

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**Stoická etika a pojetí osudu**

**Jan Komárek**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Evropská kulturní studia**

**Diplomová práce**

**Stoická etika a pojetí osudu**

**Jan Komárek**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Radim Kočandrlle, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen  
uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2012*

.....

## Obsah

<b>1</b>	<b>ÚVOD</b> .....	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>VÝCHODISKA STOICKÉ ETIKY</b> .....	<b>3</b>
2.1	Struktura <i>kosmu</i> .....	4
2.2	Člověk jako rozumová bytost.....	6
2.2.1	Život v souladu s přirozeností.....	8
2.2.2	Ctnost .....	9
2.2.3	Ideál mudrce.....	10
2.3	Věci dobré a zlé.....	12
2.3.1	Vášeň.....	14
2.3.2	Povinnosti a náležité činy.....	16
<b>3</b>	<b>OSUD A SVOBODA JEDNÁNÍ</b> .....	<b>19</b>
3.1	Stoická definice osudu .....	20
3.1.1	<i>Sympatheia</i> a věštění .....	21
3.2	Problémy a kritika .....	22
3.3	Chrysippova odpověď .....	25
3.3.1	Rozlišení příčin.....	26
3.3.2	Možnost a nutnost .....	28
3.3.3	Dvoznačnost osudu .....	31
3.4	Determinace charakteru.....	35
3.4.1	Utváření osobnosti .....	36
3.4.2	To, co je v naší moci .....	41
3.4.3	Nabytí a ztráta ctnosti.....	44
3.5	Svoboda a odpovědnost.....	47

3.5.1 Svoboda moudrého člověka.....	48
3.5.2 Přitakání božím záměrům.....	50
3.5.3 Autonomie jednání a odpovědnost .....	53
<b>3.6 Svoboda a osud u pozdějších stoiků.....</b>	<b>56</b>
<b>4 ZÁVĚR .....</b>	<b>60</b>
<b>5 SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL.....</b>	<b>62</b>
<b>6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....</b>	<b>64</b>
<b>7 RESUMÉ.....</b>	<b>67</b>

## 1 ÚVOD

Stoická filosofie, jeden z nejvýznamnějších starověkých řeckých filosofických směrů, se rozvíjí přibližně od počátku 3. století př. Kr. v období tzv. hellénismu, kdy došlo v antickém světě k řadě otřesů v dosavadním politickém i kulturním životě. V případě Řecka se jednalo zejména o rozpad dosavadních městských států neboli *polis*,<sup>1</sup> což pro mnohé obyvatele znamenalo zhroucení tradičních jistot. Zřejmě i proto došlo v tomto období ke vzniku nových filosofických směrů (k nejvýraznějším patřily vedle stoicismu také epikureismus a skepticismus), které se pokusily zprostředkovat lidem nový úhel pohledu na často tíživé životní otázky.

Mnohé ze stoických myšlenek jsou i v dnešní době velmi inspirativní a podnětné, podobně jako další filosofické směry se však ani stoicismus nedokázal ve své nauce vyhnout určitým problematickým místům a paradoxům, jež se záhy staly terčem útoku oponentů. Do značné míry se to týká stoického pojetí osudu, jehož vyznění je v podstatě dodnes předmětem vědeckých diskusí. Stoikové, kteří dokázali přijít s velmi promyšleným etickým systémem a kladli značný důraz na morální náboj své filosofie, se vzhledem ke své nauce o osudu dostali do určitých nesnází. Získali tak postupně pověst deterministů, kteří navzdory svému důrazu na odpovědnost člověka za své jednání paradoxně vlastně nepřipouštějí možnost jednat svobodně, tedy projevit vlastní vůli, neboť vše má být řízeno osudem, resp. božskou prozřetelností.

Cílem mé práce je podat podrobnou analýzu stoického pojetí osudu a jeho vztahu k nejvýznamnějším stanoviskům stoické etiky včetně možného negativního dopadu na jejich vyznění. V rámci tohoto cíle se budu zabývat nejpodstatnějšími aspekty stoické nauky o osudu včetně tzv. kompatibilismu, dle něhož kauzální determinismus nevyklučuje určitou svobodu lidského jednání a především odpovědnost každého jedince za jeho činy. Zvláštní pozornost budu věnovat také problematice determinace charakteru člověka na straně jedné a stoickému důrazu na formování osobnosti – včetně možnosti proměny charakteru – na straně druhé. Pokusím se také vykreslit stoické vnímání pojmů svobody a odpovědnosti včetně

---

<sup>1</sup> F. Ricken, *Antická filosofie*, Olomouc 2002, str. 129.

problémů či paradoxů, jež se k nim váží. Na problematiku osudu v podání stoiků a její jednotlivé aspekty se tak snažím podívat ze širší perspektivy stoické filosofie jako celku. Také proto budu úvodní část práce věnovat vysvětlení nejvýznamnějších pojmů či principů stoické etiky, jež přímo či nepřímo souvisejí se stoickým pojetím osudu.

Postupovat budu především metodou kritické analýzy textů primárních pramenů i sekundárních odborných zdrojů. V práci budu vycházet převážně z myšlenek autorů z období starší Stoy (zejména Chrysippa), které představují pravděpodobně nejautentičtější pramen poznatků k této problematice. Z tohoto pro mne klíčového období se bohužel nezachovalo žádné dílo stoického autora v ucelené podobě. K dispozici je ovšem poměrně bohaté množství fragmentů v podobě komentářů a citátů převážně antických autorů, ať jde o Cicera, Diogena Laertia či Plútarcha, kteří zachycují názory stoiků či obsah jejich spisů a s jejich stanovisky případně polemizují.

Nejvýznamnějším zdrojem informací se pro mne stala kniha *Zlomky starých stoikov* od Miloslava Okála, která je obsáhlým výběrem z několikavazkového díla *Stoicorum Veterum Fragmenta* od Hanse von Arnima, jež bylo vydáno počátkem 20. století. Citáty pocházející z tohoto díla psaného ve slovenském jazyce jsem přeložil do češtiny. Při psaní jsem vedle zdrojů v češtině a slovenštině využil také řadu aktuálních cizojazyčných odborných monografií, jež se bohužel dosud nedočkaly českého vydání.

## 2 VÝCHODISKA STOICKÉ ETIKY

Dějiny stoické školy, jejíž název byl odvozen od Malovaného sloupořadí (*stoa poikilē*)<sup>2</sup> v Athénách, kde se její představitelé scházeli, jsou v literatuře rozčleněny do tří hlavních období. Epochu tzv. starší Stoy (3. - 2. století př. Kr.) reprezentují především Zénón z Kitia, zakladatel stoicismu, dále pak Kleantés z Assu a konečně Chrysippos ze Sol, nejvýznamnější z představitelů tohoto období a možná dokonce celé Stoy. Následuje éra střední Stoy (2. až polovina 1. století př. Kr.), jejímiž představiteli jsou zejména Panaitios z Rhodu a Poseidónios z Apameie. Rozvoj stoické školy byl završen zástupci nové Stoy (1. – 2. století po Kr.), která našla živnou půdu zejména na území římského císařství. Sem patří filosof a dramatik Lucius Annaeus Seneca, dále pak propuštěný otrok Epiktétos a římský císař Marcus Aurelius.<sup>3</sup>

Dříve než přikročím k podrobnější charakteristice nejvýznamnějších stanovisek stoické etiky a dále k problematice osudu, bude dle mého názoru vhodné podat alespoň stručný nástin stoické „fyziky“ či lépe řečeno filosofie přírody. Stoický náhled na principy, z nichž se skládá svět a na síly působící v přírodě se totiž velmi úzce pojí s výkladem přirozenosti člověka a jeho úlohy ve světě. Stoikové sice rozdělovali filosofii do tří samostatných částí – tedy na fyziku, logiku a etiku – avšak toto rozdělení sloužilo pouze k systematickému výkladu nauky, neboť věřili, že jsou všechny tyto části úzce propojeny a jedna se bez druhé neobejde, jak potvrzuje Diogenés Laertios: „*Filosofii připodobňují k živočichu, srovnávajíce logiku s kostmi a šlachami, etiku s částmi masitějšími a fyziku s duší.*“<sup>4</sup> Studium logiky (pod níž spadala také dialektika a rétorika) a fyziky patří navíc podle stoiků rovněž mezi etnost, protože kdo chce žít ve shodě s přirozeností, musí získat dostatek vědomostí o tom, jak je celý svět uspořádán a spravován.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> *DL*, VII 5.

<sup>3</sup> Ricken, F., *Antická filosofie*, Olomouc 2002, str. 130.

<sup>4</sup> *DL*, VII 40.

<sup>5</sup> Cicero, *De fin.*, III 22, 73 = *SVF* III, 282.



## 2.1 Struktura kosmu

Dle názoru stoiků se *kosmos* skládá ze dvou principů, činného a trpného. Trpný principem je látka, nebo také podstata bez kvality, která je nečinná a vhodná k přetváření. Činným principem je pak bůh, nazývaný též *logos*, rozum, duše světa a dalšími jmény, jenž představuje původce všeho živého a neživého a nositele řádu, který panuje v kosmu. Oba principy jsou dle stoiků nestvořené, netělesné, beztvaré a nezničitelné. Bůh pak proniká látkou jakožto „*duše obdařená rozumem*“<sup>6</sup> a ve spojení s ní uplatňuje svou tvořivou schopnost – proměňuje látku a vytváří tím celý svět a jeho jednotlivé části: „*Zpočátku byl prý [bůh] sám o sobě a měnil pomocí vzduchu veškerou podstatu ve vodu. A jako je v semeni obsažen zárodek, tak i on jako zárodečný rozum ve vesmíru se usadil v takové vlastnosti ve vlhké látce, přizpůsobuje si ji k stvoření dalších věcí.*“<sup>7</sup>

V rámci mísení 4 živlů, tedy ohně, vody, vzduchu a země, pak dochází ke vzniku všech jsoucn. Oheň a vzduch jsou dle stoiků živly aktivní, neboť se podílejí na utváření věcí, zatímco voda a země jsou pasivní, protože ke svému tvoření potřebují vnější „zásah“.<sup>8</sup> Nejdůležitějším živlem je ovšem oheň, který je jakožto nositel tepla charakteristickou složkou veškeré živé přírody. V širším smyslu je pak symbolem *logu*, odrazem božského řádu uspořádávajícího přírodu a celý *kosmos*. „*Podle názoru stoiků je příroda umělecky působící oheň, který soustavně směřuje k plození; je to jakýsi ohnivý tvůrčí dech.*“<sup>9</sup> Na samotnou *fysis*, tedy přírodu či přirozenost, pak stoikové v aristotelském duchu pohlížejí jako na princip, který drží pohromadě celý *kosmos* (resp. se na této činnosti spolupodílí) a zároveň umožňuje vývoj jednotlivých druhů organismů v souladu s plánem, jenž byl stanoven božským „plodivým rozumem“ neboli spermatickým *logem*.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Chalcidius, *In Tim.*, 292 = *SVF I*, 88.

<sup>7</sup> *DL*, VII 136.

<sup>8</sup> Nemesios, *De nat. hom.*, cp. 5 p. 126 = *SVF II*, 418.

<sup>9</sup> *DL*, VII 156.

<sup>10</sup> Ricken, F., *Antická filosofie*, Olomouc 2002, str. 134.

Ačkoliv by se *fysis* a *logos* mohly v určitém smyslu považovat za totožné (například dle Seneky<sup>11</sup> máme vlastně na mysli boha, hovoříme-li o přírodě), neboť božský rozum přírodou zcela proniká, ve skutečnosti totožné nejsou. Příroda zůstává výtvořem *logu*, který je řídicím rozumovým principem všech přírodních dějů, není však rovnoměrně zastoupen v jejích jednotlivých částech, ale projevuje se rozličnými způsoby zvláště v oblasti živé přírody. Stoikové svým pojetím *logu* jakožto jediného boha také vybočují z rámce tradičního řeckého náboženství reprezentovaného olympským panteonem (byť tohoto boha nazývají mimo jiné jako Dia, což je jméno vládce všech olympských bohů). I na stará řecká božstva je však v jejich nauce pamatováno – slouží jako alegorická pojmenování jednotlivých přírodních živlů či jevů.<sup>12</sup>

Bůh je pak dle stoiků „*bytost živá, nesmrtelná, rozumná, dokonalá, přemýšlející v blaženosti, nepřipouštějící žádné zlo a spravující svou prozřetelností svět a všechno ve světě.*“<sup>13</sup> Tento postoj je vyjádřením stoického chápání světa jako jednotného tělesa či organismu, v němž je vše vzájemně provázáno (tato skutečnost je označována termínem *sympatheia*) včetně jednotlivých událostí, které bůh de facto řídí. Zmíněný stoický náhled na svět ve spojení s pojetím osudu se však později stal terčem kritiky a přivodil nemalé komplikace stanoviskům stoické etiky, což bude rozebráno dále v textu.

Bylo by tedy možné říci, že stoický bůh v sobě slučuje 3 hlediska: monistické, dle něhož jsou bůh a svět jedno a totéž, dualistické, které rozlišuje mezi bohem a přírodou, a teistické, které přiznává bohu – „otci“, jenž stvořil svět a řídí jej v zájmu blaha lidí, lidské vlastnosti.<sup>14</sup> Považuji rovněž za vhodné připomenout další z charakteristických tezí stoické nauky o chodu a uspořádání světa. Zatímco bůh (*logos*) a látka jsou trvalé a nezničitelné, živly podléhají dřívě či později zkáze (snad vyjma ohně, který je symbolem věčného božského rozumu). Svět proto v určitých periodických cyklech zaniká - je pohlcen ohněm v procesu pojmenovaném *ekpyrōsis*, k němuž údajně dochází poté, co slunce a hvězdy osvěžující se vlhkostí z moře spotřebují všechnu vodu.<sup>15</sup> Následně jej však bůh začne znovu vytvářet, přičemž tímto způsobem dochází k „očistění“ světa. Není

<sup>11</sup> Seneca, *De ben.*, IV 7 = *SVF* II, 1024.

<sup>12</sup> Ricken, F., *Antická filosofie*, Olomouc 2002, str. 137.

<sup>13</sup> *DL*, VII 147.

<sup>14</sup> Jedan, Ch., *Göttliches und menschliches Handeln ...*, Berlin 2010, str. 33.

přítom vyloučeno, že se s obnovením světa znovuobjevíme i my, a to ve stejné podobě, jakou jsme měli dříve.<sup>16</sup>

## 2.2 Člověk jako rozumová bytost

Počínaje Chrysippem se ve stoické nauce stává nositelem *logu* složenina ohně a vzduchu zvaná *pneuma*, která „proniká všemi tělesy, přičemž se s nimi mísí, následkem čehož tělesa nabývají své bytí“.<sup>17</sup> Jedná se přitom spíše o určitou sílu či energii než o vyloženě hmotnou entitu, byť je dle stoiků tělesná. *Pneuma* proniká veškerou přírodou a všemi jejími plody a vytváří v nich napětí (*tonos*), kterým zaručuje soudržnost a tím i existenci světa i jednotlivých jsoucen, jimž také umožňuje pohyb a neustálou proměnu. *Pneuma* je také příčinou toho, že každé těleso má určitou kvalitu. Vidíme tedy, že se opět jedná o symbol boha, který je zde zpodobněn jako „teplý a ohnivý dech“.<sup>18</sup>

*Pneuma* jako nositel rozumu je tedy také příčinou oduševnělosti přírody, ovšem přirozeně není v jejích jednotlivých součástech zastoupeno stejnou měrou. Proto byly také rozlišovány určité druhy *pneumatu* – na úrovni neživé přírody působí jakožto pouhý nositel soudržnosti (*hexis*), jež zaručuje celistvost předmětů, ovšem při přechodu k živým tvorům nacházíme *pneuma* zastoupené stále silněji. Je nasnadě, že na vrcholu tohoto pomyslného žebříčku přírodních výtvorů obdařených *pneumatem* stojí člověk. Zvířata sice mají také duši, ale je to duše nerozumná – lidská duše je však obdařena rozumem (*nús*), který je známkou, že jí byla nejvyšší měrou dopřána účast na božském rozumu. Také proto Seneca říká: „*Tak jest: byli jsme a jsme nejmilejšími bytostmi nesmrtelných bohů a ti nám prokázali nejvyšší poctu, jakou nám mohli prokázat - udělili nám místo hned po sobě.*“<sup>19</sup> Na svět je tudíž nahlíženo jako na společný domov bohů a lidí, kvůli nimž byl právě stvořen; je řízen jako dobře spravovaná obec, prostřednictvím dobrotivé boží prozřetelnosti.

---

<sup>15</sup> Cicero, *De nat. deorum*, II 46, 118 = *SVF* II, 593.

<sup>16</sup> Lactantius, *Div. Instit.*, VII 23 = *SVF* II, 623.

<sup>17</sup> Alexandros z Afrodisiady, *De mixt.*, p. 224, 14 = *SVF* II, 442.

<sup>18</sup> Nemesios, *De nat. hom.*, cp. 2 p. 38 = *SVF* II, 773.

<sup>19</sup> Seneca, *De ben.*, II 29 = *SVF* II, 1121.

Lidská duše se dle názoru stoiků skládá z osmi částí: pět z nich odpovídá smyslům, dále jsou zde části obsahující schopnost řeči a rozmnožování a konečně tzv. vůdčí nebo také řídicí část (*hégemonikon*), jejíž sídlo se nachází v srdci (zatímco např. Platón umísťuje sídlo této nejvýznamnější části duše do hlavy). Důvodem je možná fakt, že cévní systém je anatomicky markantnější než systém nervový.<sup>20</sup> Vůdčí část duše v sobě zahrnuje veškeré poznávací a rozumové schopnosti člověka, je to část, „v níž vznikají představy, souhlas, vjemy i pudy.“<sup>21</sup> Její schopnosti tedy odpovídají funkcím lidského mozku – vcelku výstižně je připodobňována k pavoukovi uprostřed pavučiny, jejíž vlákna navozují spojení s ostatními částmi duše.<sup>22</sup>

Jednou z jejich nejdůležitějších součástí jsou právě pudy jakožto „*pohyby duše k něčemu anebo od něčeho*“,<sup>23</sup> které jsou vlastní všem živočichům a umožňují jim dosahovat určitých cílů v závislosti na jejich přirozeném ustrojení – znamená to mimo jiné vyhýbat se určitým věcem a vůči jiným naopak projevovat náklonnost. Pouze u člověka však pud pracuje v součinnosti s rozumem, resp. je jím ovládán – rozum člověka bezpečně nasměruje k určitému cíli a pud mu umožní prostřednictvím patřičných „pohybů duše“ tohoto cíle dosáhnout. Rozum a pud však nepředstavují jakési samostatné složky duše, neboť dle stoiků jsou souvisejícími projevy jednotné lidské osobnosti a nikoli jejími oddělenými schopnostmi.<sup>24</sup> Duše dospělého člověka je tedy jako celek rozumová, což je podstatné pro stoické pojetí člověka. Lze ještě poznamenat, že teprve v éře střední Stoy rozlišuje Poseidónios v platónském duchu tři samostatné složky duše, čímž dle J. Rista odmítl obraz člověka jako z psychosomatického hlediska jednotné bytosti a stojí tak na počátku úpadku stoicismu v pouhé moralizování, k němuž došlo v následujících staletích.<sup>25</sup> Zástupci nové Stoy pak staví duši a tělo zcela do protikladu.<sup>26</sup>

Je také třeba poznamenat, že lidská duše je dle názoru stoiků tělesná, ostatně stejně jako veškerá skutečnost. Výjimkou jsou pouze čtyři netělesné entity, a to čas,

<sup>20</sup> Gahér, F., *Stoici o lidské prirodzenosti*, in: *Anthropos*, 1, 2004, s. 75.

<sup>21</sup> Aëtios, *Plac.*, IV 21 = *SVF* II, 836.

<sup>22</sup> Chalcidius, *In Tim.*, cp. 220 = *SVF* II, 879.

<sup>23</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.*, II p. 460 = *SVF* III, 377.

<sup>24</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 232.

<sup>25</sup> *ibid.*, str. 228.

<sup>26</sup> A. Long, *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 149.

místo, prázdný prostor a *lekton*, neboli to, co může být řečeno o jednotlivých jsoucnech, čím je lze charakterizovat – jde o jeden ze základních pojmů stoické logiky, který navíc hraje též důležitou úlohu ve stoické teorii o svobodě jednání, resp. odpovědnosti, jak bude později zmíněno. Přikláním se však k názoru A. Longa<sup>27</sup>, dle něhož by bylo nevhodné považovat stoiky výlučně za materialisty, jelikož, jak již bylo řečeno, veškerou hmotou prostupuje „mysl“ v podobě boha, tedy *logu*, který je tak jakousi oduševnělou podstatou celého *kosmu*.

### 2.2.1 Život v souladu s přirozeností

Vzhledem k tomu, že člověk je bytostí nadanou rozumem, jenž je jakoby úlomkem božského rozumu vládnoucího světu, je jeho primárním úkolem následovat tento rozum a podřizovat mu veškeré své konání. Vzorem pro jeho jednání mu má být dokonalý řád a harmonie, jež jsou patrné v přírodě a jsou důsledkem vlády božského *logu*. Z toho plyne i stanovení cíle, k němuž se má lidský život ubírat, v němž má spatřovat své naplnění: „*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.*“<sup>28</sup>

Člověk má tedy žít v souladu s přirozeností, čímž je zde míněna jednak samotná příroda jakožto prostředí k životu, jehož je člověk neoddělitelnou součástí a jež vymezuje rámec jeho působnosti, a dále také přirozenost samotného člověka jako individuální bytosti se specifickými vlastnostmi a potřebami (jež jsou ovšem na přírodu úzce vázány). Přispívat k racionalitě přírody je tak prvotním posláním člověka. Rozum je pro dospělého člověka v každém případě darem, znamená pro něj určitý závazek. Dospělý člověk má proto povinnost užívat jej v souladu s přirozeností, tedy neprotivit se zákonům stanoveným *logem*. „*Každá věc je chvályhodná, když dovrší své dobro a dosáhne cíle své přirozenosti; a u člověka je dobrem jemu vlastním rozum: pokud ho*

---

<sup>27</sup> *ibid.*, str. 192.

