

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce
Pojetí vášní ve stoické filozofii
Lucie Prokešová

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Pojetí vášní ve stoické filozofii

Lucie Prokešová

Vedoucí práce:

Mgr. Radim Kočandrle, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

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

Plzeň, duben 2012

.....

PODĚKOVÁNÍ

Ráda bych poděkovala vedoucímu práce Mgr. Radimu Kočandrlemu, Ph.D. za kritické poznámky, díky kterým se mi podařilo odstranit řadu nesrovnalostí. Jsem vděčná za ochotu a perfektní spolupráci.

OBSAH

1	ÚVOD	1
2	ČLOVĚK OČIMA STOIKŮ	3
3	VÁŠNĚ V POJETÍ STOICKÝCH PŘEDSTAVITELŮ	11
4	HLAVNÍ STOICKÉ VÁŠNĚ	20
4.1	Bolest	21
4.2	Strach	24
4.3	Žádostivost	27
4.4	Slast	29
5	NEGATIVNÍ POHLED STOIKŮ NA VÁŠNĚ	33
6	ZÁVĚR	35
7	SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL	37
8	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	39
8.1	Primární prameny	39
8.2	Sekundární literatura	40
9	SUMMARY	41

1 ÚVOD

Stoicismus, jeden ze směrů hellénistické filosofie, se datuje od 3. století př. n. l. do 2. století n. l. Dějiny stoicismu se rozdělují na tři období – rