jeho duch. Co tam je hmota, to je u nás tělo.*”²⁰ Duši dává člověku příroda prostřednictvím tvůrčího dechu.²¹ Duše je nezbytnou funkční částí, je tím, co dělá člověka člověkem. *Pneuma* je navíc nositelem identity individuí. V případě člověka hovoříme o jeho osobnosti. Aby mohla být osobnost člověka zachována, musí být jeho duše od narození po smrt zcela neměnná.²² Stoikové se domnívali, že lidská duše trvá dále po smrti těla. Nicméně v konečném důsledku je zničitelná, protože se svět po určité době proměňuje v oheň a z něho opět vzniká svět nový. Následkem tohoto světového požáru všechny duše zmizí. Tak se domníval Kleantes. Naopak

¹⁶ CICERO. *De nat. deor.* II. 8, 22 = SVF I. 113.

¹⁷ DL VII. 143.

¹⁸ LONG, A. Soul and Body in Stoicism. *Phronesis*. Vol. 27 (1982), no. 1, pp. 34-57.

Long uvádí, že vědecké práce se povětšinou zabývají otázkou duše, ale otázka vztahu duše a těla je opomíjena. Long začíná své zkoumání u stoického pojmu sjednoceného těla. Mimo jiné se zabývá otázkou duše s ohledem na povahu zvířecích těl a psychických funkcí. Až nakonec dochází k racionální duši a jejímu vztahu k tělu.

¹⁹ GAHÉR, F. Stoici o ľudskej prirodzenosti. *Anthropos*. [online] 2004. roč. 1. č. 1. s. 73-76. [cit. 2014-12-30]. ISSN neuvedeno. Dostupné z: http://fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

²⁰ SENECA, L. *Výbor z listů Luciliovi*. 67.

²¹ DL VII. 156-157.

²² GAHÉR, F. Stoici o ľudskej prirodzenosti. *Anthropos*. [online] 2004. roč. 1. č. 1. s. 73-76. [cit. 2014-12-30]. ISSN neuvedeno. Dostupné z: http://fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

Chrysippos byl přesvědčen, že po smrti těla netrvají dále všechny duše, nýbrž pouze duše mudrců, které přežívají až do světového požáru.²³

Vzhledem k tomu, že je člověk součástí přírodního celku, nemůžeme jej pochopit jako individuum nezávislé na přírodě. Právě naopak musíme na člověka nahlížet jako na malý mikrokosmos, který je součástí velkého celku v podobě makrokosmu. Oba tyto světy se prolínají. Výjimečnost člověka spočívá v rozumu, s jehož pomocí se podílí na makrokosmu. Aby mohl člověk dojít svého cíle, tedy života ve shodě s přirozeností, musí s pomocí svého rozumu nahlédnout, jak funguje vesmír a jaké místo v něm má zaujímat člověk.

Z tohoto důvodu se následující kapitola zabývá vývojem lidské přirozenosti. Člověk se vyvíjí z pudové bytosti, která se zprvu řídí pudem sebezáchovy, a dospívá v ideálním případě ke ctnosti. O tom, že není jednoduché ctnosti dosáhnout a že existuje řada překážek, pojednává práce v následujících kapitolách. Následně jsou na vybraných autorech představeny různé podoby života ve shodě s přirozeností. Poslední část práce je věnována stoickému ideálu mudrce, který je v plné shodě s přirozeností.

²³ DL VII. 157.

3) OD PUDU KE CTNOSTI

Tato kapitola je věnována vývoji lidské přirozenosti, která vychází od základního pudu a dospívá až ke ctnosti. Pro lepší přehlednost je rozdělena do tří podkapitol. První podkapitola se zabývá pudovostí jakožto základem lidské přirozenosti. Zde je představen prvotní pud, který slouží k ochraně a přežití každého novorozeného živočicha, včetně člověka. Druhá podkapitola je věnována jednotlivým vývojovým stupňům lidské racionality. Výchozím bodem této podkapitoly je stoické přesvědčení, podle kterého se člověk přestává řídit svými pudy v tom smyslu, že je podřídí svému rozumu, což se podle stoiků děje okolo čtrnáctého roku života.²⁴ Pět vývojových stupňů lidské racionality nám představí Cicero ve svém díle *O nejvyšším dobru a zlu*.²⁵ Jelikož Cicero hovoří o jednotlivých vývojových stupních příliš stroze, pokusíme se prostřednictvím Longa o podrobnější rozbor zajímavých bodů v rámci tohoto vývoje. Představím i další interpretaci Ciceronova dialogu, a to v pojetí Šímy. Závěr této podkapitoly věnuji modernímu pojetí dané problematiky z hlediska fyziologie. Beckův²⁶ lékařský přístup k lidskému vývoji odpovídá s trochou nadsázky Ciceronovu dialogu a jeho vývojovým stupňům. Pro možné porovnání musíme tento moderní výklad přizpůsobit stoické terminologii. Becker hovoří o emocích, které musíme chápat jako pudy, aby bylo možné dané srovnání. Třetí podkapitola je věnována otázce ctnosti, tedy nejvyššímu možnému stupni rozumu. Hovoříme-li o ctnosti, hovoříme zároveň o životě ve shodě s přirozeností. Co si máme představit pod označením „život ve shodě s přirozeností,” bude předloženo v jiné kapitole. Zde to bude pouze naznačeno. S dosažením ctnosti a životem ve shodě s přirozeností je nepochybně spjat ideál stoického mudrce, kterému bude věnována poslední kapitola této práce.

²⁴ STOBAIOS. *Ecl.* I p. 317, 21 = SVF II. 835.

²⁵ CICERO. *De fin.* III. 20-21.

²⁶ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 261-262.

3.1) Pudy jako základ člověka

Součástí každé lidské bytosti jsou pudy. Pud chápali stoikové jako „*pohyb duše k něčemu nebo od něčeho*.”²⁷ Tento pohyb se uskuteční v okamžiku, kdy duše přijme nějakou představu.²⁸ Mimo tohoto vysvětlení můžeme najít i další. Například Plutarchos ve svém spise *O zákoně* píše: „*Pud je rozum člověka příkazující mu jednat*.”²⁹

Stoikové uvádí, že prvním pudem každého živočicha je pud sebezáchovy. Tento prvotní pud je základem stoické etiky. Způsobuje ochranu nově narozeného tvora prostřednictvím sebezáchovy. Doklad o tomto prvotním pudu najdeme u Diogena Laertia. Diogenes napsal, že podle stoiků je prvotním pudem každého živočicha pud sebezáchovy, který je dán přírodou od narození. Diogenes se výslovně odvolává na Chrysippa a jeho spis *O cílech*, ve kterém tvrdí, že první, co je vlastní každému živočichu, je jeho udržení a vědomí o tom. Není totiž pravděpodobné, že by se živočich sám sobě odcizil, stejně tak jako není pravděpodobné, že by jej odcizila příroda, která jej stvořila, a k tomu účelu mu nevštipila pud sebezáchovy. Výsledkem tohoto prvotního pudu je vztahování se k sobě samému v podobě lásky k sobě samému. Důsledkem pudu je, že se živočich vyhýbá tomu, co mu může uškodit a vyhledává to, co je mu prospěšné.³⁰

Obdobně jako Chrysippos hovoří o prvotním pudu živočicha i Cicero ve svém spise *O nejvyšším dobru a zlu*, a to takto: „*Ti, jejich učení následuji, se domnívají, že jen co se živočich narodí (totiž odtud je nutné začínat), hned je sám k sobě nakloněný, hned má zájem zachovat sebe a milovat svoje tělo a všechno, co ho udržuje při životě. A naopak, vyhýbá se zániku a veškerým věcem, které by k němu mohly vést. A že je to tak, dokazují to takto: mláďata, dříve než poznají rozkož anebo bolest, vyhledávají ty věci, které jim jsou ku prospěchu, a mají odpor k těm, které jsou jim škodlivé, a to by prý nemohlo být, kdyby nemilovala svůj stav a neobávala se zániku. Totiž nemohlo by se stát, aby po něčem toužili, kdyby si nebyli vědomi sami sebe a následkem toho nemilovali sami sebe. Z tohoto je možné usoudit, že prvotním hybatelem byla láska k sobě samému.*”³¹

²⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom*. II p. 460 = SVF III. 377.

²⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 212.

²⁹ PLUTARCHOS. *SR*. cp. 11 p. 1037 f = SVF III. 175.

³⁰ DL VII. 85 = SVF III. 178.

³¹ CICERO, M. *De fin.* III 5, 16 = SVF III. 182.

Je nutné se zmínit o tom, že z hlediska vývoje lidské přirozenosti nemůžeme chápat prvotní pud u dítěte jako ne-rozumovou dispozici. A to jednoduše z toho důvodu, že pud zajišťuje udržení jedince při životě, v tomto smyslu je pud svým způsobem rozumovou dispozicí.

Na otázku, proč je člověk zároveň bytostí pudů i rozumu, se snaží odpovědět Kalaš ve své studii „*Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii.*” Kalaš chápe pud jako touhu něco konat a něco poznávat. Pud působí na člověka v tom smyslu, že jej nutí něco konat. Prvotní pud nás žene k lásce k sobě samému, na základě čehož si utváříme představu o sobě samém a o vnějším světě. Člověk na základě tohoto pudu jakožto touhy poznává sebe i svět. Ve studii rozlišuje autor vnější a vnitřní pudovou složku. Vnější pudová složka je dána pudy, které v raných letech života pomáhají člověku přežít. Dítě vnímá svět na základě vnějších podmětů, na které reaguje. To znamená, že se k podmětům vztahuje pudově, tedy nerozumně. Rozum způsobí usměrnění pudu a z člověka se stane rozumová bytost, která je schopna nahlédnout, co je jí přírodou určeno a k čemu má směřovat.³²

Diogenes píše, že příroda neudělala rozdíl mezi rostlinami a živočichy, protože i když jsou rostliny spravovány bez pudu a smyslového vnímání, přesto i v nás se dějí některé věci po způsobu rostlin. Živočichové dostali navíc pud, s jehož pomocí jdou za věcmi, které jsou jim vlastní, tedy život podle pudu.³³

Long přichází se zajímavým postřehem. Zamýšlí se nad tím, jak by vypadal člověk, který by se řídil výhradně pudem sebezáchovy jako svou jedinou přirozeností, takový člověk, u kterého by se nerozvinula schopnost uvažovat. Člověk by zůstal na animálním stupni vývoje a jeho činnost by se omezila na shánění potravy, rozmnožování a obranu proti nepřátelům. Choval by se jako nerozumný živočich, jež by plnil svoji přirozenost způsobem, který mu určila příroda. Nicméně člověk je výjimečný tvor právě tím, že dostal od přírody do vínku jako jediný schopnost myšlení, schopnost rozumu.³⁴ Proto Long na jiném místě své knihy hovoří o lidské

³² KALAŠ, A. Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii. *Filosofia*. 2002. roč. 57. č. 3, s. 163-180. ISSN neuvedeno.

³³ DL VII. 86.

³⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 229.

přirozenosti takto: „*Lidská přirozenost je zařízena tak, že se vyvíjí z čehosi nerozumového a jakoby zvířecího ve strukturu, která je řízena veskrze rozumem.*”³⁵

3.2) Vývojové stupně lidské racionality

Long uvádí, že se stoikové domnívali, že s přibývajícím věkem a v důsledku nabývání rozumu se u dítěte proměňuje jeho řídicí princip natolik, že vrozené pudy jsou přeměněny do takové míry, kdy přestávají mít samostatnou schopnost a jsou plně nahrazeny rozumem.³⁶ Stobaios praví, že se tak děje okolo čtrnáctého roku života: „*[...] rozum, tak jako všechny významnější mohutnosti duše, nevzniká hned, ale až později, okolo čtrnáctého roku hromaděním vjemů a představ.*”³⁷

Problém spočívá v tom, že předchozí odstavec je pouhým stoickým konstatováním faktu, že dochází k přeměně vrozených pudů na rozum. Stoikové dostatečně nevysvětlují to, jakým způsobem dochází k proměně řídicího principu. Položme si tedy otázku, zda se daná proměna uskuteční u všech jedinců? Jinak řečeno, je daná proměna možností člověka k dosažení plné racionality? Mají všichni mentálně zdraví jedinci možnost dosáhnout plného stupně racionality nebo je to záležitost několika vyvolených jedinců? Existují nějaké překážky, které mohou člověku bránit v dosažení nejvyššího stupně racionality? Nebo naopak hovoří stoikové o nějakých podpůrných prostředcích, které pomáhají člověku dosáhnout nejvyššího stupně racionality? Na tyto otázky a s tím související problémy se budu snažit níže odpovědět.

To, jakým způsobem se uskutečňuje proměna řídicího principu a jaké jsou jeho stupně, najdeme u Cicera v jeho dílo *O nejvyšším dobru a zlu*, ve kterém je tato problematika řešena. Cicero hovoří o pěti stupních lidské přirozenosti, přičemž platí, že v každém stupni má lidská bytost funkci, která jí náleží v konkrétní etapě jejího vývoje.³⁸ Podíváme se blíže na jednotlivé stupně lidské přirozenosti.

Cicero ve svém díle hovoří o tom, že ve svém výkladu odbočil od výchozích bodů přírody, s nimiž musí být vše, co následuje ve shodě. Následně provede dvojí rozdělení věcí, na věci hodnotné a věci nehodnotné. Přičemž hodnotným nazve to, co je samo podle přírody (ve shodě s přírodou) nebo to, co činí nějakou věc takovou,

³⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 214.

³⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 214.

³⁷ STOBAIOS. *Ecl.* I p. 317, 21 = SVF II. 835.

³⁸ CICERO. *De fin.* III. 20-21. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 230.

že ji můžeme považovat za hodnotnou, a proto je hodna volby. Za nehodnotné považuje to, co je opakem výše zmíněného.³⁹

Poté, co stanovil Cicero za výchozí bod přírody věci, které jsou ve shodě s přírodou a které je třeba si volit kvůli nim samým a jejich protiklady odmítat, přistupuje k rozlišení pěti stupňů lidské přirozenosti, z toho vyplývající.⁴⁰

Cicero píše, že první náležitou funkcí tvora je, aby se uchoval v přirozeném stavu. V tomto stupni raného vývoje se člověk řídí pudem sebezáchovy. Tímto prvotním pudem zabezpečuje příroda jeho přežití. Tento prvotní pud je samozřejmě nezávislý na vlastním úsilí člověka, což se postupem jednotlivých etap vývoje lidské přirozenosti mění.⁴¹

V dalším stupni vývoje má člověk získávat věci, které jsou ve shodě s přírodou. Zároveň s tím má odmítat ty věci, které ve shodě s přírodou nejsou. V zápětí následuje volba, kterou chápe Cicero jako výběr podle povinností. Čtvrtý stupeň je volba, kterou člověk vykonává soustavně. Pátý stupeň spočívá v takové volbě člověka, která je naprosto stálá a v úplném souhlasu s přírodou.⁴²

Cicero uvádí, že právě v pátém stupni začíná být poprvé v člověku přítomno a jím chápáno to, co lze nazvat dobrem.⁴³ Cicero ve svém spise píše: „*Je první věcí náchylnost člověka k tomu, co je podle přírody. Jakmile však nabyl rozhledu anebo spíše znalosti, kterou oni zvou ennoia, a viděl pravidelnost, abych tak řekl, soulad jednání, cenil tento mnohem výše než ono, co původně miloval. A tak poznáním a rozumem dospěl k rozhodnutí, že v tomto spočívá ono nejvyšší dobro člověka samo pro sebe chvály hodné a žádoucí.*”⁴⁴

Tuto pasáž zakončuje Cicero konstatováním, že toto dobro, k němuž jsou všechny věci posuzovány, záleží v uvedeném souladu, a proto je ctnostné jednání a ctnost sama to jediné, co je žádoucí pro svou vlastní povahu a hodnot, na rozdíl od prvotního předmětu přirozenosti, který není sám o sobě žádoucí.⁴⁵

³⁹ CICERO. *De fin.* III. 20-21. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 229.

⁴⁰ CICERO. *De fin.* III. 20-21. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 229.

⁴¹ CICERO. *De fin.* III. 20-21. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 229.

⁴² CICERO. *De fin.* III. 20-21. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 229-230.

⁴³ CICERO. *De fin.* III. 20-21. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 230.

⁴⁴ CICERO. *De fin.* III. 20-21.

⁴⁵ CICERO. *De fin.* III. 21. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 230.

Long spatřuje v této pasáži z Cicera základní články stoické etiky, píše: „Poznání „toho, co lze pravdivě nazvat dobrem” a ctnostné jednání považují stoikové za vrcholný stupeň ve vývoji rozumové bytosti.”⁴⁶

Podívejme se blíže na Longovu interpretaci jednotlivých vývojových stupňů, které uvedl Cicero. Zajímavý je třetí stupeň, ve kterém se začíná měnit pudová stránka na racionální. K tomu, aby k takové změně mohlo začít docházet, jsou pro člověka důležité předchozí dva stupně, pud sebezáchovy a kritické vybírání věcí. Pud sebezáchovy naučí dítě instinktivně vyhledávat věci, které jsou pro něj přirozeně prospěšné a vyhýbat se věcem opačným. Mezi přirozeně prospěšné věci se řadí například potrava, úkryt a rodičovská láska. Druhý stupeň, kritické vybírání věcí, plyne z dobývání si věcí přirozených na základě toho, že je dítě zakouší a odmítá věci opačné. Tyto dva předchozí stupně by měly poskytovat dostatek materiálu pro racionální volbu a odmítnutí, tedy třetí stupeň vývoje.⁴⁷

Mohli bychom snad říci, že na základě zkušeností, které dítě nasbíralo během svého růstu, se začne proměňovat jeho řídicí princip, který byl zpočátku výhradně pudový či instinktivní, na řídicí princip rozumový. Tím, jak si dítě postupně osvojuje racionalitu, přichází s tím i vynucená změna v lidské přirozenosti, spočívající v novém způsobu náležitého chování, jak uvádí Long.⁴⁸ Rozum nyní člověku ukládá, aby vykonával náležité činy,⁴⁹ takové činy, které Diogenes Laertios definoval jako to, co rozum doporučuje konat. Mezi takové činy se řadí ctít rodiče, bratry a vlast, starat se o své zdraví, obětovat majetek nebo procvičovat tělo.⁵⁰ Long uvádí, že náležitost všech těchto činů spočívá na skutečnosti, že jsou ve shodě s přirozeností rozumové bytosti. To znamená, že člověk po nástupu své racionality je schopen údajně rozpoznat, že konání náležitých činů mu přísluší. Souběžně s rozvojem lidské racionality dochází k tomu, že se značně rozšiřuje okruh činů, které náleží člověku vykonávat. K širšímu okruhu činů patří zejména uvědomnění si toho, že jsme byli přírodou sjednoceni a sdružení k občanské pospolitosti,⁵¹ stoický názor nalézá Long opět zaznamenaný v Ciceronově dialogu. Společenský pud, který člověku vstúpila

⁴⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 230.