<sup>28</sup> *DL*, VII 88.

*zdokonalí, je chvályhodný a dosáhne cíle své přirozenosti. Tento dokonalý rozum se nazývá ctností a je zároveň i počestností.*<sup>29</sup>

### 2.2.2 Ctnost

Základní náplní života v souladu s přirozeností je dodržování jednoznačných a nezpochybnitelných morálních pravidel, která pocházejí od přírody (resp. *logu*) a jejichž společným jmenovatelem je ctnost. Byl to Zénón, kdo jako první ve svém spisu *O přirozenosti člověka* vyhlásil jako cíl život v souhlase s přírodou, což znamená žít ctnostně.<sup>30</sup> Ctnost však není pouhým uplatňováním morálních pravidel při styku s druhými lidmi, není závislá na konkrétní situaci. Je to pevná a neochvějná mravní dispozice vyrůstající ze zásadového postoje, která svému nositeli plně umožňuje rozvinout svůj potenciál rozumové bytosti. Proto také uplatňování mravních hledisek vede v konečném důsledku k dosažení blaženosti člověka, neboť znamená dosažení dokonalého souladu lidské duše a řádu panujícího v přírodě. Ctnost je tedy harmonickým stavem duše: „*Tatáž ctnost je u člověka a u boha a kromě nich se nevyskytuje u žádného jiného druhu.*“<sup>31</sup>

Ctnostně jednáme především tehdy, používáme-li při svém konání rozum, který nám řekne, jakým způsobem se máme zachovat. Jeho prostřednictvím jsme totiž spjati s *logem*, máme tedy být poslušni nejvyššího zákona, který je obsažen v přírodě. Je to „*správný rozum*“<sup>32</sup>, který nás zavazuje v našem konání. Člověk, kterého lze nazvat ctnostným, se proto řídí stále stejnými morálními postoji a způsoby jednání po celý svůj život. V podstatě každý člověk má tedy vzhledem ke své přirozenosti vlohy k tomu, aby jednal ctnostně (ovšem zdaleka ne každý bere tyto vlohy v potaz, jak uvidíme později). Ctnost má proto univerzální charakter, je přístupná každému člověku, nikdo není vyloučen z blaženosti, kterou přináší. K ctnostnému životu postačí pevná mravní dispozice, stejně jako tělesná a duševní sebekázeň: „*Ctnost před nikým nezavírá dveře, všichni k ní mají přístup, všem se umožňuje, všechny zve, urozené, propuštěnce, otroky,*

<sup>29</sup> Seneca, *Ep.*, 76, 9, 10 = *SVF* III, 200a.

<sup>30</sup> *DL*, VII 87.

<sup>31</sup> Cicero, *De leg.*, I, 8, 25 = *SVF* III, 245.

<sup>32</sup> Cicero, *De leg.*, I 15, 42 = *SVF* III, 319.

*krále, vyhnance. Nehledá palác ani bohatství, uspokojí se s holým člověkem.*<sup>33</sup> Jelikož se tedy teoreticky každý člověk může stát ctnostným a zdokonalit své morální vlastnosti, lze tvrdit, že stoická etika je vysloveně kosmopolitní a nestranná vůči příslušníkům obojího pohlaví - na rozdíl například od mravní teorie Aristotelovy.<sup>34</sup>

Nejstarší stoikové rozlišovali čtyři základní ctnosti, tedy moudrost, uměřenost, spravedlnost a statečnost. K nim Chrysippos později připojil také určité z nich odvozené druhotné ctnosti, jako například velkodušnost, důvtipnost či schopnost umět si poradit (což kritizuje Plútarchos s poznámkou, že Chrysippos pojmenoval celý „*roj ctností*“<sup>35</sup>). Ve skutečnosti by bylo pravděpodobně možné říci, že jednotlivé druhy ctností jsou pouze různými projevy jedné a téže ctnosti, které od sebe de facto nelze vzájemně oddělit. Svědčí o tom stoický názor, dle kterého jsou ctnosti provázány natolik, že komu je vlastní jedna z nich, ten disponuje všemi ctnostmi.<sup>36</sup> Každá z nich má rozumový základ, není proto možné, aby ten, kdo jedná v souladu s jednou z nich, v ostatních případech morálně selhával.

Moudrost je definována jako poznání toho, co je dobrem a zlem, případně co není jedním ani druhým; uměřenost jako poznání toho, co je třeba si v životě zvolit, co naopak odmítnout a co považovat za lhostejné (neboli indiferentní). Spravedlnost je pak považována za „*moudrost při rozdělování*“<sup>37</sup> doprovázenou smyslem pro rovnost a statečnost za poznání toho, co je třeba v životě podstoupit a bez obav snášet. Je tedy patrné, že ctnosti jsou již ze své definice vždy spojeny s poznáním či věděním, tedy s rozumovou úvahou. Je zde znatelný odkaz sókratovské myšlenky, že z vědění nutně plyne i správné jednání – dobrý člověk je moudrý, zatímco špatný nevědomý.<sup>38</sup>

### 2.2.3 Ideál mudrce

Ideál moudrého (nebo také ctnostného či dobrého) člověka stoikové vytyčili jakožto předobraz lidské mravní dokonalosti. Jestliže někdo může disponovat všemi

<sup>33</sup> Seneca, *De ben.*, III 18 = *SVF* III, 508.

<sup>34</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 14.

<sup>35</sup> Plútarchos, *De virt. mor.*, cp. 2 p. 441a = *SVF* III, 255.

<sup>36</sup> *DL*, VII 125.

<sup>37</sup> Plútarchos, *SR*, 7 p. 1043c = *SVF* I, 200.

<sup>38</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 144.

vedenými ctnostmi a obecně vysokými morálními kvalitami, je to právě mudrc. Jeho důslednost v dodržování morálních principů a nároky, jež na sebe v tomto směru klade, z něj činí skutečnou mravní autoritu, jež je oprávněna být vzorem druhých lidí a posuzovat jejich charakter. Již bylo uvedeno, že ctnost je spojena s věděním – mudrc je právě ten, který „ví“, je neomylný, zná zákony a souvislosti, podle nichž se vše na světě děje a jedná v souladu s nimi. Jeho duši proto nemůže nic vyvést z harmonického stavu, v němž se nachází.

Ostatní lidé jsou ve valné míře pošetilí, protože mudrcovo vědění nahrazují domněnkami a řídí se tím pádem nerozumností, přičemž se nechávají svést domnělou blažeností spočívající v honbě za povrchními věcmi. *„Mudrc nepatří mezi ty, kteří se něco domnívají, protože mít domněnky je znakem nerozumnosti a příčinou chyb.“*<sup>39</sup> Lactantius nicméně hodnotí stoickou definici nevědomosti spjaté s domněnkami poznámkou, že *„není-li možno nic vědět, jak učil Sókratés, a není-li ani třeba se něco domnívat, jak učil Zénón, potom je konec s celou filosofií.“*<sup>40</sup> Moudrý člověk je v každém ohledu měřítkem dokonalosti, vše, co dělá, dělá dobře a správně, ve všem se mu daří, protože jedná s rozvahou. Ctnostný život, který moudrý člověk vede, jej naplňuje a povznáší, na své životní cestě je proto provázen spokojeností a duševním klidem. *„Protože je tedy cílem žít podle přírody a ve shodě s ní, nevyhnutelně z toho vyplývá, že všichni moudří žijí šťastně, dokonale a požehnaně, že jim nic nepřekáží, nic nestojí v cestě a nic nechybí.“*<sup>41</sup>

I mudrc se ovšem dle názoru stoiků může dostat do situace, kdy se musí uchýlit ke lži. Nečiní tak ovšem ze zlého úmyslu, na rozdíl od špatných lidí, ale v situacích, kdy je jeho lež menším zlem než čin, který by bez ní mohl nastat – pokud může například zabránit vraždě či oklamat nepřítele v zájmu vlasti. Mudrc proto nikdy nelže, pouze se může stát, že „neříká pravdu“ – jeho úmysly jsou totiž vždy chvályhodné. I z tohoto hlediska je zřejmé, že se spíše než o žijícího člověka jedná o ideální postavu.

<sup>39</sup> Sextos Empeirikos, *Adv. math.*, VII 157 = *SVF* III, 550.

<sup>40</sup> Lactantius, *Div. Instit.*, III 4 = *SVF* III, 553.

<sup>41</sup> Cicero, *De fin.*, III 7, 26 = *SVF* III, 582.



### 2.3 Věci dobré a zlé

Pojem mravního dobra je pro stoickou etickou teorii přirozeně jedním z nejdůležitějších. Bez poznání dobra a jeho jednotlivých stránek bychom nemohli říci, které jednání je mravné, tedy v souladu s přirozeností, a které naopak těmto principům odporuje. K poznání a prosazování dobra vede ctnostný život, proto by se v zásadě dalo říci, že jediným skutečným dobrem, resp. dobrem nejvyšším, je pro stoiky právě ctnost: „*Dobrem je moudrost, uměřenost, spravedlnost, statečnost a všechno, co je ctností anebo co má na ní účast.*“<sup>42</sup> Dobro je tedy ctností a ctnost je hodnotná sama o sobě, je proto třeba vyhledávat ji pro ni samotnou, aniž bychom si od naplňování principů ctnosti slibovali dosažení nějakého vedlejšího (a tedy nižšího) cíle spojeného například s našimi prvotními pudy.

Nahlédneme-li pod povrch obecného pojmu dobra, zjistíme, že stoikové rozlišovali také jednotlivé druhy, resp. podoby dobra. Diogenés Laertios<sup>43</sup> uvádí, že existují dobra duševní, kam patří ctnosti a ctnostné činy, a dobra vnější, mezi která lze počítat život ve spořádané vlasti a skutečné přátelství; dobrem, které není ani duševní, ani vnější, je pak být sám o sobě řádným a blaženým. Stejně tak lze rozlišit dobra účinná, jako například přátelství, z něhož plyne prospěch, a dobra mající vztah k cíli (k ctnostnému, tedy blaženému životu), jako odvaha či rozumnost. Ctnosti patří mezi oba tyto druhy dobra, protože jednak způsobují blaženost, jednak jsou její náplní. Všechny podoby dobra mají také své protipóly v podobě jednotlivých „zel“, tedy špatných činů, situací či vlastností.

Svou mravní vyspělost osvědčujeme tím, jaký postoj zaujímáme k věcem kolem nás, které se nám nabízejí jako hodné toho, abychom o ně usilovali. Může se přitom jednat jak o předměty, tak i o určité životní události či stavy. Stoikové za tímto účelem vymezili věci dobré, zlé a indiferentní, tedy takové, které se nijak nevztahují k dosažení ctnosti a samy o sobě proto nemají žádnou mravní hodnotu. Mezi věci dobré patří především ctnosti a ctnostné činy, mezi zlé potom jejich opak – neřesti a špatné skutky, které mají iracionální povahu a nejsou proto ve shodě s přirozeností. Věci indiferentní,

<sup>42</sup> Stobaios, *Ecl.*, II p. 57, 18 W = SVF I, 190.

<sup>43</sup> *DL*, VII 95-98.

mezi něž patří například bohatství, zdraví, sláva, ale i život a smrt, jsou pak charakteristické tím, že jejich dosažení může vést jak k dobru, tak ke zlu – tato ambivalence je tedy vylučuje z okruhu věcí, o něž bychom měli v první řadě usilovat: „*Mimo to tvrdí, že není dobrem to, čeho lze užívat dobře i špatně; bohatství a zdraví lze užívat dobře i špatně; není tedy bohatství a zdraví dobrem.*“<sup>44</sup> Odchod ze života pak sám o sobě také není zlem, protože smrt může například přinášet i slávu.

Mezi věcmi indiferentními jsou však přece jen rozlišovány věci „přednostní“, které se svou povahou alespoň blíží dobru, byť jsou vůči ctnosti stále na druhém místě, a věci „zavrženíhodné“, které jsou jejich opakem. Uděláme dobře, budeme-li si vybírat věci přednostní, které jsou většinou potřebné k životu (jako zdraví či síla) a jsou do jisté míry i předpokladem ctnostného života, a věci zavrženíhodné budeme odmítat. Stále to ovšem neznamená, že se nějak výrazněji přiblížíme ctnosti samotné, protože tyto věci samy o sobě nejsou cílem. Stoikové tento vztah přibližují například analogií s králem a jeho poddanými<sup>45</sup> – někteří z nich sice mohou u dvora zastávat vysoké posty, stále jsou však pouze „ti druzí“ za skutečným vládcem.

Úsilí o dosažení přednostních věcí přitom představuje jeden z mála bodů, v němž se setkávají zájmy mudrce i pošetilého člověka. Oba se však liší náhledem na jejich hodnotu a motivem vedoucím je k jejich dosažení. Moudrý člověk se vyznačuje tím, že si v rámci věcí indiferentních soustavně volí přednostní (nebo též „*přirozeně prospěšné*“<sup>46</sup>) věci, ne však kvůli nim samotným, ale proto, že mu tak velí rozum, jehož následování vede k dosažení ctnosti.

Ačkoliv představitelé staré Stoy byli v otázce rozlišování věcí vesměs zajedno (až na Zénónova žáka Aristóna z Chiu, dle něhož záleží vždy na okolnostech a úmyslu, s jakým k věcem přistupujeme),<sup>47</sup> představitelé střední Stoy měli narušit stoické pojetí ctnosti jako jediného dobra konstatováním, že k tomu, abychom mohli dosáhnout blaženosti, je zapotřebí také „*zdraví, dostatek životních prostředků a síly*“.<sup>48</sup> Přispělo k tomu zejména vystoupení zástupce akademických skeptiků Karneada, který kritizoval

<sup>44</sup> *DL*, VII 103.

<sup>45</sup> Stobaios, *Ecl.*, II p. 84, 21 = *SVF* I, 192.

<sup>46</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 235.

<sup>47</sup> Sextos Empeirikos, *Adv. math.*, XI 63 = *SVF* I, 361.

stoický přístup s tím, že cíl rozumové činnosti nemůže být definován jako tato činnost samotná a že dosažení určitých vnějších prospěšných věcí je k nabytí ctnosti nezbytné,<sup>49</sup> jak se ostatně domníval také Aristotelés.<sup>50</sup> Tím by však stoikové ustoupili ze svého pojetí ctnosti jako jediného dobra, jež je zároveň přístupné všem bez ohledu na vnější okolnosti - ctnost neodlučně spojená s materiálním zabezpečením by neodpovídala původnímu stoickému záměru definovat ji především jako vnitřní harmonický stav duše.

### 2.3.1 Vášně

Zatímco „umírněné“ pudy pod kontrolou rozumu nás jako součást naší duše aktivizují k tomu, abychom dosahovali svých přirozených cílů, vášně (*pathé*) jsou pudy zesílenými, iracionálními, je to „*nepřirozený pohyb duše*“<sup>51</sup> vedoucí k jednání v rozporu s rozumem. Pramenem vášni má být především nedostatek umírněnosti odvracející mysl od správného rozumu, takže duševní pohyby se nedají řídit ani zadržet.<sup>52</sup> Vášně tedy nepřicházejí odněkud zvenčí, ač jsou vyvolány objektem naší touhy, ale jsou jakousi vnitřní nepřirozenou proměnou duše. Charakteristickým znakem člověka postiženého vášněmi je také nesprávný stupeň napětí jeho *pneumatu*.<sup>53</sup> Ve své podstatě jsou tak vášně nepřítelem duše, protože vedou k neuváženým rozhodnutím a odvádějí nás od dobra a ctnosti pod nadvládu neřestí.<sup>54</sup>

Stejně jako v případě ctností rozlišují stoikové také jednotlivé druhy vášní. Nejvýznamnější vášně jsou představovány čtveřicí strast, touha, rozkoš a strach. Za zřejmě nejnebezpečnější z nich je považována rozkoš, která nás dokáže oklamat navozením pocitu dobra a proto ji Cicero nazývá „*matkou všech zel*“.<sup>55</sup> Podstatná je však při definici vášni skutečnost, že vycházejí z domněnek, chybných úsudků, zatímco ctnosti jsou spojeny se skutečným poznáním. Zde se projevuje iracionální charakter vášní a je

---

<sup>48</sup> *DL*, VII 128.

<sup>49</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 239.

<sup>50</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, Praha 2007, str. 139.

<sup>51</sup> *DL*, VII 110.

<sup>52</sup> Cicero, *Tusc. disp.*, IV 9, 22 = *SVF* III, 379.

<sup>53</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 218.

<sup>54</sup> *DL*, VII 125.

<sup>55</sup> Cicero, *De leg.*, I 17, 47 = *SVF* III, 229b.

nasadě, že především mudrc, disponující správným rozumem a dokonalým věděním o tom, co je dobré, bude těchto vášní prost – jeho život plyne hladce a klidně, bez nepřirozených a kolísavých duševních pohybů.<sup>56</sup> Vyjádřením tohoto žádoucího stavu je všeobecně známý termín *apatheia*. Navzdory obecně rozšířené interpretaci ovšem tento termín neznamená netečnost ani necitelnost. Podle názoru stoiků je totiž veškeré lidské jednání provázáno též emocemi<sup>57</sup> (což svědčí o tom, že stoická zaměřenost výhradně na lidskou racionalitu je jen zdánlivá), vášně jsou ovšem problematické tím, že staví emoce a rozum do protikladu. Také proto nahlíželi stoikové na vášně jako na patologický jev ohrožující duševní zdraví člověka a snažili se je (zejména co se Zénóna a Chrysippa týče) zcela vymýtit.

Stoikové ovšem rozlišovali také tři pozitivní „vášně“, nebo spíše duševní stavy – radost, opatrnost a vůli, jež jsou protiklady nerozumných vášní.<sup>58</sup> Skutečnost, že stoikové nechtěli zbavit člověka veškerých pocitů, dokazuje dle mého názoru i tvrzení, dle něhož vedle mudrce může být zcela bez vášní i špatný člověk. V jeho případě ovšem absence vášní (v tomto případě emocí) znamená tvrdost a neoblomnost neboli bezcitnost, což je stejně špatné jako stav, kdy člověkem zmítají vášně.<sup>59</sup> Ztotožňuji se proto s názorem J. Rista,<sup>60</sup> dle kterého stoikové jako ideál nikdy nenabízeli necitelnost ani nic jí podobného. Dle stoiků jsou si sice všechna provinění rovna a provinilcům nelze odpustit ani s nimi nelze soucítit (protože soucit taktéž zatemňuje mysl), lze však udělat něco lepšího – poradit jim a navést je na správnou cestu.<sup>61</sup>

V souvislosti se snahou raných stoiků o vymýcení vášní bych ještě rád uvedl některé odlišné přístupy k této problematice, jež vyznávali zejména představitelé střední Stoy. Například Panaitios názor svých předchůdců zřejmě v jistém ohledu zmírnil, neboť dle jeho pojetí mají být vášně jako nepřiměřené pudy podřízeny vlivu rozumu, nikoliv však zcela vymýceny, jelikož mravní zlo je součástí naší duše – měl také z toho důvodu opustit původní termín *apatheia*, navozující mylný dojem, že jde o potlačení veškerých

<sup>56</sup> Cicero, *Tusc. disp.*, III 7, 14, 19, 18 = *SVF* III, 570.

<sup>57</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 43.

<sup>58</sup> *DL*, VII 116.

<sup>59</sup> *DL*, VII 117.

<sup>60</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 60.

<sup>61</sup> Seneca, *De clem.*, II 7 = *SVF* III, 453.

emocí.<sup>62</sup> Poseidónios pak hovořil o tom, že od iracionálních hnutí duše nás mohou osvobodit opět pouze nerozumové prostředky působící na smysly, například hudba či poezie.<sup>63</sup>

### 2.3.2 Povinnosti a náležitě činy

S poznáním dobra souvisí i konání odpovídajících činů. Zénón v této souvislosti údajně jako první zavedl termín „povinnost“ neboli *kathékon*, k čemuž Cicero poněkud jízlivě poznamenal, že Zénón „*neobjevil ani tak nové věci, jako nová slova*“.<sup>64</sup> Povinností mají být činy, které má lidská bytost plnit, protože jsou v souladu s její přirozeností, tedy především rozumovou dispozicí, a řádem přírody. V tomto smyslu mají určité „povinnosti“ vzhledem ke své přirozenosti také rostliny a živočichové.