⁴⁷ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 232-233.

⁴⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 233.

⁴⁹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 233.

⁵⁰ DL VII. 107. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 233.

⁵¹ CICERO. *De fin.* III. 66. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 233.

sama příroda, nutí jedince k navazování nejen rodinných ale i mimorodinných vztahů.⁵² Long se o této části vývoje jedince vyjadřuje v tom smyslu, že: „[...] *mravní vývoj je pro stoiky dospíváním k vědomí toho, že život lidského společenství a ctnost jsou právě ty věci, které náležejí k lidské přirozenosti přede vším ostatním.*“⁵³

Long upozorňuje na to, že rozhodně nemůžeme jednání každého člověka, který vykonává náležitý čin, označit za správné jednání. Jednoduše z důvodu, že člověk může být při správném nebo nesprávném rozumu. Vysvětlení podává Long na příkladu člověka, který se udržuje při dobrém tělesném zdraví, tedy dělá to, co je z hlediska rozumu oprávněné. Nicméně o mravních kvalitách člověka to nic nevyovídá. Důvodem udržení dobré fyzické kondice může být u tohoto člověka to, že se chystá vyloupit banku. Na tomto příkladu můžeme podle Longa vidět, proč konání přirozených věcí v podobě náležitých činů, je pouze na půli cesty k dosažení mravního poznání.⁵⁴

K tomu, aby člověk dosáhl čtvrtého stupně vývoje, aby se stal dobrým člověkem, musí být jeho volba soustavná. To znamená, že celé jeho chování je soustavnou řadou náležitých voleb. Je to dispozice k soustavnému jednání, která vzniká na základě racionálních pobídek pocházejících od přírody. To, že člověk vykonává soustavně náležité činy, nezaručuje úplný soulad v budoucnosti. Jinými slovy to, že člověk momentálně soustavně vykonává náležité činy, není záruka toho, že je bude tímto způsobem vykonávat i v budoucnosti.⁵⁵

Z tohoto důvodu hovoří Cicero ještě o pátém nejvyšším stupni vývoje. Aby byl dobrý člověk v úplném souladu s přírodou, musí se stupnice jeho hodnot opět změnit. U dobrého člověka stále vzrůstá konzistentnost jeho voleb přirozeně prospěšných věcí v podobě konání náležitých činů. To s sebou přináší vědomí o tom, že existuje něco, co má daleko větší hodnotu než cokoli z těchto věcí. Tím má Long na mysli ctnost. Ctnost představuje vzorový způsob chování, nutně plynoucí z dispozice, která je v dokonalém souladu s racionalitou přírody. Nejvyššího stupně je schopen dosáhnout pouze stoický mudrc. Pochopení rozdílu mezi člověkem a mudrcem uvádí Long na příkladu. Stoický mudrc, stejně jako všichni lidé, má vrozenou náklonnost k tomu, aby pečoval o své zdraví a o svůj majetek. Rozdíl

⁵² CICERO. *De off.* I. 12. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 233.

⁵³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 234.

⁵⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 234.

⁵⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 234.

spočívá v tom, že mudrc na tyto věci nepohlíží jako na věci, které jsou žádoucí kvůli nim samým. Rozhodne se pro ně tehdy a pouze tehdy, jestliže mu jeho rozum předepíše, že je to tak správné. Protože správné je dělat to, co je ve shodě s ctností, a to je totéž, jako dělat to, co je ve shodě s přirozeností dokonale racionální bytosti. Mudrc si uvědomuje, že jedině ctnost má absolutní hodnotu. Věci jako jsou zdraví nebo majetek je možné použít dobře i špatně. Mudrc tyto věci dokáže využít vždy dobře.⁵⁶

Long na základě své interpretace dochází k přesvědčení, že valná většina lidí nikdy posledního stupně vývoje nedosáhne a že mnozí nedospějí ani k tomu čtvrtému. Dále píše, že dokonalost lidské přirozenosti není dána nezávisle na vlastním úsilí člověka, opírá se přitom o fakt, že existují pošetilí lidé. I přesto je dokonalost lidské přirozenosti nejvyšším cílem člověka.⁵⁷

Interpretací Ciceronova dialogu v souvislosti s vývojem lidské přirozenosti se zabývá i Šíma.⁵⁸ Šíma hovoří o povinnostech v jednotlivých vývojových etapách jedince. Požadavky v podobě povinností dala člověku do vínku příroda. Vychází od prvotní povinnosti zachovat se v přirozeném stavu až po dosažení nejvyššího stupně vývoje života plně ve shodě s přirozeností. Lidský jedinec má povinnost vybírat si to, co je v souladu s přirozeností. Jeho volba je založena na racionálně uskutečněném výběru podnětů, které jsou nabídnuty našemu poznání. Cicero uvádí, že základní požadavky přírody nejsou konečným dobrem, poněvadž mezi základními požadavky přírody není obsaženo mravně dobré jednání, neboť to následuje a vzniká až později.⁵⁹ Stejně tak Šíma v návaznosti na dialog píše, že důsledné rozhodování podle povinnosti následovat přirozené pohnutky není cílem a dobrem samým, sledování povinnosti je pouze prostředkem zaměřením na dosahování cíle. Dobro je spojeno s ctnostným jednáním. Cicero znázorňuje nejvyšší dobro na příkladu míření lukem na terč. Mnohem důležitější je proces míření na terč, než zasažení samotného terče. Důsledně vykonaná povinnost spočívá v již samotném míření. Cíl terče zůstává, ale vystřelit není potřeba.⁶⁰ Všichni zmínění autoři, kteří byli představeni v souvislosti s vývojem lidské racionality, se shodnou na tom, že cílem v životě je

⁵⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 234-235.

⁵⁷ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 230-231.

⁵⁸ Šíma, A. *Stoici: místo člověka ve světě a lidská práva*. s. 34-40.

⁵⁹ CICERO. *De fin.* III. 20-22.

⁶⁰ CICERO. *De fin.* III. 20-22. In: HAVLÍČEK, A. *Lidská a přirozená práva v dějinách*. s. 38.

dosažení souladu s přirozeností, a že povinností stoika je neustále mířit k tomuto cíli. Jak uvádí Šíma: „*Během míření, tj. během života se dosažení cíle podřizuje ve všem a rozhoduje se podle povinnosti reprezentovat v každém činu samo míření v podobě rozumového rozhodování. Samo zasažení cíle a život v souladu s přirozeností či dosažení dobra je však spíše úběžníkem všeho míření a jednání, než že by bylo možné jej dosáhnout.*”⁶¹

Jaké jsou to důvody, které brání člověku v dosažení dokonalosti jeho přirozenosti? Jednak je to nedostatek napětí⁶² v lidské duši, který vede člověka ke špatnému rozumu. Není-li lidská duše ve správném stupni napětí, může člověk podlehnout vášním, čímž se odchyluje od své přirozenosti. Stejně tak jsou důvodem i vnější vlivy prostředí.⁶³ Stoikové si byli samozřejmě vědomi toho, že člověk žije ve společnosti a že i přes veškerou snahu, mohou někteří jedinci podlehnout názorům jiných lidí. Stejně tak si stoikové byli vědomi toho, že těmto překážkám lze nejlépe čelit pomocí výchovy. Výchova hrála velmi důležitou roli,⁶⁴ s její pomocí si mohl člověk osvojit správný rozum. Stejně důležitou roli hraje i lidská píle.⁶⁵

Obdobným způsobem jako Cicero se o vývoji lidské racionality zmiňuje i Becker, který se zabývá otázkou lidské emocionality a s tím související otázkou lidského zdraví. Becker si pokládá otázku: K čemu slouží emoce člověka? Odpověď na tuto otázku jsou podle něho kruhové. Což je podle něho způsobeno tím, že stoicismus neučinil nic jiného, než to, že řekl, že lidské emoce jsou pro člověka dobré jen proto, že člověk je emocionální stvoření. Člověk byl vytvořen tak, že nemůže zůstat zdravý bez určitých druhů emocionálních zkušeností, nemůže vzkvétat bez bohatého a pestrého citového života, nemůže komunikovat s ostatními lidmi bez sympatie a emocionálních gest a stejně tak nemůže tvořit hluboké city k sobě samému bez empatie.⁶⁶

Becker upozorňuje na to, že nic z těchto odpovědí nenaznačuje transcendentní hodnotu emoce jako takové. Například něco, co by způsobilo, že bychom se domnívali, že tvora rozdílného od člověka bychom považovali za

⁶¹ Šíma, A. *Stoici: místo člověka ve světě a lidská práva*. s. 38-39.

⁶² GALENOS. *De Hipp.* IV 6 = SVF III. 473.

⁶³ *DL* VII. 89.

⁶⁴ Více o stoické výchově Quintilianos, *Institutio oratoria*. Některé názory o výchově jsou zachyceny v podkapitole 3.3.1.

⁶⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 219.

⁶⁶ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 261.

nedostatečného, pokud by postrádal emoce. Musíme si uvědomit, že nejsme jedinými tvory, kteří mají neurologické struktury, podobající se těm v našem mozku. Jsou to struktury určené ke generování, u člověka je to primitivní prvotní pud, spočívající ve strachu, vzteku, úzkosti z odloučení a touhy. Becker píše, že tyto struktury v mozku fungují zpočátku u kojenců a malých dětí stejným způsobem jako je tomu u jiných tvorů. Z těchto primitivních emocí se později u dospělého člověka vyvine neocortex,⁶⁷ což je část mozku, která je spojena s poznáním a sebeuvědomněním si sebe samého. Tato činnost spojená s poznáním výrazně přetváří naše prvotní emocionální odezvy.⁶⁸

Becker s trochou nadsázky v podstatě o vývoji lidské přirozenosti tvrdí to samé, co Cicero. Cicero i Becker souhlasně hovoří o primitivním prvotním pudu, který udržuje jedince při životě. U Cicera se jedinec instinktivně vyhýbá tomu, co by mu mohlo uškodit, a naopak vyhledává to, co by mu mohlo být prospěšné. Becker si pod prvotním pudem představuje strach, vztek, úzkost a touhu. U Beckera jde o potlačení těchto emocí, respektive o správné zareagování rodičů na tyto negativní emoce. Dítě pro svůj zdravý vývoj potřebuje lásku a pocit bezpečí. To je také důvod, proč tyto emoce Becker spojuje následně se zdravím.⁶⁹ Becker je přesvědčen, že způsob, jakým tyto rané fáze našeho citového života proběhnou, má zásadní vliv na lidskou povahu, na temperament. Becker se domnívá, že lidský temperament je neměnný, je odolný vůči racionálnímu přehodnocení.⁷⁰ Stoicismus vycházel z přesvědčení, že je možné pomocí správné výchovy a píle dosáhnout nejvyššího stupně lidské přirozenosti.⁷¹ Srovnáme-li Beckera s Ciceronovým dialogem, dospějeme k závěru, že se oba autoři shodnou v otázce vývoje lidské přirozenosti. Pro Beckera je důležitý způsob, jakým rané fáze života jedince proběhnou, protože to má vliv na charakter jedince, který je již neměnný. Z obdobného přesvědčení vyšel i stoicismus, ve kterém

⁶⁷ ČIHÁK, R. *Anatomie*, s. 371-379.

Neocortex je mozková kůra, tvořící plášť velkého mozku. Je rozdělen na jednotlivé laloky, a to, frontální, temporální, parietální a okcipitální. Každý z nich má svou specifickou a nezastupitelnou funkci. Tak například okcipitální obsahuje primární zrakovou kůru, temporální primární sluchovou kůru. Frontální lalok obsahuje area věnovaná schopnostem, které jsou jedinečné pro náš druh. Jedno z těchto areí je tzv. Brocovo centrum řeči, díky kterému se vůbec můžeme vyjadřovat, a nevydáváme pouze skřeky, druhé je pak Werneckovo centrum, které je zodpovědné za logický obsah řeči.

Další důležitá role neocortexu je v oblasti spánku, konkrétně za non-REM fází, ve které tělo v noci stráví větší část. Také je zapojen do procesu koordinace cíleného pohybu, kdy vydává signál a de facto plán pro provedení cíleného pohybu do bazálních ganglií.

⁶⁸ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 261-262.

⁶⁹ K otázce vztahu zdraví a emocí více ve čtvrté kapitole.

⁷⁰ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 263.

⁷¹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 226.

byla věnována velká pozornost výchově, a to právě z důvodu toho, že jedince lze nejnáze formovat v jeho raných fázích života.

3.3) Ctnost jako život podle rozumu

Diogenes Laertios uvádí, že se stoikové domnívali, že ctnost je harmonický stav duše, o který je třeba usilovat pro něj sám. V ctnosti spočívá též blaženost, protože je určena duši k dokonalému souladu v životě. Diogenes píše: „*Rozumný živočich však bývá od toho odvracen, někdy pro přesvědčivou sílu vnějších vlivů, někdy z návodu lidí, s nimiž se stýká; naproti tomu příroda podává podněty, které nejsou zvrácené.*”⁷²

Chrysippos v 1. knize svého spisu *O cíli* zastával názor, že ctnosti je možno se naučit. Jako doklad toho, že je možno se jí naučit, uvádí příklad, kdy se ze zlého člověka stane dobrý člověk.⁷³ Když jsme ukázali, že ctnosti se lze naučit, musíme se také zmínit o tom, že ctnost můžeme i ztratit. V souvislosti se ztrátou ctnosti se setkáváme s dvěma protikladnými názory. Chrysippos se domníval, že ctnost můžeme ztratit, a to v důsledku opilosti nebo melancholie. Naproti tomu Kleantes tvrdil, že o ctnost přijít nemůžeme, a to z důvodu jistoty našich pojmů o ni.⁷⁴ O lidské přirozenosti ve vztahu k ctnosti se vyjadřuje i Seneca. Seneca píše: „*[...] u člověka je dobrem jemu vlastní rozum: pokud ho zdokonalí, je chvályhodný a dosáhne cíle své přirozenosti. Tento dokonalý rozum se nazývá ctností a je zároveň i počestností. Proto jediným dobrem člověka je to, co jediné je člověku vlastní.*”⁷⁵ Seneca dále hovoří o tom, že příroda dala člověku vlohy na učení a rozum, který je sice nedokonalý, ale schopný zdokonalení.⁷⁶

Přikláním se k Chrysippovi a jeho názoru, že ctnosti je možno se naučit a že stejně tak je možné jí i ztratit. Chrysippův názor odpovídá více stoickému myšlení, než ten Kleantův. A to z toho důvodu, že jsou člověku dány vlohy ke ctnosti od přírody, a záleží pouze na člověku, zda ke ctnosti dospěje nebo nikoli. A protože můžeme ctnost získat, stejně tak platí, že ji můžeme i ztratit.

⁷² DL VII. 89.

⁷³ DL VII. 91 = SVF III. 223.

⁷⁴ DL VII. 127.

⁷⁵ SENECA. *Ep.* 76, 9, 10 = SVF III. 200 a.

⁷⁶ SENECA. *Ep.* 49, 11 = SVF III. 219.

Člověk je tvor, který byl obdařen rozumem, z tohoto důvodu je mu vlastní život podle rozumu. S tím, co si pod tímto tvrzením máme představit, nás seznamuje zakladatel stoicismu Zenon ve svém spise *O přirozenosti člověka*. Zenon vyhlásil za cíl člověka takový život, který je v souladu s přírodou, tedy život ctnostný a řídicí se rozumem.⁷⁷

Diogenes Laertios nás seznamuje s tím, jak život podle ctnosti chápal Chrysippos. Chrysippos chápal život podle ctnosti jako život podle znalosti přírodních pochodů, jelikož se domníval, že naše přirozenosti patří k částem přirozenosti celého vesmíru.⁷⁸ Diogenes píše: „*Proto se stává cílem žít v souhlase s přírodou, což zase znamená žít v souhlase s vlastní přirozeností a přirozeností celku a nekonat přitom nic, co zakazuje společný zákon, jímž je právě rozum, který vším proniká a je totožný s Diem, jenž řídí správu světa.*”⁷⁹ Co můžeme chápat pod pojmem „život ve shodě s přirozeností“, bude rozebráno v samostatné kapitole této práce.

Stoikové rozlišovali mezi správnou a špatnou racionalitou. To nám slovy Epiktéta přibližuje Markus Aurelius, když píše: „*Neběží tedy, praví Epiktétos, o ledajakou věc, nýbrž o to, zdali jsme či nejsme při zdravém rozumu.*”⁸⁰

Lidská duše má různé stupně napětí.⁸¹ Stoikové se domnívali, že jestliže *logos* člověka není ve správném stupni napětí, postrádá dokonalou racionalitu. Na základě rozlišení konzistence a nekonzistence *logu*, jak uvádí Long, rozlišovali stoikové dva druhy lidí - dobré lidi a pošetilce. Konzistence *logu* je známkou dokonalé racionality, kterou se vyznačuje podle stoického přesvědčení pouze stoický mudrc, ideál dokonalosti.⁸²

Long nás seznamuje se stoickým stanoviskem, podle kterého se lidstvo rozděluje na třídu mudrců a na třídu pošetilců, přičemž sami stoikové dávali údajně přednost této terminologii namísto pojmům dobrý a špatný člověk. Pošetilý člověk je nechápavý či nevědomý, ale neznamena to, že by měl od přírody vrozenou

⁷⁷ DL VII. 87.

⁷⁸ DL VII. 87-88.

⁷⁹ DL VII. 87-88.

⁸⁰ AURELIUS, M. *Med.* XI. 38.

⁸¹ GALENOS. *De Hipp.* IV 6 = SVF III. 473.

⁸² LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 218.

špatnost,⁸³ o jejíž existenci byl přesvědčen Poseidonios.⁸⁴ Poseidoniovo přesvědčení o existenci nerozumové části duše zaznamenal Klement Alexandrijský, když napsal: „[...] a konečně Poseidónios spatřuje cíl v životě, který nahlíží pravdu a řád veškerenstva a který tento řád podle možnosti spoluutváří tím, že se nikdy nenechává vést nerozumnou částí duše.”⁸⁵

Long v návaznosti na stoické rozdělení lidstva na třídu mudrců a třídu pošetilců dále uvádí, že nikdo se nerodí jako moudrý člověk a že neexistuje žádný vyvolenec od narození. Lidská přirozenost je taková, že člověk může dosáhnout pravé blaženosti, rozpozná-li celkový dosah své vlastní racionality.⁸⁶

V posledním zmíněném odstavci se hovoří o ideálu, o specifické podobě racionality mudrce, který ve skutečnosti neexistuje. Bylo by mylné se domnívat, že člověk může být blažený jen tehdy, rozpozná-li a dosáhne-li plné racionality. Pokud by někdo zastával takový názor, tvrdil by tím, že člověk, který nedosáhne plné racionality, nemůže být v životě šťastný. Představme si, že bychom pak mohli tvrdit, že dítě hrající si s míčem a nemající plné racionality, není šťastné a není svým způsobem blažené. Ponecháme-li stranou to, že podle stoiků plné racionality dosahuje dítě okolo čtrnáctého roku života,⁸⁷ nutno říci, že to však neznamená, že do té doby není šťastné a že se chová zcela nerozumně. Stejně tak lze uvést příklad mentálně postiženého člověka, který i přes mnohdy podprůměrnou racionalitu, je šťastný a blažený. K tomu, aby byl člověk šťastný, nemusí být stoickým mudrcem.

Otevírá se tak otázka, zda racionalita může být měřítkem štěstí a blaženosti. Kdyby tomu tak bylo, měli bychom kolem sebe nekonečnou řadu nešťastných lidí. Dosažení plné míry racionality nemůže být ve skutečnosti měřítkem štěstí. Stoikové si toho sami byli vědomi, když ve svých řadách žádného mudrce nenašli. Proto Panaitios s Poseidoniem zmírnili požadavek svých předchůdců v tom smyslu, že bude člověk přijímat taková rozhodnutí, která jsou přiměřená druhu člověka, jímž přirozeně je.⁸⁸ To znamená, že ctnosti může dosáhnout každý člověk, a to na základě svých možností a schopností. I ti, co nejsou podle Panaitia moudří, mohou mít

⁸³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 219.

⁸⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 266.

⁸⁵ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom*. II. 129. 4.

⁸⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 219.

⁸⁷ STOBAIOS. *Ecl.* I p. 317, 21 = SVF II. 835.

⁸⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 198.

ctnost.⁸⁹ Na základě výše uvedeného se musíme zabývat dvěma otázkami. První otázka, kterou si musíme položit, je otázka již řešené lidské přirozenosti. Druhá otázka, která souvisí s naší přirozeností, je otázka týkající se cíle lidského života. Otázkou cíle lidského života se podrobněji zabývám v kapitole šesté a sedmé.

3.3.1) Lidská náklonnost ke ctnosti

Long nás seznamuje se stoickým stanoviskem, podle kterého příroda vybavila člověka rozumem, přičemž každý člověk má možnost jednat dobře či špatně. Všichni lidé mají od přírody danou náklonnost ke ctnosti, která vede lidský rozum správným směrem.⁹⁰ O tom, že všichni lidé mají přirozenou náklonnost ke ctnosti nás spravuje například Stobaios, který píše: „*Mezi ctností a neřestí není nic. Všichni lidé mají totiž přirozenou náklonnost ke ctnosti. Proto jsou také zlí nedokonalí, dobří dokonalí.*”⁹¹

Člověk ovšem nemá od přírody danou pouze náklonnost ke ctnosti, jak s odkazem na Chrysippa uvádí Long. Chrysippos dokazoval, že ctnost nemůže existovat bez špatnosti.⁹² Tento Chrysippův zlomek je předložen a rozebrán níže v souvislosti s dvojími sklony, které dala člověku příroda.⁹³

Pokud vyjdeme z předpokladu, že všichni lidé mají od přírody přirozenou náklonnost ke ctnosti, pak si musíme položit otázku, jak je možné, že mohou jednat a jednat špatně? Vyjdeme-li ze stoického přesvědčení, že náš řídicí princip má pouze racionální stavy, jak je možné, že můžeme jednat špatně?

Stoikové tento problém vysvětlují pomocí správného a špatného rozumu a také pomocí napětí lidské duše a samozřejmě pomocí vlivu prostředí a výchovy. Galenos nás seznamuje se stoickým přesvědčením, podle kterého má lidská duše napětí. Napětí lidské duše je přirovnáno k napětí lidského těla a k nedostatku napětí nervů v těle, přičemž obdobný proces napětí probíhá i v lidské duši. Napětí se uvádí na příkladu běhu nebo na příkladu pevného držení nějakého předmětu, protože běh

⁸⁹ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 207.

⁹⁰ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 224.

⁹¹ STOBAIOS. *Ecl.* II. 65, 7 = SVF I. 566.

⁹² LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 223.

⁹³ GELLIUS. *Noctes Att.* VII. 1 = SVF II. 1169.

nebo držení provádíme pomocí nervů. Tento stav probíhá, dokud se nervy neuvolní a nejsou bez síly. Obdobným způsobem to obrazně funguje i v lidské duši.⁹⁴

Long představuje stoické stanovisko, podle kterého brání člověku v náklonnosti ke ctnosti vnější vlivy prostředí nebo špatná výchova.⁹⁵ O vnějších vlivech prostředí se zmiňuje Diogenes Laertios, když píše: „[...] v ctnosti spočívá též blaženost, protože je určena duši k dokonalému souladu v celém životě. Rozumný živočich však bývá od toho odvrácen, někdy pro přesvědčivou sílu vnějších vlivů, někdy z návodu lidí, s nimiž se stýká...“⁹⁶ Pokud člověk chce dosáhnout ctnosti, je pro něho velice důležitá výchova a píle.⁹⁷ O důležitosti výchovy ve stoicismu nás přesvědčuje Quintilianos ve svém spise *O výchově řečnické*. Quintilianos píše, že někteří autoři, aniž by jmenoval kteří, se domnívají, že s vyučováním dětí není třeba začínat před dosažením sedmého roku. Před tímto rokem nemají děti dostatečný rozum na pochopení učení, ani sílu potřebnou na snášení této námahy. Quintilianos uvádí, že moudřejší je názor těch, kteří si myslí stejně jako Chrysippos, že žádný čas by neměl být vyloučen od práce. Proto Chrysippos určil tři roky pro vychovatelky, čímž měl na mysli, že lidský jedinec se má učit již od třetího roku života. To dosvědčuje fakt, že se domníval, že už ony mají formovat mysl dětí pěstováním nejlepších návyků.⁹⁸ Chrysippos si přál, aby vychovatelky byly vzdělané ve filosofii, a chtěl, aby podle možností byly vybrány z nich ty nejlepší. Domníval se, že na prvním místě je třeba u vychovatelek přihlížet k tomu, jaké mají mravy. Rovněž bylo důležité, aby uměly i správně hovořit. A to z toho důvodu, že dítě nejprve uslyší je a jejich slova se bude pokoušet napodobovat.⁹⁹ Quintilianos píše: „Pokud jde o vychovatele, doporučoval bych, aby byli skutečně vzdělaní, nebo aby alespoň věděli, že nejsou vzdělaní. Chybný úsudek není méně škodlivý než mravy, pokud je pravda, co se traduje od Diogena Babylonského, že Leonides, Alexandrův vychovatel, naočkoval

⁹⁴ GALENOS. *De Hipp.* IV. 6 = SVF III. 473.

Galenos se jako lékař zabýval určováním původu chorob, z tohoto důvodu je zde zmíněn v souvislosti s napětím lidské duše a případným upadnutím do vášně.

⁹⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 224.

⁹⁶ DL VII. 89.

⁹⁷ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 219.

⁹⁸ QUINTILIANOS. *Inst. orat.* I. 1, 15-18 = SVF III. 733.

Quintilianovo slavné dílo se netýkalo pouze rétoriky. Příprava řečníka spočívala též v rozsáhlém všeobecném vzdělání a mravní výchově. Z tohoto důvodu se zmiňuje o výchově tak, jak ji chápal Chrysippos.

⁹⁹ QUINTILIANOS. *Inst. orat.* I. 1, 4 = SVF III. 734.

*Alexandrovi některé chyby a ten si je uchoval, i když už dospěl do mužného věku a stal se největším králem.*¹⁰⁰

V předchozím odstavci jsem ukázala, proč podle stoického přesvědčení hrála výchova ve stoicismu tak důležitou roli. Správná výchova byla pro stoiky klíčem k tomu, aby člověk mohl dosáhnout ctnosti. Naopak špatná výchova nebo vlivy prostředí odvraceli člověka od jeho náklonnosti ke ctnosti. Stoikové si ovšem už nepoložili otázku, jak fakticky zaručit, aby každému člověku byla dána adekvátní výchova a aby se vyvaroval vnějším vlivům prostředí?

Člověk je svobodnou bytostí do takové míry, do jaké nese odpovědnost za své jednání. Záleží pouze na člověku, zda si vybere náklonnost ke ctnosti, kterou bude rozvíjet, nebo zda bude jednat proti tomu, co mu nařídila příroda. Long uvádí, že pouze člověk je od přírody vybaven schopností porozumět událostem světa a vlastním úsilím tak přispívat k racionalitě přírody. Stejně tak je ovšem lidská bytost obdařená schopností jednat takovým způsobem, který se neslučuje s vůlí přírody. Mravní soudy a lidské blaho jsou z těchto důvodů spojeny s vnitřním postojem jednajícího člověka, s rozpořádáním jeho mysli.¹⁰¹

To by ovšem znamenalo, že blaženosti a cíle lidského života by mohl dosáhnout svým úsilím každý člověk, pokud by skutečně chtěl. Pak si tedy musíme položit nutně otázku, proč tomu tak ve skutečnosti není? Proč je tak těžké dosáhnout stanoveného cíle života v souladu s přírodou v té nejvyšší možné podobě? Proč příroda dala člověku dvojí sklony? Jedny sklony vedoucí ke ctnosti a k dokonalé harmonii s přírodou a druhé sklony vedoucí ke špatnosti.

Long uvádí, že k tomu, aby mohl člověk dosáhnout ctnosti, musí mít člověk v sobě i vlohy ke špatnosti. Tímto tvrzením vychází přímo z Chrysippa, který dokazoval, že ctnost nemůže existovat bez špatnosti.¹⁰² Ve své knize *O prozřetelnosti* Chrysippos napsal: „*Není nic neotesanějšího jako ti, co se domnívají, že by mohlo být dobro, kdyby nebylo současně i zlo. Protože dobro a zlo jsou opačné věci, obě mohou existovat jen tak, pokud jsou proti sobě a pokud se určitým způsobem o sobě opírají ve vzájemném kontrastu.*”¹⁰³

¹⁰⁰ QUINTILIANOS. *Inst. orat.* I. 1, 9 = SVF III. 51.

¹⁰¹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 224-225.

¹⁰² LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 223.

¹⁰³ GELLIUS. *Noctes Att.* VII. 1 = SVF II. 1169.

Je to samozřejmě stoická obhajoba existence zla ve světě. Ale otázka zní, proč existuje zlo¹⁰⁴ a proč má člověk sklony ke špatnosti? Nemohlo by to být spíše tak, že příroda stvořila člověka dobrým, ale v jeho silách není možnosti dosáhnout dokonalého člověka? Pak by stoická obhajoba nutné existence zla ve světě a špatných sklonů byla vlastně obhajobou neexistence stoických mudrců v lidské společnosti. Možná, že si stoicismus stanovil příliš velký cíl, stoického mudrce, který ovšem nedokázal uvést v praxi.

Pokud by ovšem příroda dala člověku možnost volby v podobě dvojích sklonů, jak by sama sobě příroda zaručila, že alespoň jedna lidská bytost bude žít v souladu s přírodou? Kde je napsáno, že se najde někdo, kdo pochopí a kdo bude plnit řád přírody a bude žít v souladu s ní? Pokud je příroda skutečně racionální, prodchnutá *pneumatem*, je-li bohem, nemůže dopustit, aby ji její výtvar nenásledoval. Jak má příroda ošetřeno, že si člověk vybere náklonnost ke ctnosti a ne ke zlu?

O tom, že existuje rozpor mezi dvojími sklony, které nám byly dány přírodou, se zmiňuje kromě Chrysippa i Poseidonios, který dokonce tvrdil, že zlo se v člověku rodí, což bylo způsobeno podle něho tím, že část naší duše je iracionální.¹⁰⁵ Podle Galenova svědectví, Poseidonios tvrdil, že děti a zvířata dokáží dávat najevo hněv a touhu bez rozumu, z toho vyplývá, že rozumová schopnost musí být něčím samostatným.¹⁰⁶ O Galenovu svědectví se zmiňuje právě Rist. Podle Galena dále Poseidonios řekl, že se nemáme dávat vést tím, co je v duši iracionální, zlé a bezbožné.¹⁰⁷

K dosažení ctnosti musí člověk přisoudit věcem určité hodnoty, podle kterých rozlišuje jednotlivé věci na dobré, zlé a indiferentní. Dobrý člověk, který je v souladu s přírodou, si uvědomuje, že ctnost má největší hodnotu ze všech věcí, a proto o ni usiluje.¹⁰⁸

Problematičnost dosažení plné míry racionality je zakořeněna v myšlení samotných stoiků, když připouští, jak velkou roli hrají vnější vlivy prostředí a výchova.¹⁰⁹ V ideálním případě dosáhne člověk potřebné míry racionality, aby

¹⁰⁴ LONG, A. The Stoic Concept of Evil. *The Philosophical Quarterly*. Vol. 18 (1968), no. 73, pp. 329-343. Otázkou existence zla ve světě se zabývá Long ve svém článku *The Stoic Concept of Evil*.

¹⁰⁵ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 224.

¹⁰⁶ GALENOS. *De Hipp. et Plat.* V. 459-461, s. 437-440 Mü. In: RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 223.

¹⁰⁷ GALENOS. *De Hipp. et Plat.* V. 470. s. 449. 6-7 Mü. In: RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 223-224.

¹⁰⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 234-235.

¹⁰⁹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 224.

pochopil události světa a přizpůsobil tomu svůj život a přispíval tak v co možná nejvyšší míře k racionalitě celku. Nicméně, ve skutečnosti to není tak jednoduché. Sami stoici dochází k paradoxu. Na jedné straně tvrdí, že sklony ke ctnosti¹¹⁰ jsou dostačující k tomu, aby vedly člověka správným směrem. Na straně druhé ovšem připouští, že prostředí, ve kterém se člověk nachází, lidé, s kterými se stýká, a v neposlední řadě výchova, která nám byla dána, mají značný vliv na to, jakými se staneme lidmi.¹¹¹ Je samozřejmě pravda, že do určité míry lze pomocí cvičení a píle částečně napravit špatnou výchovu. Ale v otázce vnějších vlivů prostředí je člověk částí celku, a tak nese za prostředí, v němž se nalézá, odpovědnost. Odpovědnost ale nese za způsob, jak ve vztahu k tomuto prostředí jedná.¹¹² Vztah člověka k vnějšímu prostředí byl uváděn na příkladu psa uvázaného k vozu. Vůz představuje osud, ve kterém se člověk nachází. Člověk se nemůže chovat nezávisle, ale je to právě člověk, kdo se může rozhodnout, zda dobrovolně poběží, nebo se nechá táhnout vozem, tedy ovlivnit vnější situaci.¹¹³ Epiktetos píše: „*Nuž, Osude a Die, jen mě vedte tam, kam vaším rozhodnutím byl jsem postaven - a bez váhání půjdu; kdybych nechtěl jít, jsem špatný člověk, ale jít bych musel přec.*”¹¹⁴

Vyjdeme-li ze stoického přesvědčení, zachyceného skrz Longa, zjistíme, že výchozí možnosti člověka jsou údajně takové, že s pomocí přísného cvičení je člověk schopen si osvojit dispozici k jednání, které je v úplné shodě s faktickým a morálním řádem věcí. Jak ovšem Long dodává: „*Ale jeho úspěch, či neúspěch, zdá se, závisí spíš na přírodě a vnějších okolnostech, než na čemkoli z toho, za co by jedinec mohl být po právu chválen, nebo kárán.*”¹¹⁵

¹¹⁰ STOBAIOS. *Ecl.* II. 65, 7 = SVF I. 566.

¹¹¹ *DL* VII. 89.

¹¹² LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 224-225.

¹¹³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 225.

¹¹⁴ EPIKTETOS. *Ench.* 53.

¹¹⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 226.

4) PUDY A VÁŠNĚ VE STOICKÉM MYŠLENÍ

Tato kapitola je z důvodu lepší přehlednosti rozčleněna na dvě podkapitoly. První podkapitola se zabývá otázkou emocí v souvislosti s již zmíněným autorem Beckerem. Becker si pokládá otázku, k čemu slouží lidská emocionalita? Připomeňme, že emoce v souvislosti se stoickým myšlením, musíme chápat jako pudy, aby bylo možné je srovnávat. Položme si otázku, jak spolu souvisí emoce a vášně? Jak souvisí dobré emocionální stavy s otázkou lidského zdraví? Druhá podkapitola je věnována otázce vášní. Na příkladech vybraných stoiků je zodpovězena otázka, co jsou vášně a jak vznikají. Galenos ke stoické definici vášní, přidává svoji dvojí definici, na základě které podává lékařské vysvětlení toho, co se děje s lidským tělem, které upadlo do vášně. Podává lékařské vysvětlení toho, co se děje s člověkem, který se nechal strhnout vášní a jaké procesy v těle jsou tím narušeny. Na závěr jsou položeny a zodpovězeny dvě otázky. První z těchto otázek zní, jaký je rozdíl mezi pudem a vášní? Druhá otázka, kterou si musíme položit, zní, proč stoikové chápali vášně jako škodlivé?