Mezi povinnosti patří například ctít rodiče, bratry či vlast a pomáhat přátelům. Některé povinnosti jsou přitom platné trvale, jako například starat se o své zdraví a smyslové orgány (aby neutrpěla naše schopnost poznání pravdy), jiným je třeba dostát pouze za určitých okolností, což se týká například rozdání vlastního majetku. Trvalou povinností pak je samozřejmě žít ctnostně. Vedle činů v rozporu s povinnostmi pak stoikové rozlišují také ty, které nejsou ani povinnostmi, ani s nimi nejsou v rozporu, „*jako sbírat klesti, držet v ruce písátko nebo škrabátko a podobné věci*“.<sup>65</sup>

Povinnosti bývají též nazývány jako „střední“ činy, protože se vztahují k přednostním cílům, jež jsou mezi ctností a neřestí. Zde jsou, jak bylo uvedeno výše, mudrc a pošetilý člověk zdánlivě zajedno, neboť například péči o zdraví považují z pochopitelných důvodů oba za prospěšnou. Mudrc se ovšem liší tím, že své povinnosti koná náležitě – v jeho podání již nejde o střední, ale o správný (nebo také náležitý) čin neboli *katorthóma*, který je charakteristický tím, že jej lze rozumově obhájit.<sup>66</sup> Znamená to také, že náležité jednání vychází z některé z ctností, jimiž disponuje moudrý člověk: „*A v Důkazech spravedlnosti výmluvně říká, že každý správný čin (katorthóma) je i*

<sup>62</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 206.

<sup>63</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 266.

<sup>64</sup> Cicero, *De fin.*, III 2, 5 = *SVF* I, 34.

<sup>65</sup> *DL*, VII 109.

<sup>66</sup> Sextos Empeirikos, *Adv. math.*, VII 158 = *SVF* III, 284.

*zákonitý i spravedlivý. A to, co se koná podle zdrženlivosti, anebo sebeovládání, anebo rozvážnosti, anebo statečnosti, je správný čin.*<sup>67</sup>

Zatímco mudrc při svém jednání usiluje vždy o konání dobra, člověk pošetilý může konat dobro pouze příležitostně a spíše za účelem dosažení osobního prospěchu. Rozdíl mezi oběma přístupy je tedy v motivaci, resp. úmyslu, s jakým jednáme. V tom také spočívá zásadní diference mezi náležitým a středním činem, neboť mudrc je na rozdíl od pošetilce veden při svém jednání vždy ctnostnou pohnutkou (viz výše uvedený příklad situací, kdy je mudrci „dovoleno“ lhát). Ani správné jednání pošetilce tak nemůže být hodnoceno jako náležité, pokud jsou jeho úmysly čistě zjištěné.<sup>68</sup>

Stoikové tedy vyzdvihují motivaci při jednání výše než samotné dosažení určitého cíle. V této souvislosti proto považuji za poněkud překvapivé tvrzení J. Rista<sup>69</sup>, dle něhož je náležitost jednání spojená s tím, že půjde o jednání úspěšné, jímž dosáhneme určitého cíle, pakliže tím ovšem nemá na mysli celkový cíl, jímž je dosažení stavu ctnosti. Rovněž je obtížné říci, že pošetilci sice vědí, co je správné, ale chybí jim vůle ke správnému jednání<sup>70</sup> – pošetilec se spíše pouze domnívá, že ví, co je správné, v tom je také rozdíl mezi ním a mudrcem.

Další významná odlišnost spočívá také v soustavnosti konání dobrých činů. Mudrc jedná náležitě vždy, protože to vyplývá z jeho pevné a stálé mravní dispozice, zatímco ostatní lidé spíše výjimečně, a to ještě často z pochybných pohnutek. Neméně podstatnou náležitostí správného činu je také jeho vykonání s přihlédnutím ke všem okolnostem a momentální situaci. Například vrácení zbraně příteli, který si ji k nám vložil do úschovy, je správným činem, přestává jím ale být v situaci, pokud náš přítel v mezidobí přišel o rozum.<sup>71</sup> Vzhledem k tomu, co bylo uvedeno, lze tedy říci, že náležitý čin je správně a bezchybně vykonaná povinnost.

K nauce o povinnostech a náležitých činech se vztahuje významná stoická zásada, které se budu dále věnovat podrobněji v souvislosti s otázkou determinace charakteru, dle níž není nikdo vyloučen z možnosti dosáhnout stavu ctnosti. Pokud člověk věnuje

<sup>67</sup> Plútarchos, *SR*, cp. 15 p. 1041a = *SVF* III, 297.

<sup>68</sup> Seneca, *De ben.*, I 6 = *SVF* III, 506.

<sup>69</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 118.

<sup>70</sup> *ibid.*, str. 233.

dostatečné úsilí svému mravnímu sebezdokonalení, může se alespoň přiblížit k dosažení tohoto stavu vedoucího k blaženosti. Základním předpokladem je však vykonávat dobře své povinnosti, neboť „*ten, kdo kráčí k vrcholu, plní všechny své povinnosti a žádnou neobejde.*“<sup>72</sup> Důležitá je pak soustavnost v jejich konání a přihlížení ke všem okolnostem, následkem čehož budeme později schopni jednat ze správných pohnutek, pokud nám dříve chyběly, a konat náležité činy – takto se tedy „naučíme“ smýšlet a jednat mravně.

Je ovšem pravdou, že splnit veškeré podmínky náležitého jednání dokáže ve skutečnosti jen málokterý člověk, neboť takovýto úkol je vzhledem ke své náročnosti spíše nad lidské síly. Stoikové sami si patrně uvědomovali, že člověk jednající dokonale za všech okolností po této zemi nikdy chodit nebude, nicméně povětšinou odmítali slevit z nastavených kritérií. I když se nám nikdy nepodaří vytčeného cíle dosáhnout, maximálně se mu významně přiblížit, je hodnotné alespoň to, že jsme tímto směrem napřeli své úsilí.

Tímto bych uzavřel přehled nejvýznamnějších stanovisek stoické etické teorie. V následující části práce se již budu zabývat především stoickým pojetím osudu, které má dle kritických názorů vylučovat možnost svobodného jednání člověka a působit tak značné obtíže věrohodnosti stoických etických zásad.

---

<sup>71</sup> Ricken, F., *Antická filosofie*, Olomouc 2002, str. 141.

<sup>72</sup> Stobaios, *Flor.*, 103, 22 = *SVF* III, 510.

### 3 OSUD A SVOBODA JEDNÁNÍ

Vše, co bylo doposud řečeno o stoických etických zásadách, může být postaveno do poněkud odlišného světla, pokud si prostudujeme vybrané zlomky týkající se stoického vnímání osudu. Poměrně snadno tak nabudeme dojem, že stoické deterministické pojetí osudu jako všeprostupujícího kauzálního principu nepřipouští svobodné jednání člověka, tudíž ani odpovědnost jednotlivce za jeho činy a v tom případě se jakékoli etické normy, byť chvályhodné a propracované, dostávají na vedlejší kolej. Nikoho totiž není možné trestat či chválit za skutky, za něž vlastně ve skutečnosti neodpovídá, jelikož je při svém konání veden pouze vůlí osudu. Stoikové se také kvůli tomu stali již v dobách svého působení terčem kritiky svých oponentů nejen z „konkurenčních“ filosofických škol. Již v antice tak stoikové získali pověst striktních deterministů, která jim v podstatě zůstala až do současnosti (o což se zasloužili do značné míry autoři jako Cicero či Plútarchos). Současně však někteří autoři vidí stoiky jako faktické strůjce pojmu svobody, resp. jako ty, kteří dali podnět k diskutování problému svobodné vůle – zde by bylo možno zmínit Órigena či Klementa Alexandrijského,<sup>73</sup> jednoho z církevních otců, jehož spisy představují velmi cenný pramen poznatků o stoickém učení.

Prozkoumáme-li tuto problematiku podrobněji a ze širšího hlediska, zjistíme, že vše je jako obvykle poněkud komplikovanější. Bylo by ostatně krajně překvapující, pokud by filosofové zabývající se primárně lidskou morálkou „oloupili“ lidskou mysl o svobodnou vůli, z čehož měl stoiky obvinít jeden z jejich největších oponentů, akademický skeptik Karneadés.<sup>74</sup> Dokládá to také alespoň v dílčích aspektech patrná různorodost závěrů badatelů, kteří se tomuto tématu věnují. Nedostatečnost primárních pramenů, jež byla zmíněna již v úvodu, ovšem bádání v tomto směru příliš neusnadňuje, stejně jako vyslovování zcela jednoznačných závěrů. Přesto však i ze zlomkovitých materiálů prosvítá na povrch stoický záměr učinit každého člověka odpovědným za jeho skutky a nevynechat tak svobodnou vůli (resp. alespoň její určitou variantu), a to navzdory všudypřítomnému působení osudu (na tuto skutečnost upozorňují mnozí

<sup>73</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání – pojem přitakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 4.

<sup>74</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 173.



badatelé, byť se nakonec liší v hodnocení, nakolik se tento záměr stoikům podařilo uskutečnit a obhájit). Na následujících stránkách se tedy budu důkladněji zabývat všemi nejvýznamnějšími aspekty stoického pojetí osudu a jeho souvislostí se stoickými etickými principy – především půjde o otázku, zda vůbec mohou být tyto dva zdánlivě protikladné aspekty v rámci stoického filosofického systému v určitém souladu, nebo se naopak vzájemně zcela vylučují. Podotýkám přitom, že budu také z důvodů uvedených již dříve vycházet především z pojetí představitelů starší Stoy, pokud to bude možné.

### 3.1 Stoická definice osudu

Nejprve bude přirozeně vhodné uvést, jakým způsobem stoikové na osud nahlíželi a jak jej interpretovali a začlenili do svého filosofického systému. Jak bylo uvedeno již v úvodní části práce zabývající se stoickou etikou a fyzikou, příroda je dle stoiků prodchnuta tvořivým ohněm, který pracuje jakoby dle určitého plánu,<sup>75</sup> sleduje určitý cíl. „*A tento prvotní oheň je jakoby určité semeno obsahující důvody všech věcí a příčiny všeho, co se stalo, děje a stane. A vztah a následnost těchto věcí je osud, vědění, pravda a nevyhnutelný zákon existujících věcí.*“<sup>76</sup>

Nic se přitom nemůže dít jinak než v souladu s přirozeností celku a jejím rozumem. Onen rozum představuje, jak již bylo uvedeno výše, ve skutečnosti bůh – *logos*, který proniká každou částičkou kosmu a moudře jej spravuje, dohlížeje na všechny události, jež se ve světě odehrávají. Jak uvádí Chalcidius: „*Někteří si myslí, že je třeba předpokládat rozdíl mezi prozřetelností a rozumem, ačkoli ve skutečnosti je to jedno a to samé. Neboť prozřetelnost boží je jeho vůlí. A jeho vůle je řetězem příčin. A protože vůle je prozřetelností i řetězem příčin, byla nazvána osudem.*“<sup>77</sup> Podle stoiků je přitom nemyslitelné, „*aby se nenaplnil Diův rozum, to jest osud.*“<sup>78</sup>

Cicero nás seznamuje se skutečností, že řeckým výrazem pro osud je *heimarmené* a že o něm lze uvažovat jako o trvalé pravdě, která plyne od věčnosti. Definici stoického osudu pak doplňuje těmito slovy: „*A je-li tomu tak, nic se nestalo, co by se nebylo mělo*

<sup>75</sup> *DL*, VII 156.

<sup>76</sup> Eusebios, *P. E.*, XV p. 816d = *SVF* I, 98.

<sup>77</sup> Chalcidius, *In Tim.*, cp. 144 = *SVF* II, 933.

<sup>78</sup> Proklos, *In Hesiodi Opera et dies*, v. 105 = *SVF* II, 929.

*stát, ani se nestane žádná věc, jejíž příčinu příroda nevytvořila. Z toho je možné vyvodit, že osud je věčná příčina všech věcí, minulých, proč se staly, současných, proč se dějí, a budoucích, proč se stanou, a nikoli ve smyslu pověry, ale přirozeným způsobem.*<sup>79</sup>

Vidíme tedy, že stoikové pojmají osud jako všeprostupující princip, který je od nepaměti součástí chodu světa a že tento princip je de facto ztotožnitelný s bohem (*logem*), resp. jeho vůlí, která uvádí do chodu a řídí všechny události a jejich následky. „Slepá“ náhoda tedy fakticky nemá ve stoickém systému žádný prostor, jako náhodné se nám události jeví pouze proto, že jsme nedokázali odhalit jejich příčiny.<sup>80</sup> Toto pojetí je ostatně v souladu se stoickou tezí o provázanosti všech událostí ve světě spravovaných moudrým *logem*, označované jako *sympatheia*.

### 3.1.1 *Sympatheia* a věštění

Tento termín jsem použil již v předchozí části práce při popisu principů stoické přírodní filosofie, své místo má ovšem i zde. Všechny části kosmu jsou totiž dle názoru stoiků prostoupeny „duší“ neboli *pneumatem* a vzájemně se ovlivňují. Týká se to jak veškerých živých i neživých výtvorů přírody, tak i událostí, jež se ve světě odehrávají. „*Vesmír je spravován rozumem a prozřetelností ..., přičemž rozum proniká do každé jeho části právě tak, jako duše proniká do každé části v nás, ale do některých částí více, do některých méně.*“<sup>81</sup>

Důležitá je přitom skutečnost, že každá z událostí má svou příčinu – pokud by existovala určitá událost bez příčiny, byla by tím podlomena soudržnost světa: „*Ve světě není nic ani se nic neděje bez příčiny, protože v něm není nic osamoceno a odděleno ode všeho, co se stalo dříve.*“<sup>82</sup> Teoreticky by tak jakýkoli zásah „zvenčí“ do tohoto systému v podobě nezapříčiněné změny sebemenšího detailu vedl k dalekosáhlým nepřijatelným následkům. Boží prozřetelnost by však pravděpodobně nic takového nedopustila, neboť soulad všeho dění ve světě je jedním z jejích prvořadých cílů: „*A jako*

<sup>79</sup> Cicero, *De div.*, I 55, 125 = *SVF* II, 921.

<sup>80</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 203.

<sup>81</sup> *DL*, VII 138.

*všechny ostatní bytosti vznikají, rostou a obnovují se ze svých zárodků, tak i bytost světa má všechny pohyby, snahy a pudy, jež Řekové nazývají hormai, sama ze sebe a jedná podle nich tak jako my sami, jimiž pohybuje duše a smysly. A proto ji lze právem nazvat předvídavostí neboli prozřetelností ..., neboť předvídá a ponejvíce se stará o to, aby se svět zachoval co nejlepší a aby v něm byla dokonalá krása a úplný soulad.*<sup>83</sup>

Protože stoikové věřili, že je dění ve světě předurčeno, resp. každé události předchází určité příčiny, domnívali se také, že lze budoucí události předpovídat na základě odhalení jejich možných příčin. Také proto přikládali velký význam věštění. Stoikové vesměs tvrdí, že existuje-li prozřetelnost, musí být pravdivé i věštění ve všech svých podobách.<sup>84</sup> Chrysippos definuje věštění jako schopnost rozpoznat a vysvětlit znamení, jimiž bohové projevují lidem svoji vůli. Lidé tak mohou poznat, co od nich bohové očekávají, jak si je případně mohou usmířit a zabránit tak jejich hněvu, který by na ně jinak dopadl.<sup>85</sup> Za pravdivé pokládali stoikové údajně předpovědi haruspiků (věstícih z vnitřností obětovaných zvířat), pozorování letu ptáků či výklady snů.<sup>86</sup> Věštění je tak vlastně naší jedinou možností, jak poznat budoucnost a tedy i svůj osud. Pokud by někdo dokázal rozplést předivo příčin, z něhož jsou utkány všechny věci ve světě, nemohl by se nikdy mýlit. Takovou výsadu však žádný smrtelník nemá a mít nemůže, neboť pak by se svými schopnostmi blížil bohu. *„Neboť kdo by poznal příčiny budoucích věcí, ten by musel vědět i všechno, co se stane. A jelikož to nikdo kromě boha nemůže udělat, nezbyvá člověku než dokázat předvídat budoucnost ze znamení, která ji předpovídají.*<sup>87</sup>

### 3.2 Problémy a kritika

Jak bylo již uvedeno, tento deterministický stoický přístup k osudu se setkal již v antice v mnohých případech s nepochopením či přímo odmítnutím, neboť měl dle

---

<sup>82</sup> Alexandros z Afrodisiady, *De fato.*, cp. 22 p. 191, 30 = *SVF* II, 945.

<sup>83</sup> Cicero, *De nat. deorum*, II 22, 57 = *SVF* I, 172.

<sup>84</sup> *DL*, VII 149.

<sup>85</sup> Cicero, *De div.*, II 63, 130 = *SVF* II, 1189.

<sup>86</sup> Cicero, *Acad. pr.*, II 33, 107 = *SVF* II, 1188.

<sup>87</sup> Cicero, *De div.*, I 56, 127 = *SVF* II, 944.

mnohých kritiků představovat ztrátu možnosti svobodného lidského rozhodování a jednání – vše by totiž bylo řízeno za nás prostřednictvím prozřetelnosti. Například ideoví odpůrci stoicismu, epikurejci, poukazovali na skutečnost, že determinismus má pro etickou nauku nepřijatelné důsledky, neboť při jeho aplikaci „*ztrácí smysl všechno napomínání a kárání*.“<sup>88</sup> Podobně i Aristotelés poukazoval - již před vznikem stoické školy - na neslučitelnost všeobecného determinismu s principem lidské mravní odpovědnosti.<sup>89</sup> V dobách rozvoje hellénistické filosofie byl znám dopad této myšlenky na etickou teorii pod pojmem „líného argumentu“ (*argos logos*). Cicero ho popisuje takto: „*Pokud je ti osudem určeno uzdravit se z této choroby, uzdravíš se, ať už si zavoláš lékaře či nikoli, a podobně: ,Pokud je ti osudem určeno neuzdravit se z této choroby, neuzdravíš se, ať si zavoláš lékaře nebo nezavoláš. Z toho vyplývá, že zavolat lékaře není k ničemu*.“<sup>90</sup> Z tohoto prostého vyličení je patrné, že reprezentuje krajně fatalistický přístup k životu, který vlastně přestává být aktivním životem a stává se pouhým čekáním na to, co nám osud přidělí.

Že má být stoický přístup k možnostem, resp. mantinelům lidského jednání právě takový bylo dokazováno mnoha příklady. Citována byla například „přímluva k Diovi“, za jejíhož autora je považován Chrysippův předchůdce Kleanthés a jež byla údajně součástí jeho díla *Hymnus na Dia*. Zde jsou tyto verše v podobě, jak je zachytil Seneca (podobnou verzi přináší ve své *Rukojeti* též Epiktétos):

*„Ó ved' mne, otče a pane výšin nebeských,  
kam se ti zlíbí; chci tě ihned poslechnout.  
Zde stojím. Kéž tě nedoprovázím s reptáním,  
kéž s libostí snáším, co ty sám rozhodneš.  
Kdo chce, toho osud vede, kdo nechce, toho táhne.“*<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Šebela, K., *Otázka tzv. logického determinismu ...*, in: *Filosofický časopis*, 4, 2010, str. 600.

<sup>89</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, Praha 2007, str. 147.

<sup>90</sup> Cicero, *De fato*, 12, 28-13, 30 = *SVF II*, 956.

<sup>91</sup> Seneca, *Ep.*, 107, 10 = *SVF I*, 527.

S poslední citovanou větou je v souladu také přirovnání či alegorie užívaná hojně ve vztahu ke stoickému vnímání osudu. Hippolytos ji zachytil takto: „*Pokud pes přivázaný k vozu chce jít za ním, je i vlečen i jde sám, spojujíc tak nezávislost s nevyhnutelností; pokud však nechce (vůz) následovat, je k tomu přinucen. Stejně je to i u lidí. I když se jim nechce, jsou přinuceni dospět k tomu, co je určeno osudem.*“<sup>92</sup> Tento příklad přitom dle autora používali samotní Zénón a Chrysippos k tomu, aby ostatním přiblížili svůj názor, že vše se děje podle osudu. Nelze se tedy příliš divit Ciceronovi, když se vymezuje vůči těmto aspektům stoické nauky s poukazem k tomu, že není možné, aby na naší vůli nezáviselo ani to, zda sedíme či se procházíme.<sup>93</sup>

Otázky vyvolávalo také stoické pojetí osudu jakožto řetězce příčin a zároveň božské prozřetelnosti, která všemu vládne. Již raně křesťanští autoři, z nichž někteří patřili mezi příznivce stoiků, se zabývali otázkou, jaký je vlastně vztah obou těchto činitelů, tedy zda je boží vůle určena neporušitelným řetězcem příčin, nebo zda je to božská prozřetelnost, která utváří tento řetězec – a tedy i osud. Pokud by platila druhá varianta, pak by bylo možné se ptát, jak by mohl být osud věčným a nezměnitelným řetězcem příčin všeho dění, jestliže by závisel na boží vůli. Skutečnost, že stoikové osud ztotožňují s prozřetelností, pak podle některých z těchto autorů znamená, že bůh de facto sám ztrácí svobodnou vůli, jelikož je také pouze zahrnut jako součást do věčného řetězce příčin a následků.<sup>94</sup> Tato problematika se dotýká i stoického pohledu na svět jako dokonale uspořádané místo k životu, v němž bůh nepřipouští žádné zlo, k čemuž se v průběhu práce ještě vrátím.

Mnohé z dohadů a nejasností týkajících se náhledu stoiků na problematiku osudu mohly být do značné míry způsobeny také nepochopením stoické interpretace. Některé z problémů si přitom stoikové dost možná přivodili sami nedostatečným důrazem na přesné definování pojmů a užívání ustálené terminologie. Lze to demonstrovat na příkladu Chrysippovy údajné definice osudu: „*Ve 2. knize spisu O definicích a ve spisu O osudu i v ostatních spisech obratně vyhlašuje, že osud je světový rozum, neboli rozum věcí řízených ve světě prozřetelností, neboli rozum, podle kterého se stalo, co se stalo,*

<sup>92</sup> Hippolytos, *Phil.*, 21 = *SVF* I, 975.