4.1) Co jsou emoce a k čemu slouží

Otázkou lidské emocionality a s tím související otázkou lidského zdraví se zabývá Becker. Becker si pokládá otázku: K čemu slouží lidské emoce? Stoicismus vyšel z představy, že lidské emoce jsou pro člověka dobré jen proto, že člověk je emocionální stvoření. Člověk byl vytvořen tak, že nemůže zůstat zdravý bez určitých druhů emocionálních zkušeností, nemůže vzkvétat bez bohatého a pestrého citového života, nemůže komunikovat s ostatními lidmi bez sympatie a emocionálních gest a stejně tak nemůže tvořit hluboké city k sobě samému bez empatie.¹¹⁶

Položme si otázku, jak spolu souvisejí emoce a vášně? Řekli jsme, že bez emocí nemůže existovat žádný člověk. Musíme si uvědomit, že prostřednictvím prvotního pudu, který nejenom nás, ale také všechny ostatní živočichy udržuje naživu v raných fázích života, dosahujeme v závislosti na interakci s prostředím, lidmi, živočichy, rostlinami a předměty poznání. Toto poznání je především sebepoznáním, které nám s postupným vývojem racionality umožní rozpoznat špatné domněnky, které máme o věcech. Jsme-li schopni zasadit věci do prostředí, jsme-li schopni rozpoznat, jaké věci jsou dobré, jaké špatné a jaké indiferentní, vyhneme se tak

¹¹⁶ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 261.

špatné volbě spočívající na falešné víře domnělého dobra nebo domnělého zla. Dokážeme-li se vyhnout falešné víře domněnky o tom, že nějaká věc je pro nás dobrá nebo špatná, udržíme svůj prvotní pud zcela přeměněný rozumem ve správném stupni napětí, pokud možno neustále, vyvarujeme se vášni a staneme se stoickými mudrci v ideálním případě.

Emoce u dospělého člověka jsou nevyhnutelně způsobem poznání. Proto jsou dobré emoce u dospělého člověka svázány s lidskou přirozeností - s lidským zdravím. Jakým způsobem mohou emoce ovlivnit lidské zdraví? Co vše má vliv na lidské zdraví? Becker hovoří o tom, že pokud se u dítěte nepodaří vytvořit zdravou fyziologii, dítě neprospívá a chřadne. Dítě neprospívá, pokud jeho okolí vhodně nereaguje na jeho prvotní emoce, jako jsou strach, úzkost, touha a hněv. Dítě potřebuje zmírnění strachu, úzkosti, přesměrování vzteku a přání, uklidnění a lásku. Pokud toto dítě nedostane, rozvíjí se u něho patologická psychologie. Následky toho jsou takové, že dítě netvoří zdravé vztahy k lidem v nejbližším okolí, neprobíhají zde vzájemné emocionální interakce, které dávají dítěti pocit bezpečí a které mimo jiné umožňují učení a cílevědomou činnost dítěte.¹¹⁷

Jak souvisí emoce s lidským zdravím? Možná více, než si myslíme. Stoicismus tvrdil, že velmi důležitou roli hraje výchova dítěte. Možná, že nejde jen o výchovu odrostlejších dětí. Je možné, že stejně tak důležitý je přístup k novorozenému dítěti, na základě kterého můžeme ovlivnit jeho rozvoj. Becker píše, že způsob, jakým tyto rané fáze našeho citového života proběhnou, má zásadní vliv na naši povahu, na temperament. Jako příklad uvádí pesimismus, nervozitu, nedůvěřivost, nebo naopak důvěřivost, optimismus. Jsou to šablony, na základě kterých vytváříme mezilidské vztahy. Dozvídáme se, že tyto temperamenty, šablony a očekávání mají výchozí epistemické důsledky, vytváří to, co jsme okamžitě vnímali a v důsledku čehož jsme si tvořili naše přesvědčení o světě a to takovými způsoby, které jsou rezistentní vůči racionálnímu přehodnocení. Tyto epistemické důsledky ovlivňují poznání obecně, ovlivňují kognitivní prvky zralých lidských emocí. Stejně tak vytvářejí podmínky, za nichž se budeme snažit nebo se vzdáme, podmínky, za kterých budeme milovat nebo nenávidět. Toto vše má dopad na lidské zdraví, jak fyzické tak i psychické, a to po celou dobu našeho života.¹¹⁸

¹¹⁷ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 262-263.

¹¹⁸ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 263.

Becker není jediným autorem, který propojuje stoicismus s medicínou. Jednou ze zřejmých oblastí společného zájmu filosofů a lékařů byla otázka charakteru, umístění, funkce a mechanismů lidské duše.¹¹⁹

4.2) Co jsou vášně, jak vznikají a proč škodí

Jak bylo výše uvedeno, člověk se vyvíjí z nerozumné pudové bytosti v bytost rozumovou. K tomu je zapotřebí, aby lidská duše byla ve správném stupni napětí. V opačném případě upadá naše duše do nemoci.¹²⁰ „*Neboť vybočují-li pudy příliš daleko a zbujnělé ve svých žádostech nebo ve svém odmítání nejsou rozumem dosti drženy na uzdě, překračují nepochybně mez a míru. Tím opouštějí a zavrhují poslušnost a podřízenost rozumu, jemuž jsou poddány podle zákona přírody, a tak porušují nejen duši, ale i tělo.*“¹²¹

Zakladatel stoicismu Zenon považoval za vášně iracionální a nepřirozený pohyb duše nebo nadměrný pud.¹²² Zenon byl přesvědčen o tom, že vášně jsou dobrovolné a vznikají z domněnky a nesprávného úsudku.¹²³ Byl přesvědčen o tom, že jsou vášně nemocemi, kterých se musíme zbavit.¹²⁴ Kleantes se shoduje se svým učitelem na nepřirozenosti vášní, píše: „*Rozkoš není ani přirozená, ani nemá žádnou cenu pro život, stejně tak jako kosmetika není přirozená věc.*“¹²⁵ Chrysippos se domníval, že všechny vášně vznikají ze soudů založených na nesprávných domněnkách a na ochotě vůle.¹²⁶ Domníval se rovněž, že ti, kteří mají slabé životní napětí a nedostatečnou výchovu, podléhají silným duševním vášním, od kterých se snadno zničí podstata duše.¹²⁷ Cicero referuje o stoickém přesvědčení o moudrém jako o tom, kdo nepatří mezi ty, kteří se něco domnívají, protože mít domněnky je znakem nerozumnosti a příčinou chyb.¹²⁸

¹¹⁹ HANKINSON, R. *Stoicism and Medicine*, s. 295-298.

¹²⁰ GALENOS. *De Hipp.* IV 6 = SVF III. 473.

¹²¹ CICERO, M. *De off.* I. 29.

¹²² DL VII. 110 = SVF I. 205.

¹²³ CICERO. *Akad. post.* I 10, 38 = SVF I. 207.

¹²⁴ CICERO. *Akad. post.* I. 10, 38 = SVF I. 207.

¹²⁵ SEXTOS EMPEIRIKOS. *Adv. math.* XI 74 = SVF I. 574.

¹²⁶ CICERO, M. *Tusc. disp.* IV. 38.

¹²⁷ GALENOS. *De loc. aff.* V 1 = SVF II. 876.

¹²⁸ SEXTOS. *Adv. math.* VII. 157 = SVF III. 550.

Podle Galena mají vášně dvojí definici, jednak jsou nepřirozeným, nerozumným a probíhajícím pohybem a současně jsou definovány jako nadměrnost v pudu. Nerozumovost plyne z neposlouchání rozumu a odklonu od něho. Prudkým pohybem jsou proto, že se jimi nechává člověk strhnout. Současně je vášně pochopena jako nadměrnost v pudu, protože nadměrná prudkost pudu narušuje přirozený vzájemný vztah pudů. Míra přirozeného pudu je daná rozumem a sahá tak daleko, kam sahá rozum.¹²⁹

Brennan píše, že vášně se odlišují od jiných impulsů tím, že charakterizují objekty, které člověk díky nim chápe jako dobré nebo špatné. Vášně jsou tvořeny klamnými domněnkami. Člověk se totiž většinou zaměřuje na bezvýznamné věci jako například peníze, smrt, požitek, které jsou hodnoceny pozitivně nebo negativně. Proto hlavní čtyři druhy vášní, o kterých bude řeč níže, vznikají rozlišením atributů dobra a špatnosti nasměrovaných k současným a budoucím věcem.¹³⁰

Stoikové za obecný zdroj všech vášní považovali neuměřenost, která je úplným odpadnutím od rozumu. Vzhledem k tomu, že se rozumu přičítá, nedají se žádosti duše žádným způsobem řídit ani zadržet.¹³¹ Naopak Epiktetos ve svých *Rozpravách* nachází původ vášně v tom, že se neděje přesně to, co člověk chce: „*Neboť to jest původ vášně, že člověk něco chce, a to se neděje. Proto mohu-li změnit vnější věci podle své vůle, změním je. Jestliže však nemohu, chtěl bych oslepit toho, kdo mi v tom brání. Člověk je totiž podle své přirozenosti takový, že nesnáší, aby byl zbavován dobra, a že nesnáší, aby upadal do zla.*“¹³²

Položme si otázku, jaký je rozdíl mezi pudem a vášní? Odpověď je již zřejmá. Vyjdeme-li z rozumu jako z nejvyšší řídicí části člověka, zjistíme, že pudy, které člověka vedou v jeho raných letech života jsou rozumné v tom smyslu, že mu pomáhají nacházet to, co je pro něho dobré a naopak vyhýbat se tomu, co by mu

¹²⁹ GALENOS. *De Hipp. et Plat.* IV 2 = SVF III. 462.

Galenos se jako lékař zabýval určováním původu chorob, z tohoto důvodu je zde zmíněn v souvislosti s napětím lidské duše a upadnutím do vášně a procesy, které při tom v těle probíhají.

¹³⁰ BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*, s. 269.

“*What distinguishes emotions from other impulses is the fact that they include a characterization of their objects as good or bad, and that they are constituted by beliefs that fall short of knowledge. Typically what makes them fall short of knowledge is the fact that they are false, in most of the examples, an agent picks out an indifferent object, such as money or pleasure or death, and falsely predicates goodness or badness of it. The four main species of emotions are produced by distinguishing attributions of goodness and badness directed toward present and future things, desire involves the attribution of goodness to some future state, fear is an apprehension of a future evil, pleasure is an attribution of goodness to a present state, pain an attribution of evil to a present state.*”

¹³¹ CICERO, M. *Tusc. disp.* IV. 9.

¹³² EPIKTETOS. *Diss.* I. 27.

mohlo uškodit. Z tohoto pohledu jsou pudy rozumové, uvedeme-li jako příklad výše zmíněný pud sebezáchovy. Pokud ovšem je pud příliš nadměrný a přeroste ve vášně, jedná se vždy o ne-rozumový stav duše.¹³³ Vášně škodí duši stejně jako nemoc škodí tělu, jak uvádí Zenón: „*Choroba duše se velmi podobá narušenému stavu těla.*”¹³⁴

Položme si otázku, proč jsou vášně samotnými stoiky považovány za škodlivé? Podle stoického přesvědčení je cílem člověka život ve shodě s přírodou, to je život podle rozumu, život ctnostný.¹³⁵ Aby tohoto cíle mohl člověk dosáhnout, je pro něho nezbytně nutné vyvarovat se vypjatých a nerozumných pudů, tedy vášní.¹³⁶ Vášně mu znemožňují žít rozumně, protože je ovládán nadměrnými pudy a nikoli rozumem, tak jak to po něm požaduje příroda. Z tohoto důvodu jsou vášně škodlivé a je třeba se jich zbavit.¹³⁷

¹³³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 217.

¹³⁴ GALENOS. *De Hipp.* V 2 = SVF III. 471.

¹³⁵ *DL* VII. 87-88.

¹³⁶ *DL* VII. 110.

¹³⁷ CICERO. *Akad. post.* I. 10, 38 = SVF I. 207.

5) HLAVNÍ DRUHY VÁŠNÍ

V této kapitole budou představeny hlavní druhy vášní, o kterých hovořili sami stoikové. Každá z těchto vášní bude představena samostatně a na vybraných příkladech samotných stoiků bude podložena zlomky. Jak uvádí Diogenes Laertios, stoikové rozeznávali čtyři hlavní druhy vášní - strast, strach, touhu a rozkoš.¹³⁸ Ke každé této vášni se vážou další jednotlivé poddruhy vášní.

5.1) Strast

Strast je obecně chápána jako nerozumná úzkost mysli. Mezi jednotlivé druhy strasti se řadí soucit, závist, žárlivost, rivalita, tíživost, stísněnost, smutek, žal a zděšení. Soucit je pochopen jako zármutek nad nezaslouženým utrpením druhého člověka. Závist vzniká v okamžiku, kdy se druhému člověku vede lépe než nám. Žárlivost je způsobena tím, že jiný má něco, po čem sami toužíme. Tíživost je zármutek, který člověka tlačí. Stísněnost vzniká v okamžiku nepohodlí. Smutek je přetrvávající a většinou zvětšující se zármutek. Žal je pochopen jako velmi bolestná strast. Zděšení je nerozumná šířající strast, které nám brání vidět přítomné věci doopravdy tak, jak ve skutečnosti jsou.¹³⁹

Strast jakožto bolest je přesvědčení, že určitá současná skutečnost, která se projevuje formou skleslosti a deprivace, je špatná.¹⁴⁰ Kleantes hovoří o strasti jako o ochabnutí duše.¹⁴¹

Stoikové chápali bolest jako věc indiferentní, jako něco, čemu má člověk čelit, co má trpělivě snášet a co má přecházet. Jedinou výjimkou byl stoik Dionysios, který pro svoji těžkou oční chorobu trpěl velkými bolestmi. Z tohoto důvodu nesouhlasil s tím, že bolest je věcí indiferentní. Za cíl života prohlásil slast.¹⁴² O tom, že čelit bolesti není až tak jednoduché a samozřejmé, jak nám to představují sami stoikové, se zabývám v poslední kapitole této práce v souvislosti se stoickým mudrcem a tvrzením, že stoický mudrc je zcela prost vší vášně.

¹³⁸ DL VII. 110 = SVF I. 211.

¹³⁹ DL VII. 110-111 = SVF III. 412.

¹⁴⁰ BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*, s. 270.

"Pain is an opinion that some present thing is a bad of such a sort that we should be downcast about it."

¹⁴¹ STROBAIOS. *Flor.* 108, 59 = SVF I. 575.

¹⁴² DL VII. 166 = SVF I. 422.

Ariston byl přesvědčen o tom, že se člověk nemá vyhýbat bolesti ani smrti, jelikož jej podle zákona přírody musí podstoupit každý. Velkou útěchu vidí v tom, že se k nikomu nevrací. Za nejlepší lék proti bolesti považoval nepoddajnost lidského ducha, která způsobí, že se vše zdá člověku lehčí, což v důsledku vede k tomu, že snášíme vše houževnatěji. Podle Aristona musíme přesvědčit sami sebe, že bolest není zlem ani dobrem, tak ji budeme méně vnímat a lépe snášet. Pokud je bolest opravdu nesnesitelná, přichází vysvobození v podobě smrti: „*Nejlepší vlastností bolesti je, že ta, která trvá dlouho, nemůže být velká, a ta, která je velká, nemůže trvat dlouho.*”¹⁴³

Seneca píše svému synu Luciliovi o bolesti: „*Vždyť jsi bolest, ta, kterou opovrhne člověk stížený dnou, kterou churavý žaludek snáší i při radovánkách, kterou mladá žena protrpí při porodu. Jsi lehká, mohu-li tě snést, a krátká, nemohu-li tě vydržet. ... Cožpak víš teprve nyní, že ti hrozí smrt, vyhnanství nebo bolest? K nim jsi se přece již narodil.*”¹⁴⁴

Markus Aurelius hovořil o bolesti jako o zlu pro tělo nebo pro duši. Za předpokladu, že je bolest zlem pro tělo, nemá to žádný vliv na duši. Zlem pro duši bolest být nemůže, protože do našeho nitra žádná bolest nepronikne.¹⁴⁵ Nejlepším lékem na bolest je zbavení se domněnky, že nás trápí.¹⁴⁶

Cicero v rámci stoické diskuze týkající se bolesti uvádí, že bolest není zlem a že je pro člověka snesitelná: „*Já myslím, že bolest, ať je cokoli, není tak veliká, jak veliká se zdá, a říkám, že na lidi tak mocně působí jen její klamná představa a přelud. Každou bolest mám za snesitelnou.*”¹⁴⁷ Jako lék na bolest doporučuje člověku přesvědčit trvale sám sebe, že v bolesti není nic zlého, píše: „*Bolest tedy neléčí sám čas, nýbrž trvalá myšlenka na to, že ve věci není nic zlého.*”¹⁴⁸ Dalším lékem, který pomáhá člověku snášet bolest trpělivě, je statečnost. Statečnost ve smyslu mužnosti, jak ji chápe autor, se vyznačuje dvěma hlavními úkoly, a sice pohrdáním smrtí a bolestí.¹⁴⁹ Cicero se domníval, že myšlenka na to, co je nejhodnější statečnosti, co

¹⁴³ SENECA. *Ep.* 94, 5 = SVF I. 359.

¹⁴⁴ SENECA. L. *Výbor z listů Luciliovi.* 24.

¹⁴⁵ AURELIUS, M. *Med.* VIII. 28.

¹⁴⁶ AURELIUS, M. *Med.* VIII. 40.

¹⁴⁷ CICERO, M. *Tusc. disp.* II. 18.

¹⁴⁸ CICERO, M. *Tusc. disp.* III. 30.

¹⁴⁹ CICERO, M. *Tusc. disp.* II. 18.

velkodušnosti, co trpělivosti, nejen tlumí vnímavost našeho ducha, ale mírní i bolest samu.¹⁵⁰ Pokud by bolest byla již nesnesitelná, nachází stoik útočiště ve smrti, píše: „ ... když doléhají zlé a protivné bolesti, víš, kam se uchýlit, jsou-li již nesnesitelné.”¹⁵¹

5.2) Strach

Strach plyne z přesvědčení, že nějaká věc, odehrávající se v budoucnosti, nám způsobí zlo. Proto se takovým věcem snaží člověk vyvarovat.¹⁵² Zenon zařadil pod tuto vášeň řadu pocitů. Ke strachu patří obava jako strach způsobující bázeň, váhavost jako strach před nastávající činností, stud jako strach před špatnou pověstí, zděšení jako strach z představy nezvyklé věci, zmatenost jako strach spojený ze zrychlení řeči a úzkost, strach z neisté věci.¹⁵³

Velmi diskutovaným tématem té doby byl strach ze smrti. Ariston se vyjadřuje ke strachu ze smrti stejně jako ke strachu z bolesti. Ariston nabízí člověku útěchu v podobě faktu, že se smrt ani bolest k nikomu nevrátí. Nejlepším lékem je nepoddajnost lidského ducha, která vše ulehčí a umožní člověku snášet vše houževnatěji.¹⁵⁴

Seneca ve svém *Výboru z listů Luciliovi* hovoří o smrti jako o něčem, čeho se nemusíme bát, protože: „*Smrt nás buď zničí, nebo zbaví těla. Budeme-li propuštěni, zbude z nás po odnětí těla lepší část; budeme-li zničeni, nezbude z nás nic, pomine nám všechno dobro stejně jako zlo.*”¹⁵⁵ Seneca zachytil Epikúrovův názor, ve kterém se praví: „*Je směšné chvátat k smrti z omrzlosti života, když jsi právě tento chvat zavinil způsobem svého života.*” Dále hovoří takto: „*Tak veliká je lidská nerozumnost, ba šílenost, že strachem ze smrti jsou někteří k smrti doháněni.*”¹⁵⁶ Člověk, který žije

¹⁵⁰ CICERO, M. *Tusc. disp.* II. 22.

¹⁵¹ CICERO, M. *Tusc. disp.* II. 27.

¹⁵² BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*, s. 270.
“*Fear is an opinion that some future thing is an evil of such a sort that we should avoid it.*”

¹⁵³ *DL VII.* 112-113.

¹⁵⁴ SENECA. *Ep.* 94, 5 = *SVF I.* 359.

¹⁵⁵ SENECA, L. *Výbor z listů Luciliovi.* 24.

¹⁵⁶ SENECA, L. *Výbor z listů Luciliovi.* 24.

ve strachu, není šťastný, protože „v podezřelém ovzduší žije se špatně.”¹⁵⁷ Smrt není pochopena jako zlo, ale naopak jako jediná spravedlnost v lidském pokolení.¹⁵⁸

Epiktetos se v souvislosti se strachem ze smrti domnívá, že lidé se neznepokojují věcmi, ale svými názory o věcech. Z tohoto důvodu smrt ani bolest nepovažuje Epiktetos za něco hrozného. Hrozné jsou jen naše názory, tedy strach ze smrti a strach z bolesti.¹⁵⁹ Aby podpořil svůj názor, uvádí za příklad Sokrata, kterému se smrt také nezdála ničím hrozným.¹⁶⁰ Pokud i nadále považuje člověk smrt za zlo a má z ní strach, je nutné, aby si uvědomil, že je povinností člověka vyhýbat se zlu. Nicméně zároveň s tím, je nutné si uvědomit, že smrt je nutností v rámci přírody, a proto nemůže být zlem.¹⁶¹

O tom, že není nutné mít strach ze smrti píše Markus Aurelius: „*Kdo se bojí smrti, ten se bojí buď ztráty svého cítění, nebo změny cítění. Ale nebude-li pak už vůbec cítění, nebudeš mít ani pocit něčeho zlého; a jestli se ti dostane jiného cítění, staneš se jinou bytostí a nepřestaneš žít.*”¹⁶² Smrt je pro Aurelia stejně přirozenou věcí jako schopnost dýchat,¹⁶³ proto považuje za dětinské, bojí-li se někdo zemřít. Píše: „*Co je to zemřít? Přihlédneme-li k věci samé o sobě a odloučíme-li od ní rozumovým rozbořem všechny domysly obraznosti, pak nebudeme pokládat smrt za nic jiného než za úkon přírody: bojí-li se však někdo úkonu přírody, je dítě.*”¹⁶⁴

Cicero v rámci stoické diskuze vyzývá k pohrdání smrtí, to jediné nás přivede k tomu, abychom se zbavili strachu ze smrti: „*Neboť kdo se bojí toho, čemu není možné ujít, ten vůbec nemůže žít v klidu. Kdo se však smrti nebojí, nejen protože zemřít musíme, ale též protože v smrti není nic hrozného, ten si zjednal velikou oporu pro blažený život.*”¹⁶⁵

Strach byl stoiky vnímán jako něco, čemu má člověk čelit a čím se nemá nechat zlomit. Mít strach ze smrti není potřeba, když si stoik uvědomí, že smrt není v

¹⁵⁷ SENECA, L. *Výbor z listů Luciliovi*. 74.

¹⁵⁸ SENECA, L. *Výbor z listů Luciliovi*. 123.

¹⁵⁹ EPIKTETOS. *Diss.* II. 1.

¹⁶⁰ EPIKTETOS. *Ench.* 5.

¹⁶¹ EPIKTETOS. *Diss.* I. 27.

¹⁶² AURELIUS, M. *Med.* VIII. 58.

¹⁶³ AURELIUS, M. *Med.* VI. 15.

¹⁶⁴ AURELIUS, M. *Med.* II. 12.

¹⁶⁵ CICERO, M. *Tusc. disp.* II. 1.

řádu universa pro jednotlivce zlem, nýbrž nezbytností v rámci světového celku. Mít strach z bolesti není rovněž oprávněné, protože bolest musí stoik trpělivě snášet a nepoddávat se jí.

5.3) Touha

Touhou rozumíme přesvědčení, spočívající v očekávání příjemné budoucí události, která nás potká. Proto se jí snaží člověk dosáhnout.¹⁶⁶ Zenon označil žádostivost za nerozumnou snahu. Mezi jednotlivé stavy žádostivosti zařadil potřebnost, nenávist, svárlivost, hněv, lásku, zášť, prchlivost. Potřebnost je touha po něčem, co nemáme. Nenávist je pochopena jako zvětšující se a trvalá touha, aby se někomu vedlo špatně. Svárlivost je spojena s nadřzováním. Hněv je touha po pomstě, která plyne z přesvědčení nezasloužené křivdy. Lásky je pochopena jako touha o získání přátelství na základě projevující se krásy. Zášť rozumí zastaralý nenávistný hněv, který čeká na příležitost pomstít se. Prchlivost je hněv v počátečním stavu.¹⁶⁷

Nejdiskutovanějším stavem žádostivosti se stal pro stoiky hněv. Dionysios, který odpadl od Zenona kvůli své bolestné oční chorobě, se zabýval otázkou hněvu. Byl přesvědčen o tom, že duch rozhněvaného člověka se nadouvá a nafukuje. Nahněvaný člověk je postižen touhou pomstít se tomu, o kom je přesvědčen, že jej ranil. Tento stav touhy se samozřejmě netýká ducha moudrého člověka. Moudrý se nikdy nehněvá, nenafukuje a nemá radost z cizího neštěstí.¹⁶⁸

Největším odpůrcem hněvu však byl Seneca, který považoval hněv za nejhorší z vášní vůbec.¹⁶⁹ Lidé byli stvořeni k vzájemné pomoci, ke sdružování, k prospěchu, pro pomoc druhým. Hněv naopak lidi rozděluje, škodí a vede ke zkáze.¹⁷⁰ Nejlepší terapií proti hněvu, je přesvědčit člověka, jak nejvíce je to možné o tom, jak nežádoucí, odporná a nebezpečná věc, hněv je.¹⁷¹ Markus Aurelius chápe hněv jako

¹⁶⁶ BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*, s. 270

“Desire is an opinion that some future thing is a good of such a sort that we should reach out for it.”

¹⁶⁷ DL VII. 113-114.

¹⁶⁸ CICERO, M. *Tusc. disp.* III. 9.

¹⁶⁹ SENECA, L. *De ira.* I. I.

¹⁷⁰ SENECA, L. *De ira.* I. V.

¹⁷¹ SENECA, L. *Moral and Political Essays*, s. 11.

“Similarly, in Seneca's On Anger, the most prominent therapy is simply to persuade us as forcefully as possible of how undesirable, of how hideous and dangerous, anger is.”

něco, co je zcela proti přírodě a zdravému rozumu.¹⁷² Člověk byl stvořen k součinnosti s druhými lidmi, a proto je zcela nepřírozené a proti zdravému rozumu se na ně hněvat.¹⁷³

5.4) Rozkoš

Rozkoš neboli slast je přesvědčení, že nějaká přítomná věc, je člověku velmi příjemná. Způsobuje, že se cítíme spokojeně.¹⁷⁴ Zenon chápe rozkoš jako nerozumné vzrušení při věci zdánlivě žádoucí. Mezi jednotlivé poddruhy rozkoše řadí okouzlení, škodolibost, potěšení a rozptýlení. Rozkoš okouzlením je rozkoš okouzlující sluch. Škodolibost je radost z cizího neštěstí. Potěšení je pochopeno jako povolnost duše a rozptýlení jako uvolnění od ctnosti.¹⁷⁵

Kleantes byl toho názoru, že pokud je cílem člověka rozkoš, tak lidé dostali rozum od nějaké zlé moci.¹⁷⁶ Seneca chápal rozkoš jako něco nízkého, nepatrného a bezcenného, podle jeho názoru ji lidé sdílejí s němou tváří, utíkají k ní tvorové nejmenší a nejopovrženější.¹⁷⁷ S jednoduchou radou, jak se zdržet slasti, přichází Epiktetos. Podle něj je nutné si představit, jaké to bude, až si budeme užívat rozkoše, ale zároveň si máme představit, jaké výčitky budeme mít poté, co jsme ji užili. Píše: „*Kdykoliv tě zaujme představa nějakého požitku, měj se na pozoru jako při ostatních představách, aby ses jí nedal strhnout, nýbrž nech tu věc, ať na tebe počká, a hled' ji nějak ještě odložit. Potom si v duchu vybav obojí období: i to, až budeš rozkoše užívat, i ono, až jí užiješ a později budeš litovat a sám sobě dělat výčitky. S tím pak srovnej, jakou budeš mít radost, když se rozkoše zdržíš, a jak budeš sám sebe chválit.*“¹⁷⁸ Markus Aurelius za lék proti rozkoši označil

¹⁷² AURELIUS, M. *Med.* VII. 24.

¹⁷³ AURELIUS, M. *Med.* II. 1.

¹⁷⁴ BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*, s. 270.
“Pleasure is an opinion that some present thing is a good of such a sort that we should be elated about it.”

¹⁷⁵ DL VII. 114.

¹⁷⁶ STOBAIOS. *Flor.* 6, 66 = SVF I. 556.

¹⁷⁷ SENECA, L. *Výbor z listů Luciliovi.* 123.

¹⁷⁸ EPIKTETOS. *Ench.* 34.

zdrženlivost.¹⁷⁹ Člověk se má vyvarovat slastí a nechat se vést rozumem: „*Vyhľad domněnky, zadrž chťiče, udus žádosti a rozumu dopřej vlády nad sebou!*”¹⁸⁰

V následující kapitole představím dva odlišné způsoby řešení problematiky vášní. Na těchto dvou odlišných řešeních ukáži názorovou nejednotnost stoicismu staré a střední Stoy. Tato nejednotnost a následný názorový střet vyplývá z odlišného pochopení lidské racionality a cíle lidského života. A právě toto pochopení je důvodem odlišného způsobu řešení problematiky vášní.

¹⁷⁹ AURELIUS, M. *Med.* VIII. 39.

¹⁸⁰ AURELIUS, M. *Med.* IX. 7.

6) ZBAVENÍ SE VÁŠNÍ NEBO ZKROCENÍ VÁŠNÍ POMOCÍ ROZUMU?

Hlavní představitelé stoicismu jednotlivých období nebyli schopni se shodnout na tom, jak se má člověk s vášněmi vypořádat. Má se člověk vášně pomocí rozumu zcela zbavit nebo ji má pomocí rozumu zkrotit? V této otázce se střetávají výrazně představitelé starého a středního stoicismu.

Představitelé starého stoicismu chápali vášně jako pudy neposlouchající rozum.¹⁸¹ Nedomnívali se však, že pudy mají být podřízeny rozumu, naopak byli přesvědčeni o tom, že je nutné pudy neposlouchající rozum vymýtit a nahradit je pudy poslušnými.¹⁸² Zenon považoval vášně za nemoc, které je třeba se zbavit. Byl přesvědčen o tom, že vášně jsou dobrovolné a vznikají z domněnky a nesprávného úsudku.¹⁸³ Stejně tak i Chrysippos nechtěl vládu rozumu nad vášněmi, ale vymýcení a nahrazení vášní správnými emocionálními stavy.¹⁸⁴

S názorem starých stoiků nesouhlasil Panaitios, představitel období středního stoicismu. Panaitios se domníval, že vášně dokážeme zkrotit pomocí rozumu. Rist uvádí Panaitiův názor, který zachytil Cicero ve svém spise *O povinnostech*, kde se píše, že vášně musejí být drženy na uzdě a pudy musejí být podřízeny vládě rozumu.¹⁸⁵ Cicero píše: „*Dále je třeba usilovat o to, aby pudy poslouchaly rozum, ani ho nepředbíhaly, ani z lenivosti a slabosti nezůstávaly za ním a aby zachovávaly klid a nepůsobily v mysli žádný nepokoj. ... Neboť vybočují-li pudy příliš daleko a zbujnělé ve svých žádostech nebo ve svém odmítání nejsou rozumem dosti drženy na uzdě, překračují nepochybně mez a míru. Tím opouštějí a zavrhují poslušnost a podřízenost rozumu, jemuž jsou poddány podle zákona přírody, a tak porušují nejen duši, ale i tělo.*“¹⁸⁶ Jinde hovoří o tom, že „*máme všechny pudy držet na uzdě a uklidňovat je.*“¹⁸⁷ Panaitios vášně fakticky neodstraňoval, osvobodil se od nich tím, že je zkrotit pomocí rozumu.¹⁸⁸

¹⁸¹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom*. II p. 460 = SVF III. 377.

¹⁸² LONG. A. *Hellénistická filosofie*, s. 193.

¹⁸³ CICERO. *Acad. post.* I 10, 38 = SVF I. 207.

¹⁸⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 193.

¹⁸⁵ CICERO, M. *De off.* II. 18. In: RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 193.

¹⁸⁶ CICERO, M. *De off.* I. 29.

¹⁸⁷ CICERO, M. *De off.* I. 29.

¹⁸⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 193.

Panaitios se neshodne s představiteli původní Stoy ani v problému cíle lidského života a s tím související otázky lidské přirozenosti. Život v souladu s přirozeností, jak hlásali staří stoikové, tedy v souladu mezi rozumem v nás samých a rozumem vesmírného celku, je cíl člověka. Znamená to, že náš individuální život musíme podřídít kosmickému celku. Panaitios byl toho názoru, že vesmír je příliš vzdálený na to, než aby se člověka nějakým způsobem dotýkal. Z tohoto důvodu stanovil za cíl lidského života život v souladu s prostředky k dosažení cíle, tedy se sklony, které jsou nám dány naší individuální přirozeností.¹⁸⁹ Člověk je pro Panaitia pouze člověk, nikoli mudrc. Moudrost spočívá v přijetí takového rozhodnutí, které je přiměřené každému člověku podle jeho vlastní přirozenosti. V důsledku to znamená, že člověk nemá usilovat o to, co nemůže získat a naopak má rozvíjet své přirozené sklony.¹⁹⁰ Ctnosti podle Panaitia dosahuje člověk pouze za použití nutných prostředků jako jsou zdraví, majetek a síla.¹⁹¹ Představitelé starého stoicismu byli toho názoru, že moudrý člověk užívá těchto prostředků, ale nikoli však nutně. Důsledky Panaitiova učení najdeme v odstranění rozlišení lidstva na mudrce a pošetilce, jehož zastávali myslitelé staré Stoy. Ideál mudrce je zachován i u Panaitia, ovšem vzhledem k jeho vzácnosti, klade Panaitios důraz na individuální přirozenost a s ní související schopnosti jedince.

Dalším představitelem období středního stoicismu, který se výrazně střetl se svým předchůdcem v otázce struktury duše a příčinách vášně, byl Poseidonios.¹⁹² Chrysippos ve své nauce o vášních vyšel z toho, že z pudů se stávají vášně, jsou-li pudy nadměrné. Rozdíl mezi pudem a vášní analyzoval na základě rozumu. Jelikož nejvyšším řídicím principem v člověku je rozum, jsou pudy pochopeny rozumově. Problém, který z toho pro Chrysippa vyplynul, zněl, jak jsou vášně možné, řídí-li se člověk výhradně racionálními stavy? Chrysippos na tuto otázku odpovídá prostřednictvím správného a špatného rozumu a napětím lidské duše. Není-li duše setrvale ve správném stupni napětí, postrádá dokonalou racionalitu. Pro Chrysippa není lidská duše ničím jiným než rozumem. Pokud člověk podlehne vášni, mohou za to podle Chrysippa vnější vlivy.¹⁹³

¹⁸⁹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II. 21, 129. In: RIST, J. M. *Stoická filosofie*, s. 197.

¹⁹⁰ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 198.

¹⁹¹ *DL* VII. 128.

¹⁹² GALENOS. *De Hipp. et Plat.* In: LONG, A. *Hellénistická fio*, s. 265.

¹⁹³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 217-218.