<sup>93</sup> Cicero, *De fato*, IV 8 = *SVF* II, 951.

<sup>94</sup> Sellars, J., *Stoicism*, Durham 2006, str. 101.

*děje se, co se děje, a stane se, co se stane. Rozum však někdy nahrazuje jménem pravda, příčina, příroda, nevyhnutelnost a jinými názvy.*<sup>95</sup> S ohledem na tento citát se zdá být zřejmé, že se stoikové mohli občas vzhledem ke svému nejednotnému vyjadřování stát terčem kritiky svých odpůrců.

Zvláště Chrysippova terminologická nejasnost je ovšem poněkud zarážející vzhledem k tomu, jak byli stoikové v mnoha případech pečliví, zvláště pokud se týká analýzy jazyka. Ostatně vedle svého etického systému obohatili filosofii také o propracovanou dialektiku neboli logiku, na čemž měl mít právě Chrysippos možná největší zásluhu. Na vině byl možná přívál myšlenek, který filosof nedokázal odpovídajícím způsobem zpracovat, což naznačuje i Diogenés Laertios, který říká, že Chrysippos napsal více než 705 spisů, avšak „*pro nadbytek látky nedbal dokonalého slohu.*“<sup>96</sup>

S. Bobzienová se nicméně domnívá, že narážky na Chrysippovy slabiny v terminologii, které by byly u něj jakožto proslulého dialektika obzvláště překvapující, vycházejí spíše z nesprávného pochopení jeho tezí těmi, kdo je zaznamenávali.<sup>97</sup> Tato varianta by samozřejmě také přicházela v úvahu vzhledem ke skutečnosti, že mnoho zdrojů zachycujících náhled stoiků na problematiku boha a osudu pochází od autorů z prostředí raného křesťanství či novoplatonismu, z nichž mnozí již uvažovali o těchto pojmech v poněkud odlišných dimenzích než představitelé staré Stoy.<sup>98</sup> Nepřesnosti způsobené novými interpretacemi původních stoických myšlenek tak nelze zcela vyloučit, pouhým upozorňováním na tento fakt by však ani sami stoikové své pojetí osudu vůči výhradám oponentů neuhájili.

### 3.3 Chrysippova odpověď

Stoikové samozřejmě kritiku svých oponentů vnímali a snažili se ji dostatečně razantně a přesvědčivě odvrátit, neboť si patrně byli velmi dobře vědomi toho, jaký dopad by měl případný neúspěch na stanoviska jejich etiky, jejichž platnost a působivost

<sup>95</sup> Stobaios, *Ecl.*, I 79, 1 = *SVF* II, 913.

<sup>96</sup> *DL*, VII 180.

<sup>97</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 321.

mohla být tímto způsobem značně zpochybněna. Hlavní úloha v tomto směru připadla právě Chrysippovi, který se i díky tomu projevil jako jedna z nejdůležitějších osobností v historii stoické školy. Chrysippos předložil za účelem obhajoby či spíše vysvětlení stoického stanoviska několik důležitých argumentů, které se setkaly s větším či menším pochopením, nicméně směřovaly dle mého názoru ke zcela jasnému závěru, a to ubezpečení o tom, že stoikové rozhodně neměli v plánu připravit člověka o možnost jednat dle vlastního uvážení – a tedy ani o odpovědnost za jeho činy.

Měl to být mimochodem právě Chrysippos, kdo jako první definoval osud jako řetězec příčin a následků.<sup>99</sup> Gellius nás informuje, že jeho definice zněla přibližně takto: „*Osud je jakýsi věčný a nezměnitelný řetěz příčin, který se sám od sebe neustále odvíjí spletíým řádem následností, z nichž je spojen a spleten.*“ Ve čtvrté knize spisu *O prozřetelnosti* pak měl Chrysippos doplnit tuto definici tím, že osud je přirozené uspořádání všech věcí na světě, neboť jsou od věčnosti závislé jedny na druhých a mění se, přičemž tato závislost je nezrušitelná.<sup>100</sup> Zaznamenán byl též Chrysippův popis osudu jako věčného, souvislého a uspořádaného pohybu.<sup>101</sup> Na této definici, která má představovat autentické Chrysippovo pojetí, je zajímavá především skutečnost, že zde již v souvislosti s osudem není zmiňován moudrý a vševědoucí bůh – *logos*, který jinak všechny události řídí a bývá s osudem ztotožňován. Zde je naopak osud popisován spíše jako určitý mechanismus, resp. princip chodu světa založený na příčinách a následcích než jako samotný prozřetelný bůh. Těžko říci, zda to bylo od Chrysippa záměrné, nicméně si tímto způsobem de facto vhodně připravil podmínky pro své nejdůležitější argumenty.

### 3.3.1 Rozlišení příčin

Příčinu definují stoikové, jako to, „*skrze co se něco děje, jako například skrze rozum myslíme, skrze duši žijeme a skrze umírněnost jsme umírnění, neboť ... se nemůže*

---

<sup>98</sup> Sellars, J., *Stoicism*, Durham 2006, str. 100.

<sup>99</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání – pojem přitakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 19.

<sup>100</sup> Gellius, *N. A.*, VII 2 = *SVF* II, 1000.

<sup>101</sup> *Theodoretus*, VI 14 = *SVF* II, 918.

*nežít tam, kde je duše, anebo nemyslet tam, kde je rozum.*<sup>102</sup> Důraz je pak kladen na skutečnost, že ve světě „*nic není ani se neděje bez příčiny, protože v něm nic není osamoceno a odděleno ode všeho, co se stalo dříve.*“<sup>103</sup> Chrysippos pak rozlišuje několik druhů příčin, které působí v rámci „sítě“ osudu, jež je z těchto příčin, obrazně řečeno, utkána. Jejich podrobnější výčet podává ve svém díle Klement Alexandrijský: „*Z příčin jedny jsou prokatarktické, druhé synektické, jiné napomáhající a další nevyhnutelné. Prokatarktické jsou ty, které dávají příležitost k tomu, aby se vůbec něco stalo, jako například krása dává nezdrženlivým příležitost k lásce; zpozorovaný objekt v nich totiž vzbuzuje erotickou vášeň, ale nikoli nevyhnutelně. Synektické jsou ty, které se synonymicky nazývají i dokonalými, protože jsou samy od sebe schopny účinku.*“ Toto rozlišení je zde pak vysvětleno na příkladu vzdělávajícího se žáka: otec je prokatarktickou příčinou učení, učitel synektickou, nadání žáka je příčinou napomáhající a čas je příčinou nevyhnutelnou, neboť bez něj se žádný děj nemůže odehrát.<sup>104</sup>

Podstatná je ovšem informace, že v této spleti příčin se mají nacházet i takové, které jsou v naší moci – některé věci tedy jsou řízeny osudem, jiné jsou však z jeho „gesce“ vyjmuty.<sup>105</sup> Ve výše zmíněném defilé příčin se pak de facto nacházejí pouze dvě, které jsou ve spojení se stoickým chápáním osudu klíčové. Jedná se o příčiny synektické a prokatarktické, jež například Cicero označuje jako „*dokonalé a principiální*“, resp. „*pomocné a nejbližší*“<sup>106</sup> (zatímco další z autorů zaznamenávajících stoické myšlenky Plútarchos hovoří o příčinách pomocných jako o „*iniciačních*“<sup>107</sup> – zde opět může vytanout na mysl ono zmiňované zmatení pojmů, za které tentokrát stoikové pravděpodobně nenesou odpovědnost).

Příčiny synektické, o kterých budu pro snazší orientaci dále v textu psát jako o dokonalých, jsou spojeny s charakteristickými vlastnostmi určitého předmětu či bytosti, které je činí jedinečnými a neopakovatelnými jsoucny. Na příčinách prokatarktických (nebo též pomocných) však závisí, zda se uskuteční určitá činnost, jež je od

<sup>102</sup> Stobaios, *Ecl.*, I p. 138, 14 = *SVF I*, 89.

<sup>103</sup> Alexandros z Afrodisiady, *De fato*, cp. 22 p. 191, 30 = *SVF II*, 945.

<sup>104</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.*, VIII 9 = *SVF III*, 346.

<sup>105</sup> *Aetios*, I 27, 3 = *SVF II*, 976.

<sup>106</sup> Cicero, *De fato*, XVII 39-43 = *SVF II*, 974.

<sup>107</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání – pojem přitakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 20.



charakteristických vlastností jednotlivých jsoucen odvozena.<sup>108</sup> Dokonalá příčina tedy potřebuje k tomu, aby se projevila, takřka vždy podnět daný příčinou pomocnou.<sup>109</sup> Je tedy nasnadě, že „dokonalá“ příčina ve skutečnosti postrádá dokonalost ve smyslu soběstačnosti. Vztah dokonalé a pomocné příčiny lze přirovnat třeba k zapojení elektrického spotřebiče do sítě. Právě tento čin teprve umožní, aby se projevily charakteristické vlastnosti spotřebiče. Podstatou působení osudu má tedy být dle Chrysippa řetězec událostí a jejich následků, jež mají být způsobeny především pomocnými příčinami: „*Proto když hovoříme o tom, že se vše děje podle osudu, z precedenčních příčin, nechceme, aby to bylo chápáno tak, že z dokonalých a principiálních příčin, ale z příčin pomocných (precedenčních) a nejbližších.*“<sup>110</sup> Máme zde tedy dva faktory ovlivňující veškeré dění ve světě, vnější a vnitřní, přičemž první z nich – v podobě prokatartických příčin představujících osud – nedeterminuje druhý.<sup>111</sup>

### 3.3.2 Možnost a nutnost

Vliv osudu charakterizovaného jako sled příčin a následků se Chrysippos snažil zmírnit také dalším podstatným argumentem. Musel se především vyrovnat s otázkou, zda jsou všechny budoucí události předurčeny a tedy nevyhnutelné. Zde si Chrysippos pravděpodobně opět byl vědom, jaké následky by taková definice osudu měla pro stoickou etiku. Jak říká Cicero, Chrysippos zavrhoval stanovisko, že by všechny budoucí události byly nevyhnutelné; nechtěl však připustit, že by se cokoli dělo bez předcházejících příčin a proto přišel s (výše uvedeným) rozdílem mezi příčinami, aby se tak vyhnul nutnosti a zároveň zachoval osud.<sup>112</sup> Východisko Chrysippova uvažování naznačuje úryvek, dle kterého měl říci, že „*to, co se nevyhnutelně stalo, se ničím neliší od osudu.*“<sup>113</sup> Důležitý je zde přitom právě onen minulý čas – jde o to, co se již stalo, nikoli o události, které mají teprve přijít.

<sup>108</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 132.

<sup>109</sup> Kalaš, A., *Stoické chápání kauzality ...*, in: *Brnianske prednášky*, 2003, str. 134.

<sup>110</sup> Cicero, *De fato*, XVII 39-43 = *SVF* II, 974.

<sup>111</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání – pojem přitakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 20.

<sup>112</sup> Cicero, *De fato*, XVII 39-43 = *SVF* II, 974.

<sup>113</sup> *Theodoretus*, VI 14 = *SVF* II, 918.

Podobně jako Aristotelés zastává i Chrysippos názor, že pravdivé výroky týkající se minulosti jsou nutné, neboť minulost již nelze změnit (ačkoliv jeho učitel Kleanthés údajně nezastával takto neochvějné stanovisko s tím, že některé události se mohly odehrát i jinak).<sup>114</sup> Budoucím událostem však přisuzuje status „možnosti“ – i když se určité věci nestanou, je každopádně možné, aby k nim došlo. Chrysippův přístup nám ostatně přibližuje Cicero, když popisuje jeho spor v této otázce s dialektikem Diodórem: „*On tvrdí, že je možné pouze to, co je a nebo bude pravdivé, a o všem, co bude, tvrdí, že je nevyhnutelné, a o tom, co se nestane, tvrdí, že se ani nemůže stát. Ty však (Chrysippe) tvrdíš, že se může stát i to, co se nestane, že je možné rozbít tento drahocenný kámen, i když se to nikdy nestane.*“<sup>115</sup>

V podobném duchu se nese také zlomek od Alexandra z Afrodisiady: „*Ani ty věci, které se dějí podle osudu, i když se dějí nezvratným způsobem, se nedějí z nevyhnutelnosti, protože se může stát i jejich opak.*“<sup>116</sup> Připojuje též příklad s výrokem „Zítřka bude námořní bitva“, který může být pravdivý, ale nikoli nevyhnutelný – pravdivým se tento výrok stane teprve v případě, kdy k bitvě skutečně dojde, do té doby zůstává tato událost pouze ve sféře možností.<sup>117</sup> Tímto způsobem se tedy Chrysippos v každém případě snaží oddělit osud od nutnosti. Budoucí věci se mohou stát, ale do doby, než k nim skutečně dojde, zůstávají pouze nerealizovanými variantami určitého dění – žádnou událost nemůžeme považovat za nevyhnutelnou (a tedy osudem pevně předurčenou). Řečeno obrazně, „ruleta“ chodu světa, resp. koloběhu příčin a následků, je roztočena, ale není předem dáno, jaké číslo padne.

Cicero však úspěšnost Chrysippova úsilí zpochybňuje s tím, že se sice vcelku chvályhodně snaží osvobodit „pohyby duše“ od nevyhnutelnosti, zároveň však svým nepromyšleným vyjadřováním vlastně proti své vůli dokazuje nutnost osudu.<sup>118</sup> Pravděpodobně se jedná o to, že Chrysippos vylučuje možnost, že by se mohlo cokoli přihodit bez předcházející příčiny a protože existenci příčin – především

<sup>114</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 128.

<sup>115</sup> Cicero, *De fato*, V 11 = *SVF* II, 954.

<sup>116</sup> Alexandros z Afrodisiady, *De fato.*, cp. 10 p. 177, 2 = *SVF* II, 960.

<sup>117</sup> Alexandros z Afrodisiady, *De fato.*, cp. 10 p. 177, 7 = *SVF* II, 961.

<sup>118</sup> Cicero, *De fato*, XVII 39-43 = *SVF* II, 974.

*prokatartických* - spojuje s působením osudu, může to působit tak, že vše je pod vlivem osudu a tedy nutné. Například S. Bobzienová k tomuto uvádí, že příslušná pasáž z Cicerova díla *De fato* se jí jeví jako poněkud tendenční – domnívá se, že se jedná spíše výhradně o Cicerův pohled na věc (což sám na začátku pasáže přiznává), jelikož navíc není jisté, z jakých pramenů čerpal.<sup>119</sup>

Na základě uvedených výroků by tak bylo možné říci, že osud je u stoiků (alespoň u starší Stoy) slovo užívané ve zcela neutrálním významu k prostému popisu věcí, které byly, jsou a budou. Dle J. Rista tedy nemá osud nic společného s nutností ve smyslu determinismu – nutné se v tomto případě vztahuje pouze k minulosti (a možná částečně k přítomnosti), která se již nemůže odehrát jinak.<sup>120</sup> V této souvislosti jsou zajímavé také výroky o vztahu osudu a náhody (která, jak již bylo uvedeno výše, vlastně jako taková nemá ve stoickém systému místo, jedná se pouze o to, že jsme neodhalili příčiny určitých věcí), jež se zřejmě vztahují k oddělení osudu a nevyhnutelnosti. Dozvídáme se tak například, že stoikové „*narození a smrt připisují osudu a vše mezi tím náhodě; neboť v lidském životě je všechno nejisté.*“<sup>121</sup> Pokud bychom přirovnali osud k bohu, pak by bylo možné říci, že bůh ve skutečnosti neví vše, koneckonců „*ani v královstvích se králové nestarají o každou maličkost.*“<sup>122</sup>

Ke dvěma výše uvedeným hraničním bodům v lidském životě, tedy narození a smrti, je též vhodné poznamenat, že hrají také podstatnou úlohu v rozvíjení Chrysippovy argumentace. Slouží pro něj jakožto příklady událostí, jež jsou dány samy o sobě, a událostí, k nimž je zapotřebí určité spolupříčiny (neboli „konfatální věci“, jak říká Cicero<sup>123</sup> – ale zřejmě jde právě o *prokatartické* neboli pomocné příčiny), aby se mohly stát. Jde také o součást Chrysippovy odpovědi na výše uvedený „líný argument“ tvrdící, že se uzdravíme z nemoci, je-li nám to souzeno, ať si zavoláme lékaře či nikoliv. Například smrt je jedna z událostí, která je sama o sobě nevyhnutelná – řekneme-li, že Sókratés zemře, budeme mít nepochybně pravdu, protože Sókratés je jako každý člověk smrtelná bytost (jde o součást jeho přirozenosti, neboli jeho dokonalou příčinu),

<sup>119</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 323.

<sup>120</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 132.

<sup>121</sup> Servius, *Ad Vergilii Aeneida*, VIII 334 = *SVF* II, 972.

<sup>122</sup> Cicero, *De nat. deorum*, III 35, 86 = *SVF* II, 1179.

nemůžeme však říci s jistotou, kdy k jeho smrti dojde. V případě, že bude nemocen, tak bude mít skutečnost, zda zavoláme lékaře či nikoliv, podstatný vliv na to, zda se uzdraví.<sup>124</sup> Stejně tak můžeme říci, že se Laiovi narodí syn (neboť součástí jeho přirozenosti jako živé bytosti je schopnost mít děti), nemůžeme však zároveň říci, že je lhostejno, zda bude předtím spát se ženou či nikoliv – to je právě ona nezbytná spolupříčina k tomu, aby mohl nový život vzniknout.<sup>125</sup> (Ve skutečnosti by se dalo říci, že i Sókratova smrt bude mít svoji spolupříčinu a nebude tedy dána „sama o sobě“, protože většinou existuje vždy určitá objektivní příčina našeho odchodu ze života, i kdyby šlo o prostou sešlost věkem).

Chrysippos tedy sice důsledně obhajuje kauzalitu, na druhou stranu by v této souvislosti bylo možné říci, že samotná příčinná souvislost věcí nemusí nutně znamenat jejich předurčenost. Jak vyplývá z výše uvedeného, dle Chrysippa jsme nezbytnou součástí kauzálního řetězce, resp. podmínkou toho, aby se určité věci vůbec mohly přihodit. Lze to přiblížit třeba na příkladu studenta, který má před sebou důležitou zkoušku. Způsob, jakým přistoupí k přípravě na ni, přitom velmi zásadním směrem ovlivní její výsledek. Od úspěchu či neúspěchu se pak mohou odvíjet minimálně dva odlišné „řetězce“ dalších příčin a následků související s následujícím obdobím jeho života (musí přitom samozřejmě vyvinout alespoň určité úsilí v podobě své osobní účasti na zkoušce – ani zde by zřejmě neplatila parafráze líného argumentu „složíš úspěšně tuto zkoušku, ať se dostavíš před zkušební komisi či nikoliv“). Také J. Rist proto soudí, že ať uděláme cokoli, máme až do chvíle, než určitou věc uskutečníme, možnost tak nečinit – teprve pak již bude naše jednání nezvratné (a tedy „nutné“).<sup>126</sup>

### 3.3.3 Dvojznačnost osudu

Výše naznačené stoické vnímání osudu, který na jedné straně veškeré události „vidí“ a řídí a na straně druhé umožňuje autonomní lidské rozhodování a jednání, přičemž obojí pojetí se nikterak nevylučují (jak praví teorie tzv. kompatibilismu), je

---

<sup>123</sup> Cicero, *De fato*, 12, 28 - 13, 30 = *SVF* II, 956.

<sup>124</sup> Sellars, J., *Stoicism*, Durham 2006, str. 104.

<sup>125</sup> Cicero, *De fato*, 12, 28 - 13, 30 = *SVF* II, 956.

<sup>126</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 132.

samozřejmě do značné míry obtížně pochopitelné. Například Ch. Jedan je toho názoru, že je v rámci staré Stoy možné rozlišovat hned dva zcela odlišné pohledy na osud, jež byly podepřeny rozdílnými tendencemi v antickém náboženství a teologii.<sup>127</sup>

Jedná se o tři tendence, jež mají být vzájemně zkombinovány ve stoické teologii. První z nich je tehdejší polyteistická religiozita (představovaná antropomorfními bohy, kteří jsou dle stoiků, jak již bylo uvedeno na začátku práce, různými obraznými podobami jediného božského principu). Druhým je filosofická teologie pojímající boha jako oduševnělý princip odlišující se od tělesného světa a třetím je nalezení primárně tělesného „působíště“ božského principu, čemuž stoikové učinili zadost ztotožněním boha a přírody.<sup>128</sup> Sami stoikové pak údajně tyto tři tendence nijak nerozlišovali, ani si nebyli vědomi jejich odlišnosti – ostatně působili v prostředí, v němž bylo mísení myšlenkových a náboženských směrů zcela běžné.<sup>129</sup>

Podobného názoru je také V. Mikeš, dle kterého je stoická svoboda „*svobodou ve světě určeném osudem do posledního hnutí prstu*“. Má jít pouze o další z paradoxů stoické nauky, přičemž paradox je koneckonců jedním z jejích základních prvků.<sup>130</sup> (Podotýkám pouze, že paradoxy se ve stoickém učení bezpochyby vyskytují, také díky zlomkovitým zdrojům, nicméně o skutečnosti, že se stoikové přinejmenším snažili vyhnout tvrzení, že osud řídí vše včetně naší jemné motoriky, svědčí dle mého názoru odstavce uvedené výše.)