Poseidonios nesouhlasil s Chrysippovým názorem, že lidská duše je výhradně rozumová. Přichází s přesvědčením, že pokud existují nadměrné pudy, musí existovat nějaká nerozumová část lidské duše, jelikož rozum nemůže překročit rámec své činnosti. Poseidonios vyšel z Platónovi tripartitní psychologie, založené na rozlišení rozumové a nerozumových složek duše.¹⁹⁴ S tímto Poseidoniovým přesvědčením nás seznamuje Rist prostřednictvím Galenova svědectví. Rist píše, že vyjdeme-li z Galenova svědectví, zjistíme, že Poseidonios tvrdil, že děti a zvířata dokáží dávat najevo hněv a touhu bez rozumu. Rozumová schopnost musí být něčím samostatným. Rozdělení lidské duše na racionální a iracionální složku, vedlo Poseidonia k přesvědčení, že mravní zlo se v člověku přirozeně rodí.¹⁹⁵ Pokud má člověk přirozenou náklonnost k slasti, soupeřící s přirozenou náklonností k ctnosti, znamená to, že iracionální složka lidské duše je příčinou vášně. Chce-li člověk dosáhnout svého cíle, musí podřídit nerozumovou část duše svému rozumu. Poseidonios se v návaznosti na Platóna domníval, že samotný rozum nestačí sám o sobě ke zmírnění vášně. K očištění od vášně je nutné využít nerozumových prostředků, které probouzejí slast osvojují smyslovou zkušenost. Takovými prostředky jsou například hudba nebo poezie.¹⁹⁶ Podle Galenova svědectví Poseidonios dále tvrdil, že hlavní příčinou nešťastného života je odmítnutí člověka následovat svůj rozum, který je stejné přirozenosti jako princip vládoucí světu.¹⁹⁷ Klement Alexandrijský zaznamenal Poseidoniův názor, podle kterého musíme žít tak, abychom zkoumali pravdu světa a jeho řádu, a k této pravdě a řádu se máme v co nejvyšší míře snažit přispívat.¹⁹⁸ Klement Alexandrijský napsal: „...a konečně Poseidonios spatřuje cíl v životě, který nahlíží pravdu a řád veškerenstva a který tento řád podle možnosti spoluutváří tím, že se nikdy nenechává vést nerozumnou částí duše.”¹⁹⁹

Poseidonios vyzývá k činné kooperaci naší racionální složky s racionální složkou kosmu. Stejně jako Panaitios využívá k tomu i Poseidonios prostředků jako

¹⁹⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 266.

¹⁹⁵ GALENOS. *De Hipp. et Plat.* V. 459-461. s. 437-440 Mü. In: RIST, J. M. *Stoická filosofie*, s. 223-224.

¹⁹⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 266.

¹⁹⁷ GALENOS. *De Hipp. et Plat.* In: RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 224-225.

¹⁹⁸ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II. 21,129. In: RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 225.

¹⁹⁹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II. 129. 4.

je zdraví nebo majetek. Ctnost je stále jediným dobrem, ale tyto prostředky vedou k účinnější kooperaci s vládnoucím principem.²⁰⁰

Nejenom jiné pochopení struktury duše člověka a příčiny vášní byly důvodem odlišného řešení ve způsobu vypořádání se s vášněmi. Nemůžeme opomenout ani Panaitiovo jiné pochopení člověka a cíle jeho života. Panaitios řekl nahlas to, o čem Chrysippos potají přemýšlel. Člověk je pouze člověk, není žádným dokonalým mudrcem. Panaitios nahlas řekl, že zkrátka není v silách člověka dosáhnout dokonalosti. Z tohoto důvodu vyhlásil za cíl člověka takový život, který je v souladu s našimi sklony, které jsou nám dány individuální přirozeností.

²⁰⁰ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 225-226.

7) ŽIVOT VE SHODĚ S PŘIROZENOSTÍ

Tato kapitola je věnována životu ve shodě s přirozeností. Obě podkapitoly jsou věnovány různým podobám života ve shodě s přirozeností, přičemž platí, že všichni zmínění autoři chtěli dosáhnout stejného cíle. Nicméně způsob, jakým podle stoiků můžeme dosáhnout stanoveného cíle, byl u jednotlivých autorů odlišný. Na vybraných stoických autorech ukáží, jakými prostředky a způsoby chtěli dosáhnout stanoveného cíle života ve shodě s přirozeností.

7.1) „Dvojitý“ život ve shodě s přirozeností

O tom, že existuje „dvojitá podoba“ života ve shodě s přirozeností nás seznamuje Schofield, který představuje dvě podoby života ve shodě s přirozeností, které dohledává u Zenona.²⁰¹

V první pasáži ze Stobaia,²⁰² hovoří Zenon o základních bodech stoické doktríny. Zenon řekl, že věci, které existují, mají podíl na bytí. Některé z těchto věcí jsou dobré, některé špatné, některé indiferentní. Mezi dobré věci řadí moudrost, umírněnost, spravedlnost, odvahu, a všechno, co je ctnost nebo se podílí na ctnosti. Mezi špatné věci řadí poštilost, nestřídmost, nespravedlnost, zbabělost, a všechno, co je zlozvyk nebo se podílí na zlozvyku. Mezi indiferentní věci zařadil život, smrt, špatnou pověst, bohatství, chudobu, zdraví, nemoc, potěšení, námahu, nebo další věci, které se těmto podobají. Schofield na tomto úryvku ukazuje, že se jedná o jeden z typů života v souladu s přirozeností. V něm je možné nalézt základní koncepty klíčové etiky, a to v logickém pořadí a dělení.²⁰³ Na základě Schofieldova textu budu tento typ označovat jako život v souladu.

Ve druhé pasáži zaznamenal Diogenes Laertios Zenonův názor, podle kterého je cílem člověka život v souhlase s přírodou, tedy život ctnostný, ke kterému nás vede sama příroda.²⁰⁴ Tato pasáž vypovídá o tom, jak se lidský život v souladu vztahuje k přírodnímu řádu.²⁰⁵ Podívejme se blíže na obě pasáže a pokusme se vysvětlit, co jimi Zenon myslel.

²⁰¹ SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 239-246.

²⁰² STOBAIOS. *Ecl. II. 57.18-58.4*. In: SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 239-240.

²⁰³ SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 238.

²⁰⁴ *DL VII. 87*. In: SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 241-242.

²⁰⁵ SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 242.

Život v souladu představuje takové chování, které vede člověka k cíli jeho života, kterým je život v souladu s přirozeností. Ale sám život v souladu s přírodou²⁰⁶ je pokus o něco jiného. Schofield to ukazuje na příkladu, ve kterém je tento posun patrný. Vybírá si studenta přírody, který souladné chování vztahuje k přírodnímu řádu. Na tomto příkladu podává Schofield vysvětlení toho, jak může někdo dosáhnout souladu ve svém životě. Jedná se o údaj, jak se souladné chování vztahuje k přirozenému řádu.²⁰⁷

Z těchto dvou typů života vyplývá, jak Schofield uvádí, že se může jednat o jakousi slovní hříčku, protože obě formule přichází na stejnou věc. To, že budeme žít v souladu, znamená v souladu každý s vlastním já, tehdy a pouze tehdy, když budeme žít v souladu s přírodou.²⁰⁸ Ve druhém typu Diogenes Laertios rozvádí, co znamená život v souladu s přírodou. Píše, že je to život v souladu s ctností, protože příroda nás vede ke ctnosti.²⁰⁹ Z toho je patrné, že oba typy se vzájemně překrývají.

Schofield píše, že Zenonova etymologie je klíčem k pojetí cíle, náležitého chování, jako toho, co postupuje v souladu s přirozeností člověka nebo zvířete nebo rostliny nebo čehokoli jiného.²¹⁰ Stoici tvrdili, že lidé jsou přirozeně určeni tím, čemu říkali *oikeiósisis* neboli náklonnost. Náklonnost má trojí působnost. Jednak zajišťuje, že se člověk bude chovat způsobem, který podporuje jeho zdraví, majetek, pověst. K tomu zajišťuje získání vlastností potřebných k tomu, co je vhodné, myslí se tím umírněnosti a odvahy. Za druhé náklonnost umožňuje člověku identifikaci se zájmy, čímž se myslí něčí rodiče, přátelé, země. S tímto bodem je spojena i otázka spravedlnosti, právě s ohledem na různé zájmy. Třetí způsob náklonnosti slouží člověku k objevování toho, co je vhodné. To je úkol moudrosti.²¹¹ Z této trojí působnosti náklonnosti vyplývá, že pomocí ní dosáhne člověk takového chování, které jej přivede ke ctnosti a tedy i k životu v souladu s přirozeností. Na této náklonnosti vidíme, jak se oba typy života propojují.

Člověk je také přirozeně určen k tomu, aby se stal rozumovou bytostí a získával tak dispozice, které jsou důvodem objevování impulzů, toho, co je

²⁰⁶ "Living consistently", SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 242.

²⁰⁷ SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 242.

²⁰⁸ SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 242.

²⁰⁹ DL VII. 87. In: SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 242.

²¹⁰ DL VII. 108. In: SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 242-243.

²¹¹ SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 243.

vhodné.²¹² Výsledkem je, že provádíme to, co je vhodné s neochvějným souladem, který je dispozicí ctnosti samotné. Schofield uvádí, že život v souladu s přírodou neznamena pro stoiky předpis pro jednotlivé činnosti člověka, ale specifikaci toho, jak je určena naše lidská přirozenost. Jinými slovy je to popis toho, jak je člověku dána jeho lidská přirozenost.²¹³ Schofield uvádí, že se domnívá, že Zenon zastával obě formule.

Život v souladu spočívá v adekvátním chování, které přivede člověka ke ctnosti a následně k životu ve shodě s přirozeností. Život v souladu se týká jednotlivce, kdy člověk má být v souladu sám se sebou. To je možné pouze za podmínky, že budeme žít v souladu s přírodou. Naproti tomu život v souladu s přirozeností má obecnější charakter. Je to život v souladu s vesmírnou přírodou, jejíž součástí jsme. Je to popis toho, jak je přírodou člověku dána jeho lidská přirozenost.

7.2) Život ve shodě s přirozeností

Podle stoiků je cílem lidského života “život v souladu s přirozeností”.²¹⁴ Problém nespočívá v cíli takto stanoveného života, ale ve způsobu, jakým tohoto cíle jednotliví stoici dosahovali. Jako příklad můžeme uvést srovnání Chrysippa s Panaitiem. Toto srovnání nám podává Rist. Rist hovoří o tom, že Chrysippos měl na mysli takový život, v němž vytváříme harmonii mezi rozumem v nás samých a rozumem vesmírného celku, takže život, který je v souladu, bude v souladu sám se sebou, protože je v souladu s rozumem jako takovým. Rist uvádí, že by bylo mylné se domnívat, že Chrysippos podcenil rozdíly individuálních lidských povah. Žít v souladu s přirozeností, znamenalo pro Chrysippa, žít podle vzorce společného jak obecné lidské přirozenosti, tak naší individuální přirozenosti.²¹⁵ Lidský a individuální život však podřídil přirozenosti vesmíru.²¹⁶ S tímto Chrysippovým tvrzením nás seznamuje Diogenes Laertios.²¹⁷

Rist nás seznamuje s Panaitiovým přesvědčením o cíli lidského života, které najdeme u Klementa Alexandrijského, ve kterém Panatios tvrdí, že kosmický řád je

²¹² DL VII. 86. In: SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 243.

²¹³ SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*, s. 243-244.

²¹⁴ DL VII. 87-88.

²¹⁵ DL VII. 89. In: RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 197.

²¹⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 197.

²¹⁷ DL VII. 88.

příliš vzdálený na to, aby se mohl člověka dotýkat, proto za cíl života označil život v souladu s tím, co je nám dáno.²¹⁸ Klement Alexandrijský píše: „*Kromě nich ještě Panaitios učí, že cílem je žít podle podnětů, které nám dala přirozenost*” ...²¹⁹ Jinak řečeno pro Panaitia je cílem lidského života život v souladu s prostředky k dosažení cíle, tedy se sklony, které jsou dány každému člověku na základě jeho vlastní přirozenosti.²²⁰

Člověk je pro Panaitia chybučícím stvořením, to ovšem neznámá, že nemůže žít v souladu s přirozeností. Už žádný ve skutečnosti neexistující stoický mudrc, na kterého je kladena nekonečná řada požadavků a možností, ale reálný člověk z masa a kostí se svými chybami a sklony.

Panaitios přišel s jiným pojetím, a sice, že každý člověk může být blažený, šťastný a může žít v souladu s přirozeností, i když není rozumově dokonalý. Každý člověk může dosáhnout blaženosti, pokud si uvědomí, že jeho možnosti jsou omezené. Proto nemá cenu usilovat o to, na co přirozeně nemáme, co nemůžeme získat.²²¹

Panaitiovy názory zachytil Cicero, když napsal: „*Poněvadž nežijeme mezi lidmi dokonalými a hotovými mudrci, nýbrž mezi takovými, kteří mohou být šťastni, mají-li aspoň stín ctnosti ...*”²²² Máme tedy přijmout taková rozhodnutí, která jsou přiměřená konkrétnímu člověku, to ve výsledku vede k praktickým důsledkům. Jedním z těchto důsledků je, že člověk neusiluje o věci, na které nemá a netrápí se tím, že tyto věci nemá a mít nebude. Naopak člověk má podle Panaitia rozvíjet své přirozené sklony, se kterými dosáhne své vlastní ctnosti bez ohledu na to, zda je jeho přirozenost plně rozumová a zda plně odpovídá rozumu vesmírného celku.

Rist uvádí, že Panaitios neuvažuje o ctnosti ve spojení s vesmírným rozumem, ale ve spojení se základními schopnostmi člověka, proto usiluje-li jedinec o výbornost, závisí to na jeho osobních sklonech.²²³ Ctnost je pro Panaitia stále jediným dobrem ve smyslu jediného mravního dobra, ale toto mravní dobro nestačí

²¹⁸ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II. 21, 129. In: Rist, J. *Stoická filosofie*, s. 197.

²¹⁹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II. 129. 4.

²²⁰ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II. 21, 129. In: Rist, J. *Stoická filosofie*, s. 197.

²²¹ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 197-198.

²²² CICERO, M. *De off.* I. 15.

²²³ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 203.

na to, aby učinilo člověka šťastným.²²⁴ Panaitios byl přesvědčen, že ctnost není soběstačná, ale spolu s ní musí mít člověk zdraví, dostatek životních prostředků a sílu.²²⁵

Přijmeme-li Panaitia doslovně, musíme si položit otázku, co se stane, když nebudeme usilovat o to, na co přirozeně nemáme? Co když člověk sám sebe podcení natolik, že nebude usilovat o nic víc, než o to, o čem se domnívá, že je mu jako konkrétnímu člověku přirozeně na základě jeho sklonů dáno. Podcení-li se člověk natolik, pak se zbytečně zastaví na určitém stupni racionality a svých údajných možnostech a schopnostech. Pak sice dosáhne člověk své vlastní ctnosti, ale co když měl na víc? Podle čeho člověk zjistí, že nemá na to, aby usiloval o určitou věc a dosáhl ji?

Měli bychom tedy chápat Panaitiovo přesvědčení jako určitý způsob ochrany sebe samého z případného neúspěchu a zklamání? Je možnost neúspěchu důvodem sebepodceňování se? Domnívám se, že tak to Panaitios nemyslel. Vezmeme-li v úvahu, že se člověk neustále učí a je schopen se zdokonalovat, pak nikdy člověk nemůže ustát na jednom stupni vývoje, samozřejmě za předpokladu, je-li plně mentálně zdrav.

Panaitios to pravděpodobně nechápal tak doslovně. Cílem Panaitia nebylo podceňovat člověka a jeho možnosti a schopnosti, nýbrž jeho cílem byla obrana proti ideálu stoického mudrce. Člověk má rozvíjet to, co je mu přirozeně dáno jeho sklony, tak dojde člověk podle Panaitia na základě své vlastní přirozenosti ke svému cíli, k blaženému životu ve shodě s jeho vlastní přirozeností.

Panaitios žádné dokonalé mudrce ve společnosti nenašel, nýbrž našel chybujícího nedokonalého lidského tvora, který i přes to všechno může být šťastný a může plnit svůj cíl života ve shodě s přirozeností.

Stoický ideál mudrce nebyl Panaitiem odstraněn,²²⁶ byl pouze zrevidován a přizpůsoben většinové populaci. Je to vzor, ke kterému má člověk směřovat, ale kterého fakticky nemůže nikdy dosáhnout. Panaitios přizpůsobil mudrce běžnému

²²⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 197-200.

²²⁵ DL VII. 128. In: RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 200.

²²⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 208.

člověku. Konceptí stoického života ve shodě s přirozeností se zabývají i další autoři.²²⁷

²²⁷ Např. MIKEŠ, V. "Scala naturae u starých stoiků." HUŠEK, V. CHVÁTAL, L. eds. "Přirozenost" ve filosofii minulosti a současnosti. Brno: CDK, 2008, s. 44-53. ISSN neuvedeno.

S odlišným pojetím stoické koncepce přichází např. JIYUAN YU. Living with Nature: Stoicism and Daoism. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 25 (2008), no. 1, pp 1-19.

Se zcela odlišným pojetím koncepce stoického života ve shodě s přirozeností pracuje Jiyuan Yu. Autor porovnává stoickou a taoistickou představu života ve shodě s přirozeností. Oba myšlenkové proudy shodně tvrdí, že ideální způsob života spočívá v následování přírody a že život s přírodou je totéž, co život ctnostný. Jiyuan Yu uvádí, že tato zdánlivá podobnost vede člověka k položení si otázky, zda stoicismus a taoismus skutečně obhajují stejný způsob života ve shodě s přírodou. Autor uvádí, že jeho studie může poskytnout nejen jiný pohled na stoicismus a taoismus, ale také lepší porozumění samotné myšlenky života ve shodě s přírodou.

8) IDEÁL STOICKÉHO MUDRCE

Kapitola o stoickém mudrci je rozdělena do tří podkapitol. V první podkapitole představím ideál mudrce. Druhá podkapitola se zabývá otázkou, zda se původní představitelé stoicismu považovali za mudrce. Zabývám se zde i otázkou, zda byl stoický mudrc od začátku zamýšlen jako pouhý ideál? Třetí podkapitola se zabývá stoickým tvzením, že mudrc je zcela prost vší vášně. Co si ovšem pod tím máme představit? A zda je tomu skutečně tak, jak stoikové tvrdili, ukáži v závěru této podkapitoly.