V návaznosti na zmiňované tendence pak lze dle Ch. Jedana ve stoickém myšlení rozlišit dvojí pojetí osudu: a to osud „osobní“ a „všeobecný“ (v souladu se S. Bobzienovou lze použít také termín „všeobjímající“). Osobní osud vymezuje hranice toho, čeho může člověk svým jednáním dosáhnout, nestanovuje ale způsoby ani výsledek našeho úsilí. Rozlišuje se zde sféra lidského rozhodování a jednání na straně jedné a sféra zásadních životních událostí, jež jsou nám „seslány“ osudem, na straně druhé – záleží však přitom na nás, jak se v určitých případech zachováme. Pak je zde ale také obraz všeobjímajícího osudu, který počítá se vzájemným propojením a nevyhnutelným

<sup>127</sup> Jedan, Ch., *Göttliches und menschliches Handeln ...*, Berlin 2010, str. 26.

<sup>128</sup> *ibid.*, str. 34.

<sup>129</sup> *ibid.*, str. 35.

<sup>130</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání: pojem ctnosti ...*, in: *Filosofický časopis*, 4, 2010, str. 567.

stanovením (resp. předurčením) všech věcí či událostí. Zde je člověk pouhou nevýznamnou součástí kauzálního nexu zbavenou jakékoli autonomie, všechna jeho rozhodnutí jsou předurčena a pod božím „dohledem“.<sup>131</sup>

Podobně to vnímal zřejmě také Cicero, který si neodpustil ve svém díle *De fato* zkritizovat Chrysippa s tím, že v této otázce sám vůbec nemá jasno a nedokáže ji uspokojivě vyřešit. „*Chrysippos se pořádně zapotil, když vysvětloval, že se sice všechno děje podle osudu, ale přece je něco i v naší moci. Sám se však zamotává do svých úvah.*“<sup>132</sup> Dle Ch. Jedana je zcela zřejmé, že Chrysippos zastával současně obojí pojetí osudu, nebo se je přinejmenším pokusil skloubit dohromady, aniž by ovšem bral v potaz jejich faktickou neslučitelnost.<sup>133</sup> Podle jiných badatelů by však koexistenci dvou odlišných přístupů k osudu bylo možné připsat na vrub také odlišným pojetím této problematiky mezi představiteli staré Stoy. S. Bobzienová se například domnívá, že to byl Zénón, kdo charakterizoval osud jako „nutnost všech věcí“ a zastával tedy přísně deterministické, všeobjímající pojetí osudu. Chrysippos pak měl toto stanovisko (také vzhledem ke kritice) zmírnit a být spíše zastáncem osobního osudu.<sup>134</sup>

Těžko říci, zda si stoikové skutečně neuvědomovali, že hlásají současně dvě odlišné verze osudu – jejich kritikové soudobí či budoucí si těchto odlišností každopádně pozorně všímali. Vzhledem k výše uvedeným Chrysippovým argumentům, byť možná nedokonalým, na obhajobu alespoň určité autonomie lidského jednání, provázeným také jeho charakterizováním osudu jako „pouhého“ řetězce příčin a následků, se rovněž domnívám, že Chrysippos byl v rámci staré Stoy zastáncem umírněnějšího „proudu“, pokud jde o přístup k osudu, lze-li ovšem vůbec o nějakých proudcích v tomto smyslu hovořit. I dnes koneckonců mnoho lidí věří v osud a přesto by zároveň nesouhlasili s tvrzením, že tento osud řídí veškeré jejich jednání včetně triviálních pohybů končetin. Stoický přístup ostatně příhodně ilustruje tento úryvek z díla sv. Augustina: „*Proto není třeba bát se ani oné nevyhnutelnosti, které se báli stoikové, když usilovali o rozlišení příčin věcí tak, že některé vyloučili z nevyhnutelnosti a některé nevyhnutelnosti*

<sup>131</sup> Jedan, Ch., *Göttliches und menschliches Handeln ...*, Berlin 2010, str. 36.

<sup>132</sup> Gellius, *N. A.*, VII 2, 15 = *SVF* II, 977.

<sup>133</sup> Jedan, Ch., *Göttliches und menschliches Handeln ...*, Berlin 2010, str. 42.

<sup>134</sup> S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 45-55.

podřídili. A do těch, které nechtěli ponechat nevyhnutelnosti, vložili naši svobodnou vůli, zřejmě aby nebyly zbaveny svobody, i kdyby byly podrobeny nevyhnutelnosti.<sup>135</sup>

Tuto část práce věnovanou Chrysippově obhajobě stoického pojetí osudu a především smysluplnosti lidské činnosti zakončím klasickým „příkladem s válcem“, který má Chrysippův postoj k této problematice ilustrovat. S námitkami, že by nemělo smysl kohokoli chválit ani kárat za jeho činy, je-li vše včetně lidského konání předurčeno osudem, se měl Chrysippos vyrovnat tímto způsobem: *„Ačkoli jsou všechny věci určeny osudem podle jakéhosi nevyhnutelného a principiálního zákona, přece naše mysli naslouchají osudu podle své přirozenosti a jakosti. ... Vhodíš-li kamenný válec na strmý svah, budeš sice příčinou jeho pohybu v tom smyslu, že jsi způsobil jeho začátek, ale poté se válec valí dolů nikoli proto, že to způsobuješ ty, ale proto, že taková je jeho přirozenost a jeho způsob valení se.“*<sup>136</sup> Toto přirovnání lze vysvětlit tak, že člověk, který válec na svah vhodil, je prvotní a v tomto případě pomocnou neboli *prokatartickou* příčinou jeho pohybu, ale skutečnost, že se válec kutálí dále ze svahu dolů, je již způsobena jeho základními vlastnostmi včetně tvaru, tedy jeho přirozeností – která je dokonalou příčinou jeho pohybu.

Cicero přidává k válci ještě příklad kuželu a doplňuje: *„A tedy podobně jako ten, kdo postrčil válec, jej uvedl do pohybu, leč nedal mu vlastnost valit se, tak i viděný objekt takřikajíc vtiskne a zaznamená v duši svůj obraz, ale náš souhlas zůstane pouze v možnosti.“*<sup>137</sup> Zatímco u válce je dokonalou příčinou jeho schopnost „valit se“, u člověka jsou to jeho charakterové vlastnosti. Ty určují, jakým způsobem bude reagovat na podněty přicházející zvenčí – právě způsob, jakým se stavíme k okolnímu světu, má záviset výhradně na nás samotných a souvisí s řetězcem pomocných příčin, jež na nás působí, a následků, které svým jednáním vyvoláme. Chrysippos tedy používá tento příklad, aby ukázal, že naše jednání může ve skutečnosti přispět k tomu, jak se události či děje odehrávající se v kosmu, v němž vládne kauzalita (či determinismus), budou dále vyvíjet, resp. jaký budou mít průběh.<sup>138</sup> Sám pak měl zakončit svůj příklad těmito slovy:

<sup>135</sup> Augustinus, *De civitate dei*, V 10 = *SVF* II, 995.

<sup>136</sup> Gellius, *N. A.*, VII 2 = *SVF* II, 1000.

<sup>137</sup> Cicero, *De fato*, XVII 39-43 = *SVF* II, 974.

<sup>138</sup> Sellars, J., *Stoicism*, Durham 2006, str. 104.

„A tak osud, jeho pořádek, moudrost a nevyhnutelnost dávají počáteční podnět příčinám, ale vlastní vůle každého jednotlivce a jeho duševní vlohy řídí touhy, rozhodnutí a činy.“<sup>139</sup>

Z tohoto pohledu by se tedy mohlo zdát, že lidské jednání bylo osvobozeno od striktního determinismu a člověku je tak dána možnost chovat se dle vlastního uvážení a sklízet tak zaslouženou chválu či kritiku. Příklad s válcem (a zejména jeho výše uvedená úvodní pasáž) však v sobě skrývá další problematickou otázku vztahující se ke stoické etice v souvislosti s osudem, a tou je předurčenost lidského charakteru.

### 3.4 Determinace charakteru

Bezesporu není nijak problematické, pokud prohlásíme, že každý člověk jedná podle svého individuálního založení a svých základních vlastností. Potíž je ovšem v tom, že dle stoického pojetí by to, co jací jsme, předurčovalo naše jednání v každé situaci. Naše skutky tedy nemusejí být samy o sobě předurčeny, nicméně na základě našeho charakteru by bylo možné jednoznačně předvídat, jak se v které situaci zachováme. De facto bychom tak přece jen přišli o možnost jednat dle vlastního uvážení, protože náš charakter, který je naší nejzákladnější a tedy dokonalou vlastností, by z nás opět učinil jen loutku v rukou osudu.

Zde se tedy oklikou znovu vrací na pořad dne základní výtka vůči determinismu - lze se ptát, proč by měli být například zločinci trestáni za své skutky, jelikož pouze jednají v souladu se svou individuální povahou, již se nemohou protivit. Například podle Alexandra z Afrodisiady jsou stoické teze absurdní, neboť není možné nikoho velebit ani odsuzovat, nemohou-li lidé jednat jinak než v souladu s vlastní přirozeností, která jim byla dána osudem.<sup>140</sup> Lze také připomenout výše zmíněný příklad studenta připravujícího se na zkoušku, nyní v trochu jiné rovině. Studentovi by bylo jednoznačně předurčeno, jak jeho zkouška dopadne, na základě jeho osobnostních rysů, které předem stanovují, jaký bude jeho přístup k přípravě.

<sup>139</sup> Gellius, *N. A.*, VII 2 = *SVF* II, 1000.

<sup>140</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 173.



Takovéto výtky jsou samozřejmě na místě (ačkoliv A. Long opět upozorňuje na možné vědomé či záměrné dezinterpretace a nepochopení stoických myšlenek u různých autorů, Alexandra nevyjímaje),<sup>141</sup> na druhou stranu se ve stoické nauce vyskytují aspekty, které vzbuzují pochybnosti o tom, zda byl pohled starých stoiků skutečně takový, zvláště s připomínkou toho, že se Chrysippos snažil ze všech sil odvrátit kritiku kauzálního pojetí osudu. Chrysippova údajná odpověď na tyto námitky uváděná Gelliem, dle níž naše mysl následují osud dle své přirozenosti, přičemž zdravé a dobré se vyrovnávají s osudem bez překážek, zatímco hrubé a nevědomé se dobrovolně dopouštějí chyb a přečinů,<sup>142</sup> ve skutečnosti s determinismem dle mého názoru nijak nepolemizuje. Lze však například připomenout význam, jaký stoikové přičítali výchově a vzdělání člověka v průběhu jeho vývoje, které mají podstatnou měrou ovlivnit jeho povahu. Při striktním pojetí determinismu by se takové zásady včetně odpovědnosti člověka za jeho jednání, kterou stoikové též nekompromisně hlásali, staly zbytečnými, pokud by nám bylo od narození dáno, jací budeme v dospělosti.

Úlohu výchovy při utváření lidské osobnosti vyzdvihuje například i Aristotelés a posléze Epikúros - ani Chrysippos tedy v tomto směru nezůstává pozadu.<sup>143</sup> Stoikové také koneckonců hovoří o tom – byť nijak zvlášť halasně – že se můžeme i v dospělosti změnit, že náš charakter nemusí být jednou provždy dán. Na následujících stránkách se tedy budu podrobněji zabývat stoickým pohledem na výchovu a vzdělání včetně věcí, které spadají do kompetence našeho rozumového uvažování a jež mají být dle stoiků základem naší možnosti (více či méně) svobodného rozhodování a představovat tak oponenturu vůči „diktatuře“ osudu.

### 3.4.1 Utváření osobnosti

Dle názoru stoiků je člověk po narození jako nepopsaný list papíru.<sup>144</sup> V jeho mysli proto nejsou přítomny žádné vrozené schopnosti či pojmy, vyjma dvou případů – a

<sup>141</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 174.

<sup>142</sup> Gellius, N. A., VII 2 = *SVF* II, 1000.

<sup>143</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 138.

<sup>144</sup> *Aetios*, IV 11 = *SVF* II, 83.

to pojmů dobra a božstva<sup>145</sup> nazývaných „předpoklady“ (*prolēpseis*), k nimž se po celý život vztahujeme (podle J. Rista nicméně tyto pojmy nejsou vrozené, nýbrž spíše hluboce zakořeněné).<sup>146</sup>

Lidská duše se přitom do jisté míry „přenáší“ z rodičů na děti - ty se tak svým zploditelům podobají nejen tělesným vzhledem, ale také některými duševními vlastnostmi v podobě mravů, nadání a vášní.<sup>147</sup> Je tedy patrné, že stoikové připisovali určitou úlohu při utváření osobnosti také genetickému faktoru. Člověk je po svém zrození, stejně jako ostatní živočichové, bytostí zaměřenou především pudově, přičemž onen prvotní pud (*oikeiōsis*) je pudem sebezáchovným, je tedy spojen s „náklonností k sobě samému“.<sup>148</sup>

S prvotním pudem souvisejí také primární věci přirozené, jež jsou důležité v raném stadiu vývoje člověka (ale vlastně i po celý jeho život), jako je potrava, úkryt či rodičovská láska.<sup>149</sup> Teprve zhruba po 14 letech života přistupuje k pudu rozum a usměrňuje ho s tím, že člověku umožňuje orientovat se na skutečný cíl jeho života, kterým je ctnost, jež patří k člověku v mnohem bytostnějším smyslu než uspokojování základních tělesných potřeb.<sup>150</sup> Člověk je tedy, jak již bylo řečeno v úvodní části práce, rozumovou bytostí, to však samo o sobě nestačí - je také třeba umět rozum náležitým způsobem používat.

Svět poznáváme prostřednictvím informací přicházejících zvenčí, jež působí na naše smysly a které stoikové nazývají představami. Ty se mají „otiskovat“ do naší duše,<sup>151</sup> myšleno samozřejmě obrazně, byť například Kleanthés údajně považoval tyto otisky za něco reálného. (Možná i kvůli těmto nedorozuměním došlo později k nahrazení onoho „otisku“ v duši jemnou změnou napětí našeho *pneumatu*.<sup>152</sup>) Díky této zkušenosti si pak v mysli spojením představ vytváříme různé pojmy (ať už se týkají reálných, smysly postižitelných, či „nadsmyslových“ abstraktních věcí, jako například pojmů kentaura či

---

<sup>145</sup> *DL*, VII 52 = *SVF* II, 87.

<sup>146</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 144.

<sup>147</sup> Tertullianus, *De an.*, 5 = *SVF* I, 518.

<sup>148</sup> *DL*, VII 85.

<sup>149</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 232.

<sup>150</sup> *ibid.*, str. 214.

<sup>151</sup> Cicero, *Acad. pr.*, II 6, 18 = *SVF* I, 59.

<sup>152</sup> Kalaš, A., *Teoretické rozvinutie Sokratovho etického racionalizmu ...*, 2007, str. 210.

prostoru<sup>153</sup>) a s takto vytvořenou pojmovou strukturou konfrontujeme každou nově přichozí představu.

Důležitým, ne-li dokonce nejdůležitějším prvkem v procesu poznání je přitom „souhlas“ (*synkatathésis* - v literatuře je také často uváděno synonymum „přítakání“), který je aktivním mentálním úkonem, odlišným od pouhého vnímání. Souhlas udělujeme či odpíráme jednotlivým představám (resp. jejich významům - *lektům*, které je provázají<sup>154</sup>), čímž hodnotíme jejich věrohodnost. Ne všechny představy, s nimiž jsme konfrontováni, jsou totiž pravdivé.

Náš souhlas si v každém případě zasluhují představy „uchopující“ neboli kateleptické (od slova *katalépsis* – uchopení, zde se jedná spíše o pochopení vztahů mezi věcmi), které pocházejí od skutečných předmětů, jsou vždy pravdivé a jsou tedy kritériem pravého vědění. Kateleptická představa je dle Zénóna „stejná jako je to, čeho je otiskem, mající pečeť objektu, ze kterého pochází, a je jeho pravým obrazem.“<sup>155</sup> Tato představa by tedy nemohla vzniknout působením něčeho, co není onou skutečně jsoucí věcí – proto měli také stoikové tvrdit, že „není vlasu, který by byl naprosto podobný jinému, ani zrnka, které by bylo přesně takové, jako druhé“.<sup>156</sup> Uchopení, říká Diogenés Laertios, se děje jednak vnímáním (jako chápeme bílé a černé), jednak rozumem – u toho, co vyvozujeme z důkazů.<sup>157</sup> Přichozí představa je tedy identifikována smysly, ale teprve rozum jako poslední instance má posoudit její věrohodnost.

V této souvislosti proto stoikové de facto rozlišují tři stupně poznání: domněnku, uchopení a vědění.<sup>158</sup> Vědění je nejvyšším stupněm poznání, protože je nevyvratitelné: „Vědění samo pokládají buď za neomylné pochopení, nebo za stav duše, který se při přijímání představ nedá zviklat protidůkazem.“<sup>159</sup> Naproti tomu domněnka, stejně jako omyl, nerozvážnost či nevědomost, je zejména důsledkem udělení souhlasu klamně představě (resp. slabého souhlasu jakožto nedostatečně pevného přesvědčení o

<sup>153</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 158.

<sup>154</sup> Kalaš, A., *Úloha pudu a súhlasu ...*, in: *Filozofia*, 3, 2002, str. 165.

<sup>155</sup> Cicero, *Acad. pr.*, II 24, 77 = *SVF* I, 59.

<sup>156</sup> Cicero, *Acad. pr.*, II 26, 85 = *SVF* II, 113.

<sup>157</sup> *DL*, VII 52.

<sup>158</sup> Sextos Empeirikos, *Adv. math.*, VII 151 = *SVF* II, 90.

<sup>159</sup> *DL*, VII 47.

pravdivosti té které představy) a tudíž je neslučitelná s ctností a moudrostí. Zde se také odráží rozdíl mezi moudrým a pošetilým člověkem naznačený již v části o etických principech stoické filosofie – mudrc disponuje věděním, pošetilý člověk se naopak pouze domnívá a tím pádem mu chybí pravé poznání toho, co je v životě prospěšné a přirozené. I mudrc je ovšem ve vzácných případech, kdy není jasné, zda je představa pravdivá či nikoli, vystaven nebezpečí omylu – v takové situaci pak má právo zdržet se úsudku.<sup>160</sup>

Samotným dosažením 14 let věku se ostatně nestaneme automaticky moudrými: „*Lidé se nestávají čestnými a dobrými od přírody, ale učením, tak jako se nestávají lékaři a kormidelníky.*“<sup>161</sup> Je třeba, abychom my sami, resp. i naši vychovatelé i celé užší okolí věnovali pozornost tomu, aby se u nás rozvinulo náležité chování (viz pasáž o povinnostech a náležitých činech v části o etice) a usuzování o věcech. Právě v našem útlém věku se rozhoduje v podstatné míře o tom, jakými lidmi se staneme. Stoikové i proto vyzdvihují důležitost morálního vývoje, který je pro ně dospíváním k vědomí toho, že život lidského společenství a ctnost náležejí k racionální lidské přirozenosti více než cokoli jiného.<sup>162</sup> Seneca například hovoří o tom, že povědomí o tom, co je skutečné dobro, získáváme také pozorováním skutků ostatních lidí a jejich srovnáváním – tak si osvojujeme obsah pojmů jako statečnost, štědrost či odvaha, od nichž pak postupujeme k poznání obecného pojmu dobra.

Neměli bychom se však spokojit s povrchním pocitem znalosti věcí, neboť jestliže někdo vykoná dobrý čin, ještě to neznamena, že jde o dobrého člověka, neboť má možná na svědomí daleko více špatných skutků, o kterých pouze nevíme. (Zde je alespoň z hlediska předurčenosti charakteru zajímavé konstatování, že i člověk pochybných vlastností může konat do určité míry správné činy.) Je tedy třeba důsledně nahlížet pod povrch věcí, dbát na důslednost při správném jednání a velebit především ty, kteří konají dobré činy soustavně a nezištně.<sup>163</sup>

V zásadě by ovšem nemělo být nutné, abychom se učili rozpoznávat dobro – je přece jedním z „předpokladů“, jež jsou v nás již obsaženy. Také na tomto základě mohli

<sup>160</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 156.

<sup>161</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.*, I p. 336 = *SVF* III, 225.

<sup>162</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 234.

<sup>163</sup> *ibid.*, str. 246.

stoikové tvrdit, že naše duše vždy pudově směřuje k dobru,<sup>164</sup> od něhož dokážeme rozpoznat zlo jaksi instinktivně. Pak je ovšem zarážející, jaká spousta lidí se na cestu ke spořádanému a ctnostnému životu vydala značně dlouhou „objížděnkou“. Na to nabízejí stoikové odpověď v tom smyslu, že na vině je především omyl při posuzování dobra a zla, který v nás mnohdy zakoření již od útlého dětství.

Získáváme tak mylný pocit, že vše příjemné je dobrem a naopak vše, co způsobuje bolest a vyžaduje určitou námahu, je zlem. Bohatství a sláva jsou nám prezentovány jako dobro a odvádějí nás od počestných studií a poznání pravého dobra. Okolí v nás vzbuzuje pocit, že důležitější než ctnostný život je proslulost a povrchní obdiv.<sup>165</sup> Takovéto chybné posuzování hodnoty jednotlivých věcí pak vede k opakované a zesílené touze po domněle hodnotných a prospěšných věcech, která se postupně, pokud ji rozum nedokáže korigovat, stává stálou dispozicí dotyčného člověka.<sup>166</sup> Zde je tedy patrné, že pokud se nám nepodaří rozeznat, co je v životě dobré a podstatné, a náš charakter se nerozvine správným směrem, je to do značné míry také vina vnějších okolností či lidí, kteří nás obklopují.

Dle názoru stoiků je to tedy genetická výbava, vliv výchovy a vzdělání a také naše okolí, resp. prostředí, v němž žijeme, které pomáhají utvářet naši osobnost. Poukazem na všechny tyto faktory se stoikové zřejmě snažili ukázat, že naše jednání nemůže být v konečném důsledku ovlivněno pouze vnějšími silami, které nemůžeme nikterak ovlivnit<sup>167</sup> (s geny toho samozřejmě mnoho nezmůžeme, ale to, jak přistupujeme ke studiu a zda se necháme svést lacinými požitky, již do značné míry může záviset na nás). Jak připomíná A. Long, všeprostopující logos utváří i osobitou identitu každého jednotlivce, všichni tedy máme svůj vlastní, jedinečný a individuální „logos“,<sup>168</sup> který může být dále určitým způsobem formován. „Osud“ se tedy může podílet na určitých aspektech naší osobnosti, ale pravděpodobně není jejím jediným určujícím činitelem.

<sup>164</sup> Chalcidius, *In Tim.*, cp. 165 = *SVF* III, 229.

<sup>165</sup> Chalcidius, *In Tim.*, cp. 165 = *SVF* III, 229.

<sup>166</sup> Graver, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007, str. 167.

<sup>167</sup> *ibid.*, str. 149.

<sup>168</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 208.

### 3.4.2 To, co je v naší moci

V předchozí kapitole byl zmíněn pojem souhlasu, resp. přitakání, se kterým stoikové spojovali náš postoj vůči určitým představám neboli informacím přicházejícím zvenčí, které můžeme na základě posouzení jejich věrohodnosti přijmout či odmítnout. Možnosti přitakat představě či nikoli bývá přitom v literatuře přisuzována zásadní role ve stoickém pojetí svobodného rozhodování, jež souvisí také s mravní odpovědností.<sup>169</sup> Již Zénón měl v rámci problematiky osudu a svobodného jednání klást značný důraz právě na akt přitakání, bez něž nemůže existovat žádné vědění.<sup>170</sup> Bez přitakání se neobejde žádná lidská činnost – je vyjádřením nejen faktu, že jsme zaregistrovali určitou zprávu a identifikovali její zdroj, ale také toho, že nás určité věci přitahují či odpuzují.<sup>171</sup>

Osud nám předkládá představy, resp. vystavuje nás působení řetězce pomocných příčin, přičemž některé z nich jsou „v naší moci“, zatímco jiné nikoli.<sup>172</sup> Věci, které jsou „v naší moci“ (*to eph'emin*), mají souviset s naším vlastním rozhodováním a uvažováním – proto také „nejen Platónovi stoupenci, ale i stoikové tvrdí, že souhlas je v naší moci“.<sup>173</sup> (Výraz „to, co je v naší moci“, přitom před stoiky používal již také Aristotelés, byť možná v poněkud odlišném duchu.)<sup>174</sup> Přitakání tedy souvisí s naší osobností, přičemž lze do značné míry tvrdit, že to, čemu (a jak ochotně) přitakáváme, vypovídá o tom, jací jsme lidé, jaký je náš charakter. Důležité je podotknout, že přitakání se může týkat nejen informací z okolního hmotného světa, ale například též etických norem, resp. výroků o tom, co „má být“. V takovém případě pro nás sice význam tvrzení není „pravdivý“ (protože nemusí nutně popisovat skutečnost), nicméně považujeme jej za hoden toho, aby se pravdivým stal.<sup>175</sup>

Dle názoru V. Mikeše je příčinou neustávajících sporů o to, zda stoikové při svém pojetí umožňují svobodné rozhodování a jednání či nikoli, nevyjasněnost pojmu přitakání. To by sice mělo být autonomním aktem rozumu, který by však byl při striktním

<sup>169</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, Praha 2007, str. 148.

<sup>170</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 151.

<sup>171</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 213.

<sup>172</sup> Epifánios, *Adv. haer.*, III 2, 9 = *SVF* I, 177.

<sup>173</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.*, II p. 458 = *SVF* II, 992.

<sup>174</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, Praha 2007, str. 139.

pojetí determinismu vyloučen.<sup>176</sup> Důležité je uvědomit si, že na akt přitakání lze nahlížet ze dvou rovin. Pokud jej bereme jako porovnání přichozí představy se souborem pojmů, který jsme si utvořili v mysli v průběhu našeho života, pak o něm lze říci, že je determinován (stejně jako náš charakter). Pokud na něj však pohlížíme jako na přitakání *lektu* (neboli významu) provázejícímu každou představu, které učiníme předtím, než dojde k porovnání představy s naším souborem pojmů, potom jde o akt, který je vůči našemu rozumu v určité distanci a jímž rozum reflektuje sám sebe.

V tomto pojetí je tedy přitakání skutečným vyjádřením autonomie rozumu, což je dle autora původní stoický pohled na věc.<sup>177</sup> Je ovšem otázkou, zda je vůbec možné oddělovat představu od jejího významu – *lekton* se vždy úzce váže k té které konkrétní představě a v konečném důsledku je lhostejné, zda přitakáváme představě či jejímu předznamenání v podobě jejího významu -, ale také rozum od zbytku lidské osobnosti. Staří stoikové, jak již bylo uvedeno výše, totiž nahlížejí na člověka jako na po psychické i fyzické stránce jednotnou bytost a určité rozlišování jednotlivých „složek“ duše se uplatňuje teprve u zástupců střední Stoy.

Na Plútarchovu výtku, jak je možné, že nám neomylný osud sesílá rozličné a mnohdy protichůdné představy, a to i takové, u kterých je špatné nejen to, že proti nim nebojujeme, ale také že jim udílíme souhlas,<sup>178</sup> by tedy bylo možné odpovědět, že právě v rámci přitakání určitým představám či jejich odmítnutí se realizuje autonomie lidského rozhodování a jednání, která je spojena s odpovědností za naše činy. Osud, resp. vnější příčiny nám tedy sice předkládají představy, ale způsob, jakým na ně zareagujeme, závisí výhradně na nás – vnější příčiny totiž nemají dostatečnou moc k tomu, aby si naše jednání vynutily.<sup>179</sup> Člověk jako rozumová bytost tudíž může zasáhnout do základního modelu kauzálního řetězce tím, že zaujme hodnotící stanovisko vůči přicházejícím představám a teprve poté na ně určitým způsobem zareaguje.<sup>180</sup> Působí tedy jako jakási „výhybka“, od níž se odvíjejí další možné podoby kauzálního řetězce.

---

<sup>175</sup> Kalaš, A., *Úloha pudu a souhlasu ...*, in: *Filozofia*, 3, 2002, str. 165.

<sup>176</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání – pojem přitakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 4.

<sup>177</sup> *ibid.*, str. 26.

<sup>178</sup> Plútarchos, *SR*, cp. 47 p. 1056e = *SVF* II, 993.

<sup>179</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 206.

<sup>180</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 289.

Souhlas je ovšem „v naší moci“ pouze v případě, že neplatí striktní předurčenost charakteru – jinak by opět záviselo na osudu a nikoli na nás, jak a čemu udělujeme souhlas. Ani po předchozím vysvětlení nelze jednoznačně říci, že je naše jednání zcela osvobozeno od nutnosti. Stále se vrací otázka, nakolik formování našich osobnostních dispozic závisí na našem vlastním úsilí. Například A. Long je toho názoru, že člověk ve skutečnosti nemůže jednat jinak, než jak mu přikazuje jeho charakter. Všichni lidé jednají v souladu se svou individuální přirozeností, což je v pořádku, ovšem postoj k určitým představám je přísně závislý na tom, o jakého člověka jde.<sup>181</sup> Myšlenka, že prostředí a charakter determinují, jak se v určitých situacích zachováme, ovšem ve skutečnosti není v řeckém ani v pozdějším myšlení nijak nová. Jistá forma etického determinismu je známa již u Platóna a Aristotela, dle jejichž mínění nemůže člověk jednat zcela nezávisle na svém charakteru, který získal svými předchozími činy a volbou určitých věcí.<sup>182</sup>

Problematická tak není samotná „determinace“ charakteru, pokud na ni nahlédneme jako na formování naší povahy věcmi, které můžeme jen stěží ovlivnit (s čímž by zřejmě souhlasil mnohý psycholog či pedagog) – rodíme se do určitého prostředí, které si nevybíráme - jako spíše fakt, že bychom měli být „naprogramováni“ ke stále stejnému, předvídatelnému jednání v konkrétních situacích. V této souvislosti také někteří autoři vyslovují názor, že stoikové dělili lidstvo na třídu mudrců a třídu pošetilců,<sup>183</sup> případně že dokonce záleží pouze na tom, zda se narodíme s osudem danými dispozicemi mudrce či pošetilého člověka<sup>184</sup> a pak už jednáme de facto v každé situaci jako podle šablony, tedy stejně dobře nebo špatně. Ponechám nyní stranou, že stoikové nepovažovali sami sebe a pravděpodobně ani nikoho na této planetě za moudrého člověka,<sup>185</sup> a soustředím se na jeden aspekt stoické etiky, který může tuto předurčenost alespoň do určité míry relativizovat.

---

<sup>181</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 207.

<sup>182</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 174.

<sup>183</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 219.

<sup>184</sup> Brennan, T., *The Stoic Life*, Oxford 2005, str. 236.

<sup>185</sup> Sextos Empeirikos, *Adv. math.*, IX 133 = *SVF* IV, 32.



### 3.4.3 Nabytí a ztráta ctnosti

Toto téma sice nebývá příliš často dáváno do souvislosti s problematikou stoického pojetí osudu, dle mého názoru se však vztahuje k otázce determinace charakteru a tudíž také k působení osudu. Každá etická teorie by měla přinášet důvěru, resp. nabádání v možnou změnu a progresi co se týče lidských morálních dispozic; pokud by se spokojila s pouhým konstatováním současného stavu (ve smyslu „někteří lidé jsou dobří, jiní zlí a tak to vždy bylo a bude“), pak by její existence postrádala jakýkoli smysl. Také stoikové přirozeně uvažovali o možné, byť třeba jen dílčí přeměně charakteru, a to směrem k lepšímu, ale i k horšímu. Pokud by ostatně nebyla brána v potaz možnost mravního pokroku, pak by například Senekovo nabádání k tomu, aby byl člověk při svém jednání „vždy týž a sám se sebou ve shodě“,<sup>186</sup> mohlo znamenat, že je stejně dobré být ctnostným i pošetilým, pokud jednáme v souladu se svou individuální přirozeností (což evokuje výše zmíněně „dělení“ na třídy mudrců a pošetilců).

Spění ke ctnosti je ostatně jedním z klíčových prvků stoické etiky, jak bylo již naznačeno v předchozím textu. Jak říkají stoikové, i někteří nemoudří lidé mohou dospět k moudrosti, budou-li o ni usilovat.<sup>187</sup> O tom, že se ctnosti lze „naučit“, byl přesvědčen nejen Chrysippos (který tento názor uvedl ve svém spisu *O cíli*), ale také Kleanthés či Poseidónios.<sup>188</sup> Stejně jako staří stoikové se také Epiktétos domnívá, že s pomocí vzdělání lze u lidí dosáhnout změny smýšlení.<sup>189</sup> Výše již bylo uvedeno, že ke ctnosti můžeme spět soustavným konáním dobrých činů. Jak poznamenává J. Rist, Chrysippos rozlišuje v tomto smyslu přinejmenším určitý „mezistupeň“ mezi lidmi dobrými a ostatními,<sup>190</sup> když bere v úvahu ty, kteří usilují o nabytí ctnosti – byť mají před sebou velmi obtížně překonatelnou překážku, jelikož je nutné, aby vykonávali dobré činy také ze správných a nezištných pohnutek.

Morální jednání tedy nemusí být odrazem povahy, podstatná je také motivace ke ctnostnému jednání. I pošetilý člověk tedy vlastně může vykonat dobrý čin, byť je

<sup>186</sup> Seneca, *Ep.* 120, 10.

<sup>187</sup> Cicero, *De fin.*, IV 20, 56 = *SVF* I, 232.

<sup>188</sup> *DL*, VII 91.

<sup>189</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 191.

<sup>190</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 23.

otázka, zda tento čin lze označit jako „náležitý“, tedy oprostěný od jakékoli touhy po osobním prospěchu. A. Long v této souvislosti uvádí příklad záchrany dítěte z hořícího domu, přičemž se pohoršuje nad tím, že stoikové by pravděpodobně označili tento čin pouze jako „přednostní“, nikoli dobrý.<sup>191</sup> Zde ovšem možná došlo k záměně „věcí“ (které samy o sobě nejsou dobré, ale přinejlepším přednostní, skutečným dobrem je pouze ctnost) a činů. Takový skutek by bylo jistě možné označit jako náležitý, ať by jej vykonal kdokoli – bylo by ostatně absurdní říci, že ten, kdo jedná takto odvážně, tak činí jen pro zlepšení svého obrazu v očích druhých lidí.<sup>192</sup> Důležité je, že každý člověk je nadán rozumem a je tedy alespoň do určité míry schopen jednat správně – otázka je, nakolik této své schopnosti využívá.

Nejenže lze ovšem ctnost získat, ale je také možné o ni přijít, byť pouze v určitých specifických případech. Tento názor však prosazoval pravděpodobně jako první Chrysippos, neboť ještě jeho předchůdce Kleantés tvrdil, že ztratit ctnost možné není, protože „u řádného muže se dokonalé duševní schopnosti projevují stále“.<sup>193</sup> Chrysippos pak dokonce definoval situace, kdy může ke ztrátě ctnosti dojít – pojí se vždy se stavem, kdy i moudrý člověk může podlehnout určitému duševnímu neklidu: „...někdy ovšem i mudrce napadnou nezvyklé představy z trudnomyslnosti nebo z duševní chabosti, nikoli podle rozumné úvahy, co je třeba volit, nýbrž proti přírodě.“<sup>194</sup> Takové situace mohou dle Chrysippa nastat například v důsledku melancholie, ztráty paměti či užívání léků. (Diogenés Laertios připojuje rovněž opilost,<sup>195</sup> je ovšem otázkou, nakolik by mudrc podlehl svodům alkoholu, protože ostatní příčiny na rozdíl od této vycházejí z určitých vnějších okolností, které člověk mnohdy nemá možnost ovlivnit; v předchozích pasážích navíc tentýž autor uvádí, že mudrci sice víno pijí, ale neopijí se.) Následkem těchto událostí je pak ztráta schopnosti logického uvažování, která může dokonce vést až ke ztrátě ctnosti,<sup>196</sup> resp. „statusu“ mudrce. Chrysippos tak určitým způsobem přibližuje postavu mudrce reálnému světu, byť

<sup>191</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 242.

<sup>192</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 185.

<sup>193</sup> *DL*, VII 128 = *SVF* I, 569.

<sup>194</sup> *ibid.*, VII 118.

<sup>195</sup> *DL*, VII 127.

<sup>196</sup> Simplikios, *In Cat.*, f. 102b = *SVF* III, 238.

v konečném důsledku zůstává nedostižným ideálem. Zároveň však jeho teze naznačují, že náš charakter není pevně dán od narození, ale může se v průběhu života měnit v souvislosti s našimi činy.

Dle stoiků tedy vnější příčiny rovněž přispívají k formování našeho charakteru, ale i k jeho možné proměně – a jelikož může být povaha člověka změněna, není teoreticky nijak nemožné, aby se i z nenapravitelně špatného člověka stal mudrc<sup>197</sup> (nebo alespoň člověk vykonávající nezištně dobré činy). Doklad o chladném postoji stoiků vůči determinaci charakteru a tedy i předem určenému vzorci jednání každého člověka představuje i následující zlomek zachycující Chrysippův postoj: „*V 6. knize Etických otázek Chrysippos píše, že dobrý člověk nejedná vždy statečně, stejně jako špatný zbaběle; stává se totiž, že po některých představách jeden setrvává na svém stanovisku, druhý nesetrvává, a je pravděpodobné, že ani neřestný člověk neholduje vždy rozkoši.*“<sup>198</sup>

Nemohu se tedy ztotožnit s poněkud zjednodušujícím náhledem T. Brennana, který charakterizuje stoický postoj k předurčenosti charakteru tak, že pokud je někomu vzhledem k jeho dispozicím předurčeno, aby kupříkladu snědl dort, nemůže nastat možnost, že by tak neučinil.<sup>199</sup> (Zde lze však mimo jiné opět vzpomenout na Chrysippův koncept „možného“.) Samozřejmě by bylo možné namítnout, že je to opět osud v podobě vnějších příčin, který si s námi zahrává tím, že nám snáší jednotlivé představy a staví nás do role dobře či špatně jednajícího člověka – tady však lze poukázat na stoický důraz na přitakání jakožto autonomní akt a individuální projev racionality každého člověka.

Je tedy možné konstatovat, že do jisté míry naše povaha determinována je, neboť nás, jak již bylo řečeno, formují věci či lépe řečeno příčiny, jež není v našich silách jakkoli ovlivnit, jako dědičné vlastnosti či rodinné zázemí. Chrysippos například (což nebylo v jeho dobách výjimečné) zmiňuje vliv prostředí, resp. atmosférických podmínek, jež panují v místě, kde žijeme – dochází tak až k dnes úsměvným závěrům, že kupříkladu Athéňané jsou chytrí díky tomu, že dýchají řidší vzduch, zatímco Thébané jsou kvůli

<sup>197</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 193.

<sup>198</sup> Plútarchos, *SR*, cp. 27 p. 1046f = *SVF* III, 243.

<sup>199</sup> Brennan, T., *The Stoic Life*, Oxford 2005, str. 265.

tamnímu hustšímu vzduchu tuční a silní.<sup>200</sup> Zde se v určité míře opět projevuje vliv stoického principu *sympatheia*, jenž značí propojení všeho živého i neživého řadou vzájemných vztahů a příčin, které ovlivňují i každého člověka.

Neznamená to však, že bychom nejednali jako autonomní bytosti – výše zmíněné a mnohé další příčiny sice pomáhají utvářet náš charakter, ale nejsou jeho determinantami v tom smyslu, že by veškeré naše jednání předurčovaly. Jak říká M. Graverová, každý máme své charakteristické, jedinečné *pneuma* (nebo také vlastní *logos*, jak tvrdí A. Long) jakožto soubor individuálních vlastností a zkušeností, které se uplatňují při našem jednání. Jakožto racionální bytosti jsme pak schopni přehodnocovat své názory a napravovat své chyby, ať už tak činíme či nikoli.<sup>201</sup> Odlišné podoby *pneumatu* (resp. rozdílné stupně jeho napětí) způsobují i odlišnosti mezi jednotlivými lidmi, kteří tak nejsou od počátku čistě dobří nebo špatní, ale osvědčují svůj charakter postojem k jednotlivým představám a svými skutky. Jednáme tedy sice v souladu se svou povahou, pokud však jde o determinaci, pak spíše přinejmenším „dočasnou“, neboť naše povaha se může v průběhu času změnit.

### 3.5 Svoboda a odpovědnost

V následující části práce se budu zabývat dvěma důležitými pojmy vztahujícími se rovněž k tématu stoického pojetí osudu. Pojem svobody má u stoiků do značné míry souvislost s již naznačeným dělením lidstva na mudrce a pošetilce, ačkoliv stoikové sami pravděpodobně takové striktní dvoupólové rozlišování vždy neuplatňovali, jak bylo naznačeno v předchozí kapitole. Pojem odpovědnosti je pak jedním ze základních prvků stoického pojetí autonomního rozhodování a jednání každého člověka ve světě, kde je vše úzce propojeno kauzálními vztahy.

---

<sup>200</sup> Graver, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007, str. 170.

<sup>201</sup> *ibid.*, str. 171.

### 3.5.1 Svoboda moudrého člověka

Hned na úvod je třeba připomenout, že ve starém Řecku byly pojmy jako „svoboda“ a „vůle“ vnímány v poněkud odlišném duchu než dnes.<sup>202</sup> S. Bobzienová také upozorňuje na skutečnost, že v dobách hellénistické filosofie nebyl oproti dnešku znám jednotný výraz zastřešující různé konotace pojmu svoboda (jako například svoboda volby, osvobození od vnějších překážek či politická svoboda).<sup>203</sup> Ve spojení se stoickou filosofií je pak pro pojem svobody užíván výraz *eleutheriá*,<sup>204</sup> přičemž svobodu v tomto pojetí nelze chápat v dnešním smyslu jako možnost dělat kdykoli, co se nám zlíbí. Z pramenů se dozvídáme, že je to především ctnost, která činí člověka svobodným – ctnostný člověk nemůže jednat proti vlastní vůli a nedobrovolně. „*Jeho duše je totiž pevná, nepoddajná a správný rozum ji posiluje pevnými zásadami.*“<sup>205</sup> Přitom pokud se o někom dá říci, že je zcela ctnostný, je to právě mudrc, a také z toho důvodu se v rámci stoické filosofie hovoří o svobodě především ve spojení s tímto ideálem.

V literatuře lze de facto rozlišit dva hlavní přístupy k této problematice. Dle prvního z nich spočívá svoboda mudrce v poklidném následování osudu, resp. v bezproblémovém přijímání všeho, co nám osud, potažmo moudrý *logos*, přináší. Nabytí ctnosti je totiž mimo jiné spojeno s tím, že dokážeme nahlédnout sebe sama jako součást celku a řádu, který ve světě panuje: „*V tom spočívá též ctnost blaženého člověka a krásné plynutí života, když se všechno děje v krásném souladu mezi duchem každého jednotlivce a vůlí toho, jenž spravuje celý svět.*“<sup>206</sup> Pro stoického mudrce je tedy přitakání osudu způsob, jímž se lze ztotožnit s božskou vůlí a účastnit se tak na božské blaženosti, neboť ctnost v člověku a v bohu je pro stoiky jedna a táž.<sup>207</sup> Podle V. Mikeše však ani přitakání osudu neznamená možnost svobodně se rozhodnout pro či proti a není tedy projevem mudrcovy „svobody“.<sup>208</sup> Takto pojaté svobodné jednání tedy spočívá ve skutečnosti, že dobrovolně činíme to, co po nás osud „chce“. Necháváme se jím vést

<sup>202</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 192.