8.1) Ideál mudrce

Mudrc je podle stoiků jediný, kdo je schopen plně a neustále žít podle života ve shodě s přirozeností, tedy plnit úkol, který mu stanovila příroda. Stoický mudrc dokáže sladit svůj rozum s rozumem univerzální přírody a pochopit propojení mikrokosmu s makrokosmem. Neomylně ví, co má dělat v každé situaci, vždy to dělá ve správný čas a vždy správným způsobem. K tomu je neustále při správném rozumu a má dokonalé mravní znalosti i jednání. Není proto divu, že si stoikové vytkli mudrce za svůj vzor. A udělali z něj tak ideál, kterého se každý člověk má, v co možná nejvyšší míře snažit dosáhnout. Stoikové popsali dispozice, které jej činí mudrcem, a činnosti, které mudrc dělá. Člověk má od přírody danou náklonnost ke ctnosti, dále už záleží pouze na něm, zda ji plně rozvine. Aby člověk dosáhl ctnosti v plné míře a stal se tak stoickým mudrcem, musí pochopit, co potřebuje k tomu, aby jednal dobře po všechen čas, za všech okolností a ve všech oblastech jednání.²²⁸

Jaké jsou to dispozice a činnosti, které jsou vyhrazeny stoickému mudrci? Moudrý člověk se nikdy nenechá oklamat a nikoho sám neklame. To je způsobeno tím, že si mudrc netvoří o ničem domněnky, nesouhlasí s ničím klamným. Nemůže tedy upadnout do omylu. Moudrý člověk je samozřejmě prost vší vášně, protože jej nikdy neopouští zdravý rozum. Dokonalost jeho rozumu se projevuje třemi dobrými emocionálními stavy, a to radostí, obezřetností a vůlí. Mudrc vykonává vše dobře a ve správný čas. To je způsobeno tím, že si osvojil i poznání ctnosti, ví, kdy je třeba konat a co. Moudrý je bohatý a je svobodný. Svoboda moudrého spočívá v možnosti samostatně jednat. Mluví-li se ve stoicismu o svobodných a otrocích, má se na mysli svoboda mudrců a nesvoboda jednání poštilců. Kromě toho je sám sobě jakýmsi

²²⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 246-247.

králem, protože nikomu než sobě neodpovídá. Moudrý je bezelstný, přísný, bohobojný a bude milovat. Moudrý rovněž nebude žít o samotě, protože jej příroda stvořila pro společnost a pro činný život. Moudrý má potřebu bránit špatnosti a povzbuzovat ostatní ke ctnosti. Protože se vyzná v politických a hospodářských věcech, bude se účastnit správy obce, nebude-li mu v tom nic bránit. Pokud člověk bude napodobovat mudrce, neznamena to sice, že by si tím zajistil ctnost, ale může ho to přivést na správnou cestu ke ctnosti.²²⁹

Stoikové sami sebe za mudrce nepovažovali, ale tento vzor jim sloužil k tomu, aby se vždy snažili být lepšími lidmi. Zároveň jim připomínal propojení člověka s kosmickou přírodou, mikrokosmu s makrokosmem, a udržoval tak člověka v pokoře.

8.2) Stoikové jako mudrci

Becker se zmiňuje o stoickém stanovisku, podle kterého se stoikové domnívali, že je stoický mudrc zcela prost vášně nebo jiných intenzivních emočních stavů, týkajících se falešné víry. Rovněž konstatuje, že je pravda, že vášně a silné emoce jsou založeny na takové falešné víře. Domnívá se, že tato závislost není logicky ani psychologicky nutná. Vzhledem k tomu, že se stoikové zavázali k dokonalé racionální činnosti, jsou odkázáni k pěstování takových emočních stavů, které jsou tomu odpovídající a potřebné. Problém spočívá v tom, že se v prostředí nachází řada možností a mudrcovo osvědčení jeho racionálního principu bude neobyčejně složité. Stoický mudrc musí být připraven vyrovnat se se vším - velké štěstí, neúspěch i nekonečné možnosti. Stejně situace ovšem nastávají v různých jemných nuancích a tomu je třeba přizpůsobit své chování. Becker uvádí, že je vysoce nepravděpodobné, domnívat se, že každý člověk, který se nachází v dobrém emocionálním stavu, například ve stavu klidu, může být nazván stoickým mudrcem právě s ohledem na řadu možností.²³⁰

Z výše uvedeného odstavce vyplývá otázka, kterou si musíme položit. Je reálně možná existence takto dokonalého člověka, který má plně pod kontrolou svůj racionální řídicí princip? Odpověď je, jak se domnívám, záporná. Musíme konstatovat, že množství kladených požadavků je i pro mudrce nereálné. Mudrc je pouhým ideálem, ke kterému má stoik směřovat, ale zároveň kterého nemůže nikdy dosáhnout. Možná, že je to tak správně a že právě takto zamýšleli Zenon a

²²⁹ DL VII. 117-130.

²³⁰ BECKER, L. *Stoic Emotion*, s. 268-269.

Chrysippos stoického mudrce, tedy jako pouhý ideál hodný následování. Vysvětlení mudrce jako ideálu vhodného následování, se zdá být tou nejpravděpodobnější interpretací.

Nicméně stoikové mimo jiné tvrdili, že lidstvo se rozděluje na třídu pošetilců a třídu mudrců.²³¹ V tom by nemusela být na první pohled žádná nejasnost. Pokud vezmeme toto rozdělení jako fakt, znamenalo by to snad, že se ve společnosti nachází reálná skupina mudrců? Odpověď je záporná. Mohlo by snad toto rozdělení naznačovat, že stoického mudrce chápala původní Stoa jako skutečného člověka, který existuje?

Problém nastává tehdy, když si uvědomíme, že se sami stoikové za mudrce nepovažovali. Nejen, že ve svých řadách nenašli žádného mudrce, ale ani v řadách jiných škol žádného neobjevili. Neexistuje-li příklad mudrce ve společnosti, znamená to, že je pouhým ideálem. Proč ovšem stoikové trvali na tom, že se lidstvo dělí na tyto dvě třídy? Anebo bychom to mohli pochopit také tak, že si myslitelé původní Stoy stanovili příliš velký cíl - reálného stoického mudrce, kterého ovšem nemohli a nedokázali uvést v praxi? Možná v okamžiku, kdy si uvědomili svůj omyl, udělali ze stoického mudrce pouhý ideál, ale rozdělení na třídu pošetilců a třídu mudrců zůstalo. Nasvědčovalo by tomu stoické rozdělení lidstva na třídu pošetilců a třídu mudrců. Nicméně je to pouhá spekulace.

Otázkou, zda se sami původní představitelé stoicismu považovali za mudrce, se zabývá Brouwer.²³² Brouwer na začátku svého zamyšlení uvádí pasáž z Quintiliana. V této pasáži si sám Quintilianos pokládá otázku, zda můžeme považovat Cicera a jemu obdobné muže za dokonalé řečníky? Quintilianos uvádí, že odpoví způsobem, jakým by odpověděli stoici na otázku, zda Zenon, Kleanthes a Chrysippos sami sebe považovali za mudrce. Odpověď je následující: „*A ačkoliv těmto mužům chyběla dokonalá ctnost, na otázku, zda byly řečníky, odpovím tak jak stoici, když se jich zeptali, jestli Zenon, Kleanthes nebo sám Chrysippos byli mudrci: byly sice velcí a ctihodní, ale přece nedosáhli toho nejvyššího, co lidská přirozenost může dosáhnout.*”²³³ Brouwer uvádí, že se na první pohled zdá, že se stoici za mudrce nepovažovali. V zápětí však uvádí, že je možná teoretická námitka na Quintilianovu pasáž, a to z důvodu, že dotazovaní mohli patřit mezi pozdní stoiky. To

²³¹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 219.

²³² BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 114-135.

²³³ QUINTILIANOS. *Inst. orat.* XII 1, 18 = SVF I. 44.

znamená, že se tito pozdní stoikové mohli domnívat, na rozdíl od toho, co si o sobě mysleli raní stoikové, že Zenon a jeho bezprostřední následovníci žádní mudrci nebyli. Brouwer si pokládá otázku, jakou motivaci mohli mít pozdní stoikové k narušení pozice původních stoiků. Brouwer na podporu své námítky uvádí Hirzlovo přesvědčení,²³⁴ podle kterého se mohli Zenon a jeho následovníci považovat za mudrce, a to údajně z toho důvodu, že Zenon byl pod vlivem svých učitelů Kyniků. Po vzoru svých kynických učitelů se raní stoikové mohli považovat za mudrce. Brouwer dále uvádí, že pouze s pozdějšími stoiky zmizela kynická arogance. Proč se pozdější stoici rozhodli k oslabení kynické doktríny zakladatelů školy? Brouwer uvádí, že důvodem mohla být snaha skrýt provokativní kynické doktríny stoicismu jako byl incest nebo kanibalismus. Stejně tak někteří pozdní stoici byli možná zodpovědní za to, že původní stoici nebyli považováni za mudrce. Zbývající část své kapitoly věnuje autor diskuzi o několika málo důkazech, které se týkají zakladatelů školy, v chronologickém pořadí uvádí Zenona, Kleanta a Chrysippa.²³⁵

V sousislosti se Zenonem Brouwer uvádí, že Hirzel se uchýlil k psychologickému a historickému argumentu, aby prokázal, že Zenon považoval sám sebe za mudrce. Jeho psychologický argument spočívá v tvrzení, že by Zenon nebyl schopen najít mnoho následovníků, pokud by svého ideálního mudrce prezentoval jenom jako vznešený sen. Ptá se, proč by lidé pěstovali filosofii, kdyby nic nezískali a zůstali by stále stejně nižšími lidmi. Jeho historický argument spočívá v tom, že Zenon byl pod vlivem kyniků, a protože se kynici za mudrce považovali, musel se podle Hirzla i Zenon považovat za mudrce. Brouwer se o psychologickém argumentu vyjadřuje v tom smyslu, že tento argument nedokazuje vůbec nic. Za příklad uvádí Sokrata, který i přesto, že sám sebe za mudrce nepovažoval, přilákal generace následovníků. Historický argument také nic nedokazuje. To, že byl Zenon pod vlivem kyniků ještě nedokazuje, že s nimi nutně souhlasil a považoval sám sebe za mudrce. Brouwer naopak uvádí, že se zdá být pravděpodobné, že Zenonovou motivací ke studiu u kyniků bylo to, že mu kynici byli prezentováni jako stoupenci Sokrata, který se za mudrce nepovažoval.²³⁶

²³⁴ Srv. HIRZEL, R. *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften 2.1. Die Entwicklung der stoischen Philosophie*, s. 274, 276. In: BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 116.

²³⁵ BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 114-116.

²³⁶ BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 122-123.

Kleantovu pozici představuje Hirzel jako prostřední mezi Zenonem, který se údajně za mudrce považoval a Chrysippem. Hirzel uvádí, že ačkoli Kleantes už neprezentuje sám sebe jako mudrce, neznamená to, že by ztratil víru v dosažitelnost ideálu. Své tvrzení opírá Hirzel o zlomek ze Sexta Empeirika.²³⁷ Brouwer opět polemizuje s Hirzlem a dochází k závěru, že tento zlomek ze Sexta není důkazem toho, že by se Kleantes považoval za mudrce.²³⁸

V případě Chrysippa představuje Brouwer dvě zprávy, ve kterých Chrysippos hovoří výslovně o sobě ve vztahu k moudrosti.²³⁹ Kratší pasáž pochází z Plutarcha. Chrysippos hovoří ve zlomku o tom, že on sám ani jeho známí nebo učitelé nebyli mudrci.²⁴⁰

Brouwer vyvozuje závěr, že se stoici sami za mudrce nepovažovali.²⁴¹ Domnívá se, že důkazy, které podává Hirzel neprokazují, že by stoikové sami sebe považovali za mudrce. Hirzelovo důkazy jsou spíše snahou autora, vidět v nich něco, co v nich ve skutečnosti není.

I přes skutečnost, že stoikové žádného reálného mudrce ve společnosti neobjevili, a zůstali tak na poli pouhého ideálu, který byl pro většinu lidí nedosažitelný, nevzdali se možnosti, že by k tomu někdy mohlo dojít. A už vůbec se nevzdali svého ideálu. Položme si otázku, proč ani kritici mudrce v podobě Panaitia a Poseidonia neodstranili tento ideál? Proč se snažili o revizi stoického ideálu namísto jeho odstranění? Nejspíše proto, že si uvědomili, že člověk potřebuje mít cíl, který jej motivuje k rozvoji sebe samého. A jak se o stoickém mudrci vyjadřovali sami stoikové? Panaitios s Chrysippem se shodli na tom, že stoický mudrc je stejně vzácný jako fénix.²⁴²

8.3) Mudrc je zcela prost vší vášně

Přejdeme nyní od mudrcova ideálu k tvrzení, že stoický mudrc je zcela prost vší vášně. Je nutné si uvědomit, že stoicismus nepřišel s žádným ideálem

²³⁷ SEXTOS EMPEIRIKOS. *Adv. math.* IX 88-91 = SVF I. 529.

²³⁸ BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 127.

²³⁹ BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 130.

²⁴⁰ PLUTARCHOS. *SR.* cp. 31 p. 1048e = SVF III. 662. In: BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 130.

²⁴¹ BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, s. 134.

²⁴² RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 208.

necitelnosti. Stoicismus netvrdil, že by moudrý člověk byl zcela necitlivý vůči bolesti či slasti. Stoický mudrc vždy cítí bolest jako každý jiný člověk, připouští dokonce, že je bolestná. Mudrc ovšem na rozdíl od pošetilého člověka nepřipouští, že je bolest špatná. Moudrý člověk si uvědomuje, že bolest, kterou cítí, je skutečně bolestná. Rist to uvádí příkladu se závažím, které dopadne-li na palec nohy moudrého člověka, je to pro něho stejně bolestné jako pro pošetilce. Proč však dokonalý mudrc cítí bolest? Stoikové považovali bolest stejně jako zlo za nutnou součást uspořádání světa.²⁴³

Pocitování bolesti je přirozené každému tvorů. V případě mudrce se dokonalá racionalita projevuje v tom, že necítí takovou bolest, která je vyvolána chybnými soudy.²⁴⁴ Stobaios zachytil Chrysippovo přesvědčení, ve kterém Chrysippos tvrdil, že moudrý člověk bolest cítí, ale netrápí se pro ni, neboť nepovoluje duši.²⁴⁵ Podle stoiků představují bolest i slast nutné protiklady v rámci uspořádání světa. Špatné věci ve světě existují, nelze je naprosto vymýtit. A je-li k tomu mudrc donucen, nezbyde mu nic jiného, než přijmout sevření své duše, ovšem za předpokladu, není-li vyvoláno chybnými, nerozumnými soudy.²⁴⁶ Bolest je sice bolestná, ale jako taková náleží k věcem indiferentním.²⁴⁷

Nicméně musíme říci, že problém bolesti u mudrce není tímto konstatováním vyřešen. Položme si otázku: Jak může být mudrc lhostejný k bolesti, když uzná, že je bolestná? Jak pro něho může být bolest věcí indiferentní, pokud se ho fyzicky dotýká?²⁴⁸

Přistoupme na fakt, že mudrc dokáže ovládat svůj rozum natolik, že je skutečně schopen čelit bolesti. Pak vyvstává problém spočívající v přesvědčení, že pro mudrce je bolest bolestná stejně jako pro obyčejného člověka. Je pravda, že snášení bolesti se dá nacvičit, uveďme jako příklad mistry východních bojových umění. Otázkou je, zda to neplatí jen do určitého stupně bolesti, kterou lze ještě považovat za snesitelnou? Nicméně v případě obyčejného stoika bude mít bolest své hranice.

²⁴³ PLUTARCHOS. *SR*. cp. 35 p. 1050e = SVF II. 1176.

²⁴⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 57-58.

²⁴⁵ STROBAIOS. *Flor.* 7, 21 = SVF III. 574.

²⁴⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 58.

²⁴⁷ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 59.

²⁴⁸ Na tyto otázky jsem nenašla odpověď. Nesouhlasím se stoickým tvzením, že bolest je pro mudrce stejně bolestná jako pro obyčejného člověka, a přesto se ho nedotýká, a to i přesto, že si ji připouští. Je to velice zvláštní tvrzení.

Vyjdeme-li z předpokladu, že mudrc je schopen bolesti čelit, odolávat jí a nepřipouštět si, že je zlem, musíme se podívat na to, jak to bylo s ostatními stoiky, kteří se za mudrce nepovažovali a kteří se v co možná největší míře snažili přiblížit svému vysněnému ideálu. Ne všichni z nich, jichž bolest dostihla, byli přesvědčeni, že bolest je věcí indiferentní a že není zlem. Příkladem takového stoika byl Dionysios, který díky své oční chorobě trpěl velkými bolestmi, to byl důvod, proč přešel k epikurejcům a zastával názor, že cílem života je slast.²⁴⁹ Na příkladu Dionysia vidíme problém bolesti. Pro Dionysia byla bolest věcí indiferentní jen do okamžiku, kdy se ho začala fyzicky týkat. Pak už bolest chápal jako zlo.

Domnívám se, že i přesto, že bolest byla samotnými stoiky až na výjimky považována za věc indiferentní, měla v praxi své hranice. Pro dokonalého stoického mudrce mohla být bolest věcí indiferentní. Ovšem obyčejný stoik, který nedosáhl nejvyššího stupně své přirozenosti, mohl jen stěží považovat bolest za něco, co se ho netýká. Ovšem, že mohl bolesti čelit, ale pouze do určité míry. Bolesti se má čelit, má se trpělivě snášet, ale poznamenejme, že sami stoikové mudrci nebyli, a ani se za ně nepovažovali.