<sup>203</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 344.

<sup>204</sup> *ibid.*, str. 339.

<sup>205</sup> Filón Alexandrijský, *Peri tu panta spúdaion ...*, Vol. II p. 45 Mang. = SVF I, 218.

<sup>206</sup> *DL*, VII 88.

<sup>207</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, Praha 2007, str. 149.

(nikoli vláčet), jelikož náš vlastní rozum shledá, že jde o jedinou možnou cestu a přesvědčí nás, že to, co nám osud přichystá, chceme i my sami – člověk tak „nalézá sám sebe a stává se dokonalým, jedině když sám sebe svým způsobem ztrácí“.<sup>209</sup>

Jelikož je tedy spjatost mudrce s osudem vyšší než u ostatních lidí, dokáže zachovat větší bohorovnost v rozličných životních situacích, na něž je lépe připraven; také proto přistupuje ke všem svým záměrům s výhradou „pokud se nepřihodí nic, co mi tom zabrání“.<sup>210</sup> J. Rist pak připomíná, že mudrc určitou svobodu volby přece jen má, neboť otevírá-li se před ním několik stejně dobrých možností, může si svobodně zvolit kteroukoli z nich.<sup>211</sup> Výše uvedené pojetí svobody ovšem vede dle mého názoru spíše k popření než podpoření obrazu člověka jako jedinečné racionální bytosti, neboť se tak z lidí stávají roboti uvádějící své autonomní myšlení do souladu s prozřetelností, která jej ovládá. Pak je otázkou, proč by vlastně měl být člověk obdařen rozumem a schopností posuzovat věrohodnost představ, která se realizuje v tom, že jim (ne)přítakáváme. Vyvolává to spíše myšlenku, že člověk v podstatě ztrácí svou svobodu teprve tehdy, stane-li se mudrcem.

Druhý přístup nahlíží na celou problematiku optikou stoické nauky o vášních, které je věnována podkapitola v první části práce. Například dle S. Bobzienové nemá stoické pojetí svobody nic společného s pojetím osudu ani s tím, co je v naší moci, tedy s přítakáním. Svoboda mudrce spočívá především v tom, že je na rozdíl od většiny ostatních lidí osvobozen od nežádoucích vášní.<sup>212</sup> Jelikož jsou pošetilí lidé v područí vlastních iracionálních hnutí myslí, jejich rozum je zatemněn a nemohou tudíž jednat svobodně: „Jen mudrc je svobodný, zatímco špatní lidé jsou otroky. Podle stoiků totiž svoboda spočívá v možnosti jednat samostatně, zatímco otroctví je zbavení možnosti jednat samostatně.“<sup>213</sup> Lidská svoboda proto, jak tvrdí A. Long, nespočívá u stoiků v možnosti jednat zde a v tomto čase jinak, nýbrž v tom, že můžeme jednat uváženě.<sup>214</sup>

---

<sup>208</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání: pojem přítakání*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 27.

<sup>209</sup> Mikeš, V., *Stoická teorie jednání: pojem ctnosti ...* in: *Filosofický časopis*, 4, 2010, str. 586.

<sup>210</sup> Seneca, *De ben.*, IV 34 = *SVF* III, 565.

<sup>211</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 29.

<sup>212</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 339.

<sup>213</sup> *DL*, VII 121 = *SVF* III, 355.

<sup>214</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 207.

Toto pojetí svobody, pokud jde o její spojení s moudrým člověkem, je sice mému názoru bližší, pravdou však je, že se oba přístupy vlastně do jisté míry prolínají. Osvobození od vášní totiž znamená možnost jednat rozumně a racionální jednání je v souladu s řádem přírody nastoleným *logem*, s jehož vůlí bývá osud ztotožňován.

### 3.5.2 Přitakání božím záměrům

Zmíněné vnímání svobody jako dobrovolného poddání se osudu s sebou nese několik problematických aspektů, jež se pokusím v této podkapitole nastínit. Především jde o stoické přesvědčení o dobrotivosti božích záměrů, ať se v našem světě odehraje sebevětší katastrofa. Bůh neboli *logos* proniká přírodou a všemi jsoucný, vše moudře řídí a ze své podstaty je dobrotivý, nemůže utrpět křivdu ani žádnou způsobit. Pak se lze ovšem oprávněně ptát, jak je možné, že ve světě, kde bylo vše stvořeno lidem k užitku, se nalézá tolik zla v podobě nemocí, nebezpečných přírodních živlů, ale i pokřivených lidských charakterů. Nebo také jak může být dobré „svobodné“ následování osudu, jestliže nám osud v životě přináší i mnoho nepříjemných událostí, které nelze při nejlepší vůli považovat za dobré.

Stoická odpověď na tuto otázku má několik rovin. Především nebylo nikdy v plánu prozřetelnosti působit lidem utrpení. Kleanthés například ve svém zmiňovaném hymnu popírá, že by špatné lidské skutky byly součástí božího plánu.<sup>215</sup> Avšak, jak říká Chrysippos, když příroda plodila mnohé užitečné a dobré věci, zrodily se vlivem určitých nevyhnutelných následků také věci související, často protikladné, které umožňují ohrozit trvalost jejího díla. „*A tak', říká, když příroda tvořila lidské tělo, jemný rozum, sama užitečnost díla si vyžádala, aby hlavu složila z velmi jemných a droboučkových kostiček. Ale k této nanejvýš užitečné věci se zvnějšku připojila jiná věc – že se hlava stala slabě chráněnou a zranitelnou i nepatrnými údery a zásahy.*“<sup>216</sup> Tak vznikly spolu se zdravím i choroby a útrapy a s ctností neřesti. Tímto zdůvodněním jako by stoikové tvrdili, že bůh nemá určité věci v běhu světa plně pod kontrolou, ale občas se do jeho díla přimísí jakási

<sup>215</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 179.

<sup>216</sup> Gellius, N. A., VII 1, 7 = *SVF* II, 1170.

nevyzpytatelná náhoda.<sup>217</sup> V každém případě je dle Chrysippa nesprávné hovořit o bohu jako o příčině hanebných věcí – bylo by to totéž jako tvrdit, že zákon je příčinou protizákonného jednání.<sup>218</sup>

Stoikové však vidí i pozitivní stránku věcí, jež jsou protikladem dobra. Jejich existence totiž slouží k tomu, abychom si uvědomili skutečnou hodnotu dobrých věcí. Zlo a dobro jsou svázány jako protiklady, jež se navzájem podpírají a jeden bez druhého nemůže být. Jak jinak bychom si mohli uvědomit, co je náplní pojmů jako spravedlnost, statečnost či pravda, kdybychom neměli možnost setkat se též s nespravedlností, zbabělostí a lží? Zlo tedy slouží k tomu, abychom díky němu rozpoznali dobro.<sup>219</sup> Takovýto přístup vyjadřuje například Seneca ve svém spisu *O prozřetelnosti*, v němž zmiňuje slova kynika Démétria, dle nějž není většího nešťastníka než člověka, který dosud nemusel čelit nepřízni osudu, neboť takový člověk neměl zatím možnost prokázat svůj smysl pro ctnost. Pokud by nám ostatně neustále přála štěstěna, byli bychom nezkušení a tudíž neschopní poradit si ve složitých situacích.<sup>220</sup>

Je zde však ještě jeden náhled na působnost zla ve světě. Již v úvodní kapitole bylo zmíněno, že *logos* řídí svět svou prozřetelností (ačkoliv především dle Chrysippa, jak je uvedeno výše, to zřejmě neplatí ve všech případech). V souladu s tím bůh sice trestá zlé skutky, někdy však jeho trest dopadne i na lidi dobré, a to podle určitého záměru, který je ovšem v souladu s řízením světa.<sup>221</sup> Běh světa je určen božským zákonem, který nadřazuje blahu jedince blahu celku. Proto se někdy přihodí událost, která je sice pro jednotlivce tragédií, ale má přirozené opodstatnění z pohledu světa jako celku. Člověk tak může zpochybňovat dobrotivost boha, který dokáže připustit takové zlo, je to ovšem dáno tím, že jeho pohled je v tomto směru omezený, protože nedokáže nahlédnout všechny boží záměry. Mudrc o dokonalosti boha (resp. přírody) naopak nepochybuje a všem událostem jde statečně vstříc - proto také bez výhrad následuje vše, co mu osud přináší: „*A tak přijímej každou příhodu, byť se ti zdála sebekrutější, rád, poněvadž vede k onomu cíli – k zdraví vesmíru a dále k blahu a k zdárnému působení*

<sup>217</sup> Plútarchos, *SR*, cp. 37 p. 1051b = *SVF* II, 1178.

<sup>218</sup> Plútarchos, *SR*, cp. 33 p. 1049e = *SVF* II, 1125.

<sup>219</sup> Gellius, *N. A.*, VII 1 = *SVF* II, 1169.

<sup>220</sup> Sellars, J., *Stoicism*, Durham 2006, str. 102.



*samého boha. Jistě by bůh neuděloval jednotlivci tu neb onu příhodu, kdyby zároveň nebyla ‚příhodná‘ celku; neboť ani žádná obyčejná bytost nezpůsobuje nic nepříhodného té bytosti, které vládne.*<sup>222</sup>

Je patrné, že stoický pohled na účel zla ve světě v sobě obsahuje určitý rozpor. Na jednu stranu bůh není původcem zla (ačkoliv mu svou „nepozorností“ v určitých situacích umožňuje, aby se projevilo), na druhou stranu je zlo jakoby součástí jeho plánů, ovšem pak se ve skutečnosti jedná pouze o domnělé zlo, protože boží záměry jsou vždy dobré. Pravdou je, že stoický postoj je do značné míry též reakcí na nesnadnou dobu, kdy často nezbývalo než utěšovat se tím, že svět je řízen prozřetelně a cílevědomě, což se dle mého názoru nápadně odráží hlavně v dílech představitelů nové Stoy. Lze však pochopit názor A. Longa, dle něhož je příliš optimistický postoj vůči dění ve světě jedním z nejhůře obhajitelných rysů stoicismu.<sup>223</sup>

V této souvislosti bych rád zmínil ještě jeden paradox, který se do určité míry váže i k otázce předurčenosti charakteru. Výše již bylo zmíněno, že špatné věci jsou rovněž dílem osudu, protože slouží jako měřítko k rozpoznání dobra a zla. Z tohoto pohledu by tedy i lidé s mravně závadným charakterem byli pouhými výplody osudu sloužícími jako odstrašující příklady amorálního jednání (ačkoliv je otázkou, koho by vlastně měli odstrašovat, jestliže lidí s více či méně pokřiveným charakterem by měla být naprostá většina): „*Je totiž osudem a možno říci přirozeným důsledkem, že zlí lidé nejsou bez hříchu a chyb.*“<sup>224</sup> Jak přitom vyplývá z předchozí kapitoly, i pošetilý člověk má možnost, ne-li přímo povinnost usilovat o nabytí ctnosti, či alespoň o částečné zdokonalení svých mravních vlastností. Pokud by však byl jeho charakter do nejmenších detailů předurčen osudem, pak by jeho úsilí o nápravu vlastního charakteru mohlo být interpretováno jako boj proti vlastní přirozenosti (či dokonalé příčině) neboli vzepření se svému osudu. Tím by se přitom mohl stát v očích stoiků dvojnásob špatným, neboť by se snažil překazit záměry moudrého *logu*, dle nichž měl sloužit jako vyvažující protiklad ctnostného jednání. Mravní zlo přitom dle stoiků na druhou stranu není přirozenou a

---

<sup>221</sup> Plútarchos, *SR*, cp. 35 p. 1050e = *SVF* II, 1176.

<sup>222</sup> Marcus Aurelius, *Med.*, V, 8.

<sup>223</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 210.

<sup>224</sup> Gellius, *N. A.*, VII 2 = *SVF* II, 1000.

neoddělitelnou součástí naší povahy<sup>225</sup> (takový názor měl vyslovit teprve Poseidónios),<sup>226</sup> lidská morální selhání jsou spíše důsledkem omylu a nedostatku zkušeností či znalostí.

Tento možný paradox tak spíše hovoří proti představě jednou provždy daného a neměnného charakteru přiděleného osudem. Teprve v tomto kontextu a při vědomí stoického pojetí života jako v podstatě nikdy nekončící snahy o dosažení určité vyšší mravní vyspělosti a dokonalosti lze částečně pochopit M. Reesorovou, která měla stoika označit jako člověka bojujícího s osudem,<sup>227</sup> pokud bychom to brali tak, že osud klade člověku usilujícímu o ctnost do cesty překážky, jež je třeba zdolávat.

### 3.5.3 Autonomie jednání a odpovědnost

Pojem svobody ve stoické filosofii je tedy v literatuře většinou vykládán z hlediska moudrého člověka. Je ovšem třeba mít vždy na paměti, že mudrc je pouze ideální postavou vytyčující směr, kterým se máme při svém jednání ubírat, což, jak již bylo zmíněno, připouštěli sami stoikové. Stoickým záměrem také pravděpodobně nebylo vytvořit jakousi „pověst“ o mudrci zcela izolovanou od vnějšího světa, ale propracovaný filosofický systém s významným etickým nábojem. V určitých aspektech spojených se stoickým pojetím osudu se však z mudrce stává pouhý blažený a nezúčastněný pozorovatel chodu událostí, žijící v tomto světě a přece mimo něj (ačkoliv například co se společenského života týče by mělo jít o osobu nadmíru angažovanou).<sup>228</sup> Namísto jednání mudrce je tedy spíše vhodné hodnotit naše více či méně nedokonalé jednání, jež se v některých světlých momentech dokáže dokonalosti alespoň přiblížit. Pokud přitom mají v této souvislosti mudrc a ostatní lidé něco společného, je to odpovědnost za vlastní činy.

S. Bobzienová podotýká, že stoická svoboda je spíše vnitřní psychologickou svobodou – souvisí se stavem mysli jednajícího, resp. s tím, jaké zastává postoje, zda je ovlivňován vášněmi či nikoli. Z tohoto pohledu jsou tedy svobodní pouze mudrci, ale také oni, stejně jako „nemoudří“ lidé, jsou odpovědní za své činy, které závisejí na nich

<sup>225</sup> Graver, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007, str. 163.

<sup>226</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 224.

<sup>227</sup> *ibid.*, str. 137.

<sup>228</sup> *DL*, VII 122.

samotných.<sup>229</sup> Jak již bylo uvedeno, stoikové kladou naši odpovědnost do vztahu převážně s tím, jakým představám udělujeme či odpíráme souhlas, tedy s přitakáním. Že je něco „v naší moci“ zde přitom neznamená, že máme možnost kdykoli jednat dobře nebo špatně zcela nezávisle na svém charakteru, ale spíše že jsme odpovědní za své jednání v té které konkrétní situaci.<sup>230</sup> Chrysippos také hájí morální odpovědnost tvrzením, že odlišní lidé by ve stejné situaci mohli udělat něco zcela jiného, neboli že existuje široké spektrum možného lidského jednání; netvrdí však (resp. nezabývá se možnostmi), že by tatáž osoba mohla za stejných podmínek jednat jinak.<sup>231</sup> Morální odpovědnost je tedy založena na tom, jaké jsou naše mravní dispozice tady a teď, v tom kterém konkrétním okamžiku – jejich budoucí změna však není vyloučena.

Bylo by pochybné považovat člověka za pouhou nutnou podmínku pro vyplnění božích záměrů, což stoikům podsouvali jejich kritici. Člověk je účasten na božím rozumu (naše duše je útržkem božského *logu*), je partnerem bohů a svéprávnou racionální bytostí. Sice je naší povinností jednat v souladu s božským rozumem, zároveň jsme však do značné míry autonomními bytostmi (pozdější zdroje zachycující stoickou nauku opomíjejí dle A. Longa význam individuálního *logu* a zdůrazňují především determinovanost všech kosmických dějů spojených do řady příčin a následků).<sup>232</sup> Stoický postoj k osudu tedy nepředstavuje slepou odevzdanost, ač by se to tak mohlo jevit vzhledem k definici „svobody“ mudrce. Jakožto racionální bytosti máme totiž za úkol zdokonalovat a rozvíjet své rozumové schopnosti.

Počáteční konstituenty našeho charakteru, jak již bylo uvedeno, sice na nás samotných nezávisejí, avšak intelektuální zdroje pocházející z přírody nám dávají příležitost zformovat svoji osobnost – procvičováním svých rozumových schopností se můžeme zbavit případných špatných návyků.<sup>233</sup> (Stoikové však bohužel údajně nestanovili žádná minimální vzdělanostní kritéria pro pěstování rozumu, čímž by se jejich

---

<sup>229</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 341.

<sup>230</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 185.

<sup>231</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 271.

<sup>232</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 179.

<sup>233</sup> Graver, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007, str. 151.

teorie stala o něco soudržnější.)<sup>234</sup> Fakt, že naše jednání vychází z našeho rozhodování zapříčiněného naším vlastním a jedinečným charakterem, je tedy brán jako důkaz morální odpovědnosti.

Stoická teorie týkající se osudu a jednání je samozřejmě v mnoha ohledech nedokonalá, přesto je však pro mne obtížné ztotožnit se s příliš jednoznačným názorem T. Brennana, dle kterého je jednoduše osudem předurčeno vše až do těch nejmenších detailů, přičemž „*není rozdíl mezi vnějším světem a vnitřním světem lidské mysli*“.<sup>235</sup> Také proto například tvrdí, že *pneuma*, které by mělo být charakteristické pro každého člověka jakožto prvek umožňující jeho autonomii vůči vnějším událostem, je pouze jiné jméno pro osud.<sup>236</sup> (Vychází přitom spíše z Epiktéta než z názorů starších stoiků, přičemž dodává, že se tématem osudu u stoiků příliš nezabýval a k napsání příslušné kapitoly jej inspirovala teprve obsáhlá práce S. Bobzienové, s níž v mnoha ohledech nesouhlasí.) Například A. Kalaš oproti tomu připomíná návaznost stoické etiky na některé ze Sókratových myšlenek, především pokud jde o propojení oblastí správného poznání, rozhodování a jednání, čímž dle autora stoiky podnítil k vybudování „*skutečně velkolepého a do nejmenších detailů teoreticky propracovaného systému svobodného racionálního rozhodování a jednání*“.<sup>237</sup>

Pokud by se dobří a špatní lidé rozlišovali pouze na základě ochoty následovat osud, pak by vůbec nebylo třeba hodnotit jejich skutky, jelikož i mravně nejpokleslejší čin by bylo možné omluvit tím, že ten, kdo jej vykonal, pouze vyplnil vůli osudu. Názor stoiků je však v tomto ohledu zcela nekompromisní a koresponduje s jejich pojetím mravní odpovědnosti: „*Proto též říkají, že lidé nemají snášet a poslouchat lidi zločinné, zbabělé, škodící a nestoudné, kteří, když upadnou do viny a zločinnosti, uchylují se k nevyhnutelnosti osudu jako do nějakého posvátného azylu, pravíc, že těžké přečiny, jichž se dopustili, je třeba připsat na vrub nikoli jejich nerozvážnosti, ale osudu*“.<sup>238</sup> Tomuto přístupu odpovídá také příhoda zmiňovaná Diogenem Laertiem, kdy Zénón

<sup>234</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 193.

<sup>235</sup> Brennan, T., *The Stoic Life*, Oxford 2005, str. 240.

<sup>236</sup> *ibid.*, str. 235.

<sup>237</sup> Kalaš, A., *Teoretické rozvinutie Sokratovho etického racionalizmu ...*, 2007, str. 209.

<sup>238</sup> Gellius, N. A., VII 2 = *SVF* II, 1000.

mrskal otroka kvůli krádeži, a když se tento hájil slovy, že mu bylo souzeno krást, Zénón trefně odvětil: „*Ale těž být zmrskán.*“<sup>239</sup>

Stoický postoj je tedy takový, že jsme v každém případě odpovědni za vlastní činy, ať je náš charakter zapříčiněn čímkoli. Měli jsme ovšem a koneckonců stále máme možnost provést důležité změny v našem chování a nastoupit správnou cestu (viz kapitola o formování a možné, byť dílčí, přeměně charakteru). Jak říká M. Graverová, tvrdá práce, která stojí za „vytvořením“ Sókrata, je rovněž do značné míry produktem jeho vlastního úsilí.<sup>240</sup> Stoikové tedy u „běžných smrtelníků“ nehovoří v souvislosti s osudem přímo o svobodě vztahující se k jednání, ta je však do značné míry zastoupena autonomií našeho rozumu spojenou s odpovědností.

### 3.6 Svoboda a osud u pozdějších stoiků

V závěru práce se pokusím alespoň nastínit dílčí odlišnosti ve vnímání osudu, které se vyskytly u pokračovatelů nejstarších stoiků. K žádným skutečně zásadním změnám sice v tomto ohledu fakticky nedošlo, nicméně v některých případech nastal určitý posun v interpretaci starších stoických stanovisek. Tak došlo k tomu, že názory, které se někdy pokládají za obecně stoické, ve skutečnosti mohou příslušet pouze určitému autorovi zejména z období nové Stoy. Také proto někteří autoři sekundární literatury míní, že názory raných stoiků, kteří se oproti svým následovníkům mimo jiné zabývali v mnohem větší míře logikou a fyzikou, by neměly být posuzovány podle děl Seneky či Marka Aurelia.<sup>241</sup>

Tuto zásadu zastává zřejmě například S. Bobzienová, dle jejíhož názoru se v případě hojně citované a rovněž výše zmíněné alegorie, v níž je osud přirovnán k vozu s přivázaným psem, který jej musí chtě nechtě následovat, ve skutečnosti nejedná o vykreslení raně stoického (tedy zejména Chrysippova) pohledu na problematiku osudu. Domnívá se, že Hippolytos, který je autorem tohoto přirovnání a jenž žil ve 3. století, čerpal spíše z Epiktéta, resp. z jeho interpretace Kleanthova hymnu, popřípadě

<sup>239</sup> *DL*, VII 23.

<sup>240</sup> Graver, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007, str. 171.

<sup>241</sup> Long, A., *Freedom and Determinism ...*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, str. 173.

z myšlenek jiného zástupce nové Stoy.<sup>242</sup> Sám Epiktétos ostatně ve svém díle *Rukojeť* naznačuje, že Chrysippovým spisům příliš nerozumí.<sup>243</sup>

Jistý odklon od předchůdců v některých otázkách týkajících se osudu je patrný již u představitelů střední Stoy. Panaitios kupříkladu oproti starším stoikům odmítal vedle tezí o věčném sledu požárů a znovuzrození světa také věrohodnost předpovědí astrologů a věštění.<sup>244</sup> Měl mimo jiné tvrdit, že jsou hvězdy od země příliš daleko, než aby mohly potvrzovat kauzální vztah mezi pohyby nebeských těles a lidskými záležitostmi. V jeho názorech je tak nastíněn možný posun směrem k rozvolnění kauzálního spojení všech událostí.<sup>245</sup> Poseidónios pak sice zastával stanovisko, že se vše děje osudově, oproti Chrysippovi však zřejmě nepovažoval osud za jedinou aktivní sílu ztotožněnou s bohem, nýbrž jej umístil ve své triádě (platónská inspirace je patrná i u jeho dělení duše na tři části) na třetí pozici za bohem a přírodou.<sup>246</sup>

V rámci nové Stoy pak lze rozpoznat určité úpravy týkající se zejména pojetí svobody či přitakání. Zatímco starší stoikové definují svobodu převážně ve spojení s postavou mudrce (ať jako následování osudu či osvobození od vášní), jehož veškeré jednání má být de facto svobodné, dle Seneky je jediným skutečně svobodným činem na tomto světě dobrovolný odchod ze života.<sup>247</sup> „*Děkujeme bohu za to, že nikoho nelze násilím držet při životě; nutnosti, která na nás doléhá, se můžeme zbavit.*“<sup>248</sup> Samotné téma sebevraždy však ve skutečnosti nikdy nebylo středobodem stoické etické teorie, natož ve spojení s problematikou svobodné vůle. Sebevražda byla staršími stoiky považována za přípustnou pouze za určitých jasně definovaných podmínek, například v případě obětování života za přátele či strádání při dlouhotrvajících a nesnesitelných bolestech.<sup>249</sup> Seneca měl také upustit od oddělení osudu a nutnosti zastávaného Chrysippem, jak lze usoudit z jeho definice osudu jako „nutnosti věcí“.<sup>250</sup> To by ostatně

<sup>242</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 357.

<sup>243</sup> Epiktétos, *Ench.*, 49.

<sup>244</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 187.

<sup>245</sup> Long, A., *Hellénistická filosofie*, Praha 2003, str. 258.

<sup>246</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 323.

<sup>247</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 140.

<sup>248</sup> Seneca, *Ep.*, 12, 10.

<sup>249</sup> *DL*, VII 130 = *SVF* III, 757.

<sup>250</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 136.

korespondovalo s nabádáním k vydání se do rukou všemocného a moudrého osudu, tedy boha – *logu*, spíše než k vlastní aktivitě, což je patrné zvláště v některých myšlenkách představitelů nové Stoy.

Rozpoznat lze také určité odlišnosti v pojetí toho, co je v naší moci, u starších stoiků a Epiktéta. Zatímco raní stoikové vnímali tento koncept jako kritérium pro odpovědnost a hodnocení jednání nezávislé na čase, Epiktétos jej vztahuje převážně k budoucnosti a našim možnostem dosažení blaženosti. Dle jeho mínění přitom existuje pouze minimum věcí, jež závisejí skutečně na nás, protože se vždy může objevit vnější překážka, jež nám v našem jednání zabrání (ani prostá chůze tak nemusí záviset zcela na naší vůli).<sup>251</sup> S. Bobzienová také upozorňuje, že u starších stoiků je otázka toho, co je v naší moci, spíše záležitostí fyziky, resp. psychologie, zatímco u Epiktéta je již plně začleněna do etiky s tím, že je součástí plánu, jak prožít spokojený a poklidný život.<sup>252</sup>

Epiktétos pak měl jako jeden z prvních stoiků určitým způsobem propojit koncept toho, co je v naší moci, s pojmem svobody – abychom mohli být svobodní, musíme si být vědomi toho, které věci závisejí na nás, a tomuto poznání podřídít i svá přání a celkovou životní cestu. Teprve tehdy, pokud si uvědomujeme hranice svých možností a nesnažíme se je za každou cenu překročit, jsme tedy opravdu svobodní.<sup>253</sup> (Což ovšem opět trochu připomíná vědění mudrce, který se při vědomí skutečné hodnoty věcí nedává strhnout vášněmi a i díky tomu je svobodný.)

V souvislosti se stoickým pojetím osudu a problémy, kterým ve spojení s ním museli stoikové čelit, se objevují také názory, že stoikové se ve snaze prokázat, že nauka o osudu nemá žádné významné dopady na stanoviska stoické etiky, sami snažili působení osudu spíše relativizovat, resp. nepřikládali této otázce přílišný význam.<sup>254</sup> Zde se možná odráží Chrysippova definice osudu jako řetězce především *prokatartických* příčin, jež samy o sobě nemohou determinovat příčiny hlavní, kterou je v případě člověka jeho charakter. Dle mého názoru ovšem Chrysippos jakožto nejvýznamnější obhájce stoického přístupu téma osudu nijak nerelativizuje (i když jeho údajná vyjádření o bohu,

<sup>251</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 333.

<sup>252</sup> *ibid.*, str. 338.

<sup>253</sup> Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001, str. 341.

<sup>254</sup> Brennan, T., *The Stoic Life*, Oxford 2005, str. 288.

který neví vše,<sup>255</sup> by tomu mohla nasvědčovat), spíše se snaží trpělivě obhajovat smysl a autonomii lidského jednání v kauzálně provázaném systému.

Možná se stoikové mohli, jak to naznačovala S. Bobzienová, pokusit odkázat na fakt, že problematiku osudu pokládají spíše za součást své „fyziky“, tedy filosofie přírody, a že tedy s etikou přímo nesouvisí; to však nepovažují za příliš pravděpodobné, neboť, jak již bylo uvedeno v úvodní části práce, stoikové sice rozlišovali tři části filosofie, považovali je však zároveň všechny za velmi úzce propojené (viz připodobňování k orgánům jediného „živočicha“), ostatně jako vše v tomto světě. Nehledě k tomu stoická etika (resp. psychologie) do značné míry vychází z fyziky, neboť například naše *pneuma* reprezentující náš rozum a vlastnosti je tělesné. I přes své domnělé či skutečné nedostatky (nebo možná právě díky nim) každopádně stoický náhled na osud a svobodu jednání sehrál v následujících staletích důležitou úlohu při vývoji některých etických systémů<sup>256</sup> a rovněž při postupném rozvinutí problematiky determinismu a svobodné vůle do širší a kontextu, v jakém je chápána a jak je o ní diskutováno i v moderní době.

---

<sup>255</sup> Rist, J., *Stoická filosofie*, Praha 1998, str. 137.

<sup>256</sup> Brennan, T., *The Stoic Life*, Oxford 2005, str. 289.



## 4 ZÁVĚR

Ve své práci jsem se zabýval vedle charakteristiky nejvýznamnějších stoických etických principů především podrobným zkoumáním stoického pojetí osudu a otázkou, do jaké míry může toto pojetí kolidovat se stoickými etickými zásadami a narušovat tak stoický náhled na člověka jakožto racionální a svébytnou bytost, jejíž prvořadou úlohou je žít v souladu se zásadami rozumu a spět ke ctnosti. Toto vnímání člověka by totiž mohlo být do značné míry degradováno, pokud by veškeré dění ve světě bylo přísně determinováno a řízeno vševědoucím osudem, resp. *logem*, na základě čehož by bylo rovněž pochybné činit kohokoli odpovědným za jeho jednání a hodnotit morální rozměr lidských skutků. V rámci této problematiky je obtížné zaujímat zcela jednoznačná stanoviska, neboť posouzení znesnadňuje již zmíněná neúplnost primárních pramenů a také rozdílné interpretace stoických postojů v dílech, která se zabývají jejich výkladem. Ve většině pramenů je však patrná snaha převážně představitelů starší Stoy (zejména Chrysippa), kteří se museli zřejmě nejhloběji zabývat otázkou vztahu osudu a lidských činů, o zachování určité autonomie lidského rozhodování a jednání v rámci stoického filosofického systému. Na základě předkládaných poznatků, jež jsem získal studiem primárních pramenů i sekundární odborné literatury, se kloním k závěru, že stoické pojetí osudu navzdory určitým problémům nemá významný negativní dopad na stoické etické principy.

Ve své práci dokládám, že oproti pasivnímu vnímání osudu, které měli stoikové dle svých oponentů zastávat a dle něhož je chování člověka do nejmenších detailů řízeno osudem, zastává především Chrysippos „aktivní“ pojetí osudu, které sice hovoří o kauzální provázanosti všech událostí a jevů, nepracuje však přímo s jejich předurčeností, ale spíše s příčinnou souvislostí. Upozorňuji také na fakt, že Chrysippos definuje osud jako řetězec příčin a následků, který je utvářen především *prokatartickými* nebo také pomocnými příčinami. Ty představují události či jevy, na něž určitým způsobem reagujeme (přítakáváme jim či nikoli), nemají však samy o sobě dostatečnou moc přimět nás k určitému jednání. Na našem rozhodování a jednání pak může do značné míry záviset, jakým směrem se budou události, jejichž jsme aktéry, dále vyvíjet, resp. jakou podobu bude mít řetězec dalších příčin a následků po našem „vstupu“.

Člověk je tedy sice nedílnou součástí kauzálního řetězce charakterizujícího chod světa, zároveň však v jeho rámci vystupuje jako aktivní činitel, bez jehož přispění se určité děje nemohou odehrát. S tímto pohledem koresponduje, jak v práci dokládám, také Chrysippova teze o tom, že o nevyhnutelnosti lze hovořit pouze ve spojení s již uplynulými událostmi, které již nemohou být změněny, avšak podoba budoucích dějů zůstává stále do určité míry otevřená.

Zabýval jsem se také související otázkou předurčenosti veškerého lidského jednání na základě determinace charakteru, v níž se problematika osudu zřejmě nejtěsněji dotýká stoických etických principů. S touto determinací dle mých zjištění do značné míry polemizují určité významné zásady samotné stoické etiky. Stoikové kladou důraz na vývoj osobnosti a vnitřní i vnější faktory, jež se podílejí na jejím formování, včetně výchovy či dědičnosti. Dle názoru stoiků je také možná přinejmenším dílčí přeměna osobnostních charakteristik v průběhu lidského života, což se odráží v tezích o nabytí či ztrátě ctnosti. Lze tedy hovořit o tom, že lidská osobnost je do určité míry determinována jednotlivcem neovlivnitelnými faktory, na druhou stranu nelze říci, že by byl člověku osudem přidělen jednou provždy daný a zcela neměnný charakter, z čehož by pramenilo automatické šablonovité jednání v každé situaci. Jedinečnost lidské osobnosti pak stoikové vtělili do konceptu „toho, co je v naší moci“ spjatého s přitakáním, tedy naším postojem a reakcemi vůči vnějším vjemům a událostem, z něž vyvozovali také odpovědnost jednotlivce za jeho skutky.

Pojem mravní odpovědnosti je přitom jedním z klíčových pojmů, jimiž stoikové obhajují své pojetí autonomie lidského jednání. Především starší stoikové ve spojitosti s osudem a lidským jednáním neužívají pojem svobody, protože ten se ve skutečnosti váže spíše k určitým duševním stavům ideálu mudrce. Pravděpodobně tak nemá přímou souvislost s problematikou osudu a svobody jednání, ačkoli jej některé výklady spojují s pasivním následováním osudu moudrým člověkem (což je v tomto ohledu jeden z diskutabilnějších aspektů stoické filosofie). Namísto svobody zdůrazňují stoikové odpovědnost každého dospělého člověka za jeho činy. Dalo by se tedy říci, že člověk je v očích stoiků určitým způsobem svobodný právě skrze vlastní mravní odpovědnost, která je znakem toho, že jde o autonomní a svébytnou bytost jednající na základě vlastního uvážení.

## 5 SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL

### AËTIOS

*Plac.* *Placita* (Názory filosofů)

### ALEXANDROS Z AFRODISIADY

*De mixt.* *De mixtione* (O míšení)  
*In Top.* *In Aristotelis Topica commentaria*  
 (Komentář k Aristotelovým *Topikám*)

### AURELIUS, MARCUS A. ANTONINUS

*Med.* *Meditationes* (Hovory k sobě)

### CICERO

*Acad. pr.* *Academica priora* (První akademika)  
*De div.* *De divinatione* (O věštění = Předtuchy a výstrahy)  
*De fin.* *De finibus bonorum et malorum*  
 (O nejvyšším dobru a zlu)  
*De leg.* *De legibus* (O zákonech)  
*De nat. deorum* *De natura deorum* (O přirozenosti bohů)  
*De rep.* *De re publica* (O státě)  
*Tusc. disp.* *Tusculanae disputationes* (Tuskulské hovory)

### DIOGENÉS LAERTIOS

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

### EPIFANIOS

*Adv. haer.* *Adversus haereses* (Proti herezím)

### EPIKTÉTOS

*Ench.* *Enchiridion* (Rukojeť)

### EUSEBIOS

*P. E.* *Praeparatio evangelica* (Evangelijní průprava)

### GELLIUS

*N. A.* *Noctes Atticae* (Atické noci)

### HIPPOLYTOS

*Phil.* *Philosophumena* (= *Adversus haereses I*)  
 (Názory filosofů = Proti herezím I)

### CHALCIDIUS

- In Tim.* *In Platonis Timaeum* (K Platónovu *Timaiovi*)
- Strom.* KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ  
*Stromateis* (Koberce)
- Div. instit.* LACTANTIUS  
*Divinae institutiones* (Základy theologie)
- De nat. hom.* NEMESIOS  
*De natura hominis* (O přirozenosti člověka)
- CN* PLÚTARCHOS  
*De communibus notitiis contra Stoicos*  
(O obecných pojmech proti stoikům)
- SR* *De Stoicorum repugnantiiis*  
(O rozporech v učení stoiků)
- De virt. mor.* *De virtute morali* (O morální ctnosti)
- De ben.* SENECA  
*De beneficiis* (O dobrodiních)
- De clem.* *De clementia* (O shovívavosti)
- Ep.* *Ad Lucilium epistulae morales*  
(Listy Lucilioví o mravnosti)
- Adv. math.* SEXTOS EMPEIRIKOS  
*Adversus mathematicos*  
(Proti vědcům, kn. VII-XI = Proti dogmatikům)
- In Cat.* SIMPLIKIOS  
*In Aristotelis Categorias commentarium*  
(Komentář k Aristotelovým *Kategoriím*)
- Ecl.* STOBAIOS  
*Eclogae physicae et ethicae*  
(Vybrané stati z přírodní filosofie a etiky)
- Flor.* *Florilegium* (Antologie)
- De an.* TERTULLIANUS  
*De anima* (O duši)

## 6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### Primární literatura:

AURELIUS, Marcus A. Antoninus. *Hovory k sobě*. Přel. R. Kuthan. 1. vyd. ve Svobodě. Praha : Svoboda, 1969. 191 s. Antická knihovna. Sv. 1.

DIOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. A. Kolář. 1. vyd. Praha : Československá akademie věd, 1964. 492 s.

EPIKTÉTOS. *Rukojeť. Rozpravy*. Přel. R. Kuthan. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1972. 405 s. Antická knihovna. Sv. 10.

SENECA, Lucius Annaeus. *O dobrodiních*. Přel. V. Bahník. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1991. 376 s. Antická knihovna. Sv. 63. ISBN 80-205-0168-1.

SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. Přel. B. Ryba. Vyd. 2. Praha : Svoboda, 1987. 273 s. Antická knihovna. Sv. 4.

*Zlomky starých stoiků*. Podle sbírky H. von Arnima *SVF* vybral a přel. M. Okál. 1. vyd. Bratislava : Pravda, 1984. 451 s. Filozofické odkazy.

### Sekundární literatura:

ANNAS, Julia. Ethics in Stoic Philosophy. *Phronesis*, 2007, č. 1, s. 58-87. ISSN 0031-8867.

BAHNÍK, Václav, *et al.* Slovník antické kultury. Vyd. 1. Praha : Svoboda, 1974. 717 s.

BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford : Clarendon Press, 2001. 441 s. ISBN 0-19-924767-6.

BRENNAN, Tad. *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. 1<sup>st</sup> pub. Oxford : Clarendon Press, 2005. 340 s. ISBN 0-19-925626-8.

BRUGGER, Walter, *et al.* *Filosofický slovník*. Přel. L. Benyovszky aj. 1. vyd. Praha : Naše vojsko, 1994. 639 s. ISBN 80-206-0409-X.

GAHÉR, František. Stoici o ľudskej prirodzenosti. *Anthropos: časopis pre humanitné a sociálne poznanie*, 2004, č. 1, s. 73-76. ISSN 1336-5541.

GRAVER, Margaret. *Stoicism and Emotion*. Chicago : University of Chicago Press, 2007. 289 s. ISBN 978-0-226-30557-8.

INWOOD, Brad. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. 438 s. ISBN 0-521-77985-5.

JEDAN, Christoph. Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa. In *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin : De Gruyter, 2010, s. 25-44. ISBN 978-3-11-022131-2.

KALAŠ, Andrej. Stoické chápanie kauzality a teória príčin. In *Brnianske prednášky*. Brno : Masarykova univerzita, 2003, s. 107-138. ISBN 80-210-3046-1.

KALAŠ, Andrej. Teoretické rozvinutie Sokratovho etického racionalizmu u raných stoikov. In *Problém hraníc medzi filozofiou, umením a vedou I*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2007, s. 209-214. ISBN 978-80-8083-461-6.

KALAŠ, Andrej. Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemologii. *Filozofia*, 2002, č. 3, s. 163-180. ISSN 0046-385X.

KARFÍK, Filip. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2007. 248 s. Oikúmené. Sv. 123. ISBN 978-80-7298-174-8.

KARFÍK, Filip. Předpoklady stoické kosmogonie. *Reflexe*, 1998, č. 18, s. 1-29. ISSN 0862-6901.

LONG, Anthony A. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Přel. P. Kolev. Vyd. 1. Praha : OIKOYMENH, 2003. 341 s. Dějiny filosofie. Sv. 3. ISBN 80-7298-077-7.

LONG, Anthony A. Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action. In *Problems in Stoicism*. London : The Athlone Press, 1971, s. 173-199. ISBN 0-485-11118-7.

MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přitakání. *Reflexe*, 2008, č. 34, s. 3-28. ISSN 0862-6901.

MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem ctnosti a svobody. *Filosofický časopis*, 2010, č. 4, s. 567-588. ISSN 0015-1831.

RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. Přel. D. Mik. 2. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. 230 s. Dějiny filosofie. ISBN 80-7182-134-9.

RIST, John M. *Stoická filosofie*. Přel. K. Thein. Vyd. 1. Praha : OIKOYMENH, 1998. 343 s. ISBN 80-86005-06-5.

SELLARS, John. *Stoicism*. Durham : Acumen, 2006. 224 s. Ancient Philosophies. ISBN 978-1-84465-053-8.

ŠEBELA, Karel. Otázka tzv. logického determinismu v antice a v moderní logice. *Filosofický časopis*, 2010, č. 4, s. 589-603. ISSN 0015-1831.

UMLAUF, Václav. Základy antické psychagogie. *Československá psychologie*, 2006, č. 5, s. 463-471. ISSN 0009-062X.

WATSON, Gerard. The Natural Law and Stoicism. In *Problems in Stoicism*. London : The Athlone Press, 1971, s. 216-238. ISBN 0-485-11118-7.

## 7 RESUMÉ

The aim of this work is to characterize the Stoic concept of fate and its relation to and possible negative impact on the Stoic ethics. At first it is concerned with the most important principles of the Stoic ethical theory, such as the moral virtue and depravation, the emphasis on human rationality or the ideal of wise man. The following part of this work then deals with the most significant themes and problems relating to the Stoic view on fate and freedom of human action, in particular the Stoic response to the criticism of their theory of fate, the question of determination of human character with regard to the Stoic emphasis on the importance of upbringing and education, the definition of that what is in our power or the Stoic view on the conception of freedom and the defence of human individuality and moral responsibility. The conclusion of this work is that despite of several remaining difficulties the Stoic concept of fate has no significant negative influence on the Stoic ethical principles.