A jaké přesvědčení můžeme zaznamenat v otázce slasti u stoického mudrce? Stoicismus přišel s přesvědčením, že slast cítí moudrý člověk pouze za předpokladu, že není vyvolána amorálními předměty. Moudrý člověk je necitelný vůči nerozumným a vypjatým emocím. Mudrc tedy nemá vědomou moc nad všemi svými pocity slasti, ale automaticky bude odmítat ty, které jsou špatné. Slasti, které mudrc cítí jsou rozumovými stavy emocí.²⁵⁰ Mezi tyto dobré emocionální stavy slasti u mudrce patří vůle, čistá radost a ostražitost. Vůle je v případě moudrého člověka pochopena jako rozumné přání, za splnění podmínky, že rozum je neustále přítomem. Pod vůli můžeme zařadit dobré stavy jako jsou laskavost, dobrotivost, přívětivost a srdečnost. Stejně tak čistá radost není stoickému mudrci zapovězena. Není důvodu, proč by se nemohl z něčeho radovat, děje-li se tak klidně za neustálé přítomnosti rozumu. K radosti náleží příjemnost, veselost a dobromyslnost. Ostražitost chrání moudrého člověka od všeho zlého. K ostražitosti náleží stud a cudnost.²⁵¹

O zdrženlivosti, která chrání moudrého člověka, píše Markus Aurelius: „*Ve vybavení rozumného tvora nevidím vlastnost, která by odporovala spravedlnosti,*

²⁴⁹ DL VII 167 = SVF I. 422.

²⁵⁰ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 53.

²⁵¹ DL VII 116 = SVF III. 431.

*nýbrž vlastnost odporující rozkoši: vidím zdrženlivost.*²⁵² Cicero byl v souvislosti s radostí moudrého člověka přesvědčen o čisté radosti, která člověku sluší a radosti jásavé, divoké, které se má člověk vyhnout.²⁵³

Existují slasti různého druhu, podle toho, jaké jednání doprovázejí. Bylo ukázáno, že moudrý člověk pociťuje pouze slasti rozumové. Naproti tomu špatný člověk podléhá slastem ošklivým.²⁵⁴

Mravní pokrok člověka spočívá v nastolení takových citů a přání, které jsou dispozicemi řídicího principu stále více shodného se správným rozumem. Stoik se tedy nevyhýbá přirozeným uměřeným citům, nýbrž vášním.²⁵⁵ Jelikož chce stoik žít podle zákona přírody, ve shodě s přirozeností celku, musí žít rozumně, tedy ctnostně. Aby mohl tento cíl naplnit, musí se zbavit vypjatých, nerozumných emocí v podobě vášní.

Nejen na příkladu bolesti, ale i na příkladu slasti můžeme vidět, že byl stoický mudrc samotnými stoiky zamýšlen pouze jako ideál. Ideál měl člověka motivovat k tomu, aby se snažil být lepším člověkem. Ideál sloužil rovněž k tomu, aby si člověk uvědomil propojenost sebe samého a přírody, mikrokosmu s makrokosmem. Výsledkem měla být pokora člověka před přírodou.

²⁵² AURELIUS, M. *Med.* VIII. 39.

²⁵³ CICERO, M. *Tusc. disp.* IV. 31.

²⁵⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 57.

²⁵⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 218.

9) ZÁVĚR

Cílem práce bylo ukázat, co znamená ve stoicismu život ve shodě s přirozeností. Vzhledem k tomu, že je člověk součástí přírodního celku, nemůžeme jej pochopit jako individuum nezávislé na přírodě. Stejně jako sami stoikové musíme nahlížet na člověka jako na malý mikrokosmos, který je součástí velkého celku v podobě makrokosmu. Oba tyto světy se prolínají. Privilegované postavení člověka se projevuje v tom, že pouze on je jediným živočichem, který má podíl na rozumu světového celku, samozřejmě v nedokonalé podobě. Výjimečnost člověka spočívá v rozumu, s jehož pomocí se podílí na makrokosmu. Aby mohl člověk dojít svého cíle, tedy života ve shodě s přirozeností, musí s pomocí svého rozumu nahlédnout, jak funguje vesmír a jaké místo v něm má zaujímat člověk.

Život ve shodě s přirozeností byl stoiky pochopen jako život ve shodě s rozumem, jako život podle ctnosti. Z tohoto důvodu byla věnována pozornost vývoji lidské racionality. Vývoj jedince probíhá od prvotních pudů, z nichž nejdůležitější je pud sebezáchovy, tyto pudy máme společné s ostatními živočichy. Člověk se následným vývojem začíná od ostatních živočichů značně lišit. Následují další čtyři vývojové stupně, které jsou dány pouze člověku. Rovnou podotýkám, že pátého stupně vývoje nedosahuje nikdo, snad s výjimkou stoického ideálu mudrce, který jako jediný dosáhne plného stupně rozumu. Dokonce i čtvrtý stupeň, jak uvádí Long, je většině lidí zapovězen.

Důvodů, proč je tak těžké dosáhnout plné míry rozumu, je hned několik. Vnější vlivy prostředí, například v podobě názorů ostatních lidí, odvádějí člověka od správného rozumu, tedy od rozumu, ke kterému nás vede sama příroda v podobě náklonnosti ke ctnosti. Dalším důvodem je špatná výchova. Stoicismus si byl vědom toho, jak velkou roli ve vývoji jedince hraje výchova. Z tohoto důvodu kladl velký důraz na správnou výchovu, která vedla jedince k osvojení si správného rozumu. I přes veškerou snahu samotných stoiků musíme konstatovat, že jedince nelze plně uchránit před vnějšími vlivy prostředí a špatnou výchovou. Toho si sami stoici byli vědomi. Dalším z důvodů je nedostatek napětí v lidské duši. Tento nedostatek vede člověka ke špatnému rozumu a následkem toho člověk podléhá vášním, vypjatým emocím, které ho odvádějí od cíle jeho života ve shodě s přirozeností.

Práce se zabývala i otázkou vášní, které brání člověku dosažení plné racionality. Pro stoika, jehož cílem je život v souladu s přirozeností celku, tedy život ctnostný, který je v souladu s přírodou a jejím rozumem, je nezbytně nutné vyvarovat

se vypjatých a nerozumných emocí, tedy vášní. Vášně mu znemožňují žít rozumně, protože je ovládán nadměrnými pudy a nikoli rozumem, jak to po něm požaduje příroda. Z tohoto důvodu jsou vášně pochopeny jako škodlivé a je třeba se jich zbavit.

Existují dva způsoby vypořádání se s vášněmi. Z těchto dvou způsobů vyplývá názorová nejednotnost starého a středního stoicismu. Původní představa stoicismu vychází z přesvědčení, že člověk je výhradně racionální bytostí. Podléhá-li vášni, důvodem jsou vnější vlivy. Jedinou možností je zbavit se vši vášně pomocí rozumu a nahradit ji odpovídajícími dobrými emocionálními stavy, tedy vůlí, čistou radostí a ostražitostí. Kdežto představa následujícího období stoicismu vychází z přesvědčení, že v člověku se mimo racionální složky nachází i složka iracionální. Tato nerozumová složka způsobuje, že člověk podléhá vášni. Poseidonios dokonce vychází z přesvědčení, že zlo se v člověku rodí a následně přirozeně soupeří s naší rovněž vrozenou přirozeností ke ctnosti. Jelikož je duše člověka složena z těchto dvou složek, nelze se iracionální složky zbavit. Jediné řešení spočívá tedy v tom, že se nerozumová složka duše, která je příčinou vášní, podřídí rozumové složce.

Dva způsoby, které byly představeny, vyplývají z odlišného pochopení člověka a ideálu stoického mudrce. Původní stoicismus nepřipouštěl žádné jiné rozlišení lidstva, než to s kterým přišel, tedy rozdělení na pošetilce a dokonalé mudrce. Pro myslitele středního období stoicismu bylo toto rozdělení již neudržitelné. Jasně si uvědomovali, že s tímto rozlišením přichází velký problém spočívající v již samotné existenci mudrce. Proto nemohli nereagovat a nepřijít s jiným řešením, ve kterém dali přednost skutečné lidské přirozenosti, skutečným lidským schopnostem a možnostem. Nepohlíželi na člověka jako na mudrce, ale jako na opravdového člověka s jeho chybami a omezenými možnostmi. Neznamená to, že by člověk neměl usilovat o ctnost. Jde o takové úsilí, které je přiměřené možnostem a schopnostem konkrétního člověka. Stejně tak neodstranili ideál mudrce, pouze jej zrevidovali v tom smyslu, že jej přizpůsobili skutečné lidské přirozenosti. Člověk má usilovat o ctnost, ale jelikož není dokonalý, ale chybný a nedokonalý tvor, musí své úsilí přizpůsobit svým omezeným možnostem a schopnostem.

Následující kapitola byla věnována pojmu „životu ve shodě s přirozeností“. Schofield představil „dvojí“ podobu života ve shodě s přirozeností, kterou našel u Zenona. Zenon hovořil o životě v souladu a o životě ve shodě s přirozeností. Život v souladu spočívá v adekvátním chování, které přivede člověka ke ctnosti a následně k životu ve shodě s přirozeností. Život v souladu se týká jednotlivce, kdy člověk má být

v souladu sám se sebou. To je možné pouze za podmínky, že budeme žít v souladu s přírodou. Naproti tomu život v souladu s přirozeností má obecnější charakter. Je to život v souladu s vesmírnou přírodou, jejíž součástí jsme. Je to popis toho, jak je přírodou člověku dána jeho lidská přirozenost. Života ve shodě s přirozeností lze dosáhnout různými způsoby. Podobně jako u Schofielda nacházíme „dvojí“ podobu života ve shodě, stejně tak můžeme hovořit i v případě srovnání Chrysippa s Panaitiem. Chrysippos bere v potaz vesmírnou přírodu a propojenost mikrokosmu s makrokosmem. Panaitiovi se zdá vesmír příliš vzdálený na to, než aby se člověka dotýkal. Panaitios hovoří o souladu, který se týká života jedince.

Poslední kapitola byla věnována nejvyšší formě lidské racionality, ideálu stoického mudrce. Ukázalo se, že stoický mudrc je podle samotných stoiků jediný, kdo je schopen neustále žít podle života ve shodě s přirozeností, a plnit tím úkol, který mu stanovila příroda. Svůj rozum dokáže sladit s rozumem univerzální přírody a pochopit tak propojení mikrokosmu s makrokosmem. Neomylně ví, co má dělat v každé situaci, vždy to dělá ve správný čas a vždy správným způsobem. Stejně tak je stoický mudrc prost vší vášně, čímž stoici neměli na mysli citovou apatii mudrce, nýbrž zbavení se vypjatých emocí za účelem dosažení cíle. Vášně jsou nahrazeny rozumovými emocionálními stavy, vůlí, čistou radostí a ostražitostí.

Závěrem je nutné zmínit se o tom, že stoikové sami sebe za mudrce nepovažovali. Tento vzor jim sloužil k tomu, aby se vždy snažili být lepšími lidmi. Zároveň jim připomínal propojení člověka s kosmickou přírodou, mikrokosmu s makrokosmem. Tím měla být zajištěna pokora člověka před přírodou.

10) SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL

AURELIUS, MARCUS A. ANTONINUS

Med.: Meditationes (Hovory k sobě)

CICERO

Acad. post.: Academica posteriora (Druhá akademika)

De fin.: De finibus bonorum et malorum (O nejvyšším dobru a zlu)

De off.: De officiis (O povinnostech)

De nat. deor.: De natura deorum (O přirozenosti bohů)

Tusc. disp.: Tusculanae disputationes (Tuskulské hovory)

DIOGENÉS LAERTIOS – DIOGENES LAËRTIUS

DL: Vitae philosophorum (Životopisy filosofů = Životy, názory a výroky proslulých filosofů)

EPIKTÉTOS – EPICTETUS

Diss.: Dissertationes (Rozpravy)

Ench.: Enchiridion (Rukojeť)

GALÉNOS - GALENUS

De Hipp. et Plat.: De Hippocratis et Platonis placitis (O názorech Hippokratových a Platónových)

De loc. aff.: De locis affectis (O postižených místech)

GÉLIUS - GELLIUS

Noctes Att.: Noctes Atticae (Atické noci)

FILON ALEXANDRIJSKÝ - PHILO ALEXANDRINUS

De Leg. alleg.: De Legum Allegoriae (O alegorických výkladech posvátných zákonů)

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ – CLEMENS ALEXANDRINUS

Strom.: Stromateis (Koberce)

PLÚTARCHOS – PLUTARCHUS

SR: De Stoicorum repugnantis (O rozporech v učení stoiků)

QUINTILIANOS - QUINTILIANUS

Inst. orat.: Institutio oratoria (O výchově řečnické)

SENECA

De ira (O hněvu)

Ep.: Epistulae ad Lucilium (Listy Luciliovi)

SEXTOS EMPEIRIKOS - SEXTUS EMPIRICUS

Adv. math.: Adversus mathematicos (Proti vědcům = Proti dogmatikům)

STOBAIOS - STOBÆUS

Ecl.: Eclogae physicae et ethicae (Vybrané stati z přírodní filosofie a etiky)

Flor.: Florilegium (Antologie)

SVF: Stoicorum veterum fragmenta (Zlomky starých stoiků)

11) SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A SEKUNDÁRNÍ LITERATURY

11.1) Primární prameny

AURELIUS, MARCUS A. ANTONINUS. *Hovory k sobě*. Přeložil R. KUTHAN. 8. vyd. Praha: Arista a Baset, 2011. AK, I/Rr. ISBN 978-80-7340-124-5.

CICERO, MARCUS T. *O nejvyšším dobru a zlu*. Přeložil T. HRUBÝ. Praha: J: Otta, 1894.

CICERO, MARCUS T. *O povinnostech*. Přeložil J. LUDVÍKOVSKÝ. Praha: Svoboda, 1970. AK, sv. 6.

CICERO, MARCUS T. *Tuskulské hovory*. Přeložil J. HRŮŠA. Praha: Jaroslav Samec, 1948. Ozvěny, sv. 6.

DIOGENÉS, LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil A. KOLÁŘ. Praha: ČSAV, 1964.

EPIKTÉTOS. *Rukojeť, Rozpravy*. Přeložil R. KUTHAN. Praha: Svoboda, 1972. AK, sv. 10.

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata II-III*. Přeložil V. Černušková, J. Plátová. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-149-8.

SENECA, LUCIUS A. *O hněvu*. In: SENECA, LUCIUS A. *O duševním klidu*. Přeložil V. BAHNÍK. Praha: Odeon a Baset, 1999. AK, sv. 68. ISBN 80-207-1020-5.

SENECA, LUCIUS A. *Výbor z listů Luciliovi*. Přeložil B. RYBA. Praha: Svoboda, 1969. AK, sv. 4.

ZLOMKY STARÝCH STOIKOV. Přeložil M. OKÁL. Bratislava: Pravda, 1984.

11.2) Sekundární literatura

BECKER, L. Stoic Emotion. In: Steven K. STRANGE, Jack ZUPKO, eds. *Stoicism. Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 250- 276. ISBN 0-521-82709-4.

BOERI, M. Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics. In: Ricardo SALLES, ed. *God and Cosmos in Stoicism*. New York: Oxford University Press, 2009, s. 173-200. ISBN 978-0-19-955614-4.

BRENNAN, T. Stoic Moral Psychology. In: Brad INWOOD, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 257-294. ISBN 978-0-521-77985-2.

BROUWER, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. ISBN 978-1-107-02421-2.

COOPER, J. M. PROCOPÉ, J. F., ed. *Seneca - Moral and Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ISBN 978-0-521-34818-8.

ČIHÁK, Radomír. *Anatomie 3*. 2. upr. a dopl. vyd. Rastislav DRUGA, Miloš GRIM, eds. Praha: Grada, 2004. ISBN 978-80-247-1132-4.

GAHÉR, F. Princípy stoickej fyziky I. Kozmos ako dynamické kontinuum. *Organon F*, IV (1997), č. 3, s. 215-245. ISSN neuvedeno.

GAHÉR, FRANTIŠEK. Stoici o ľudskej prirodzenosti. *Anthropos*. [online] 2004. roč. 1. č. 1. s. 73-76. [cit. 2014-12-30]. ISSN neuvedeno. Dostupné z: http://fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

HANKINSON, R. J. Stoicism and Medicine. In: Brad INWOOD, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 295-309. ISBN 978-0-521-77985-2.

JIYUAN YU. Living with Nature: Stoicism and Daoism. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 25 (2008), no. 1, pp. 1-19.

KALAŠ, ANDREJ. Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii. *Filosofia*. 2002. roč. 57. č. 3. s. 163-180. ISSN neuvedeno.

LONG, A. *Hellénistická filosofie*. Přeložil P. Kolev. Praha: OIKOYMENH, 2003. Dějiny filosofie, sv. 3. ISBN 80-7298-077-7.

LONG, A. Soul and Body in Stoicism. *Phronesis*. Vol. 27 (1982), no. 1, pp. 34-57.

LONG, A. The Stoic Concept of Evil. *The Philosophical Quarterly*. Vol. 18 (1968), no. 73, pp. 329-343.

MIKEŠ, V. "Scala naturae u starých stoiků." HUŠEK, V. CHVÁTAL, L. eds. "Přirozenost" ve filosofii minulosti a současnosti. Brno: CDK, 2008, s. 44-53. ISSN neuvedeno.

RIST, JOHN M. *Stoická filosofie*. Přeložil K. Thein. Praha: OIKOYMENH, 1998. Oikúmené. ISBN 80-86005-06-5.

SCHOFIELD, M. Stoic Ethics. In: Brad INWOOD, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 233-256. ISBN 978-0-521-77985-2.

ŠÍMA, A. *Stoici: místo člověka ve světě a lidská práva*. In: HAVLÍČEK, A. *Lidská a přirozená práva v dějinách*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, 2014, s. 29-43. ISBN 978-80-7414-620-6.

WHITE, M. Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology). In: Brad INWOOD, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 124-152. ISBN 978-0-521-77985-2.

12) RESUMÉ

The work deals with the stoic conception of life in conformity with nature. As a man is a part of nature, we cannot forget his connection with the whole. Because of this fact there is an interconnection between nature and a man, in the first chapter. Further the work deals with the development of human nature, which is coming out from the first instinct and matures to virtue. The following chapter discusses the obstacles in the form of passion, which prevents the man from achieving the virtue. There are also mentioned the main types of passions, such as pain, fear, desire and pleasure in the next part. The work discusses different ways, how to deal with passions, in next part. The last chapter is devoted to a life in conformity with the nature and the different ways how this goal can be achieved. The final part, which closes the whole thesis, deals with the ideal of the stoic sage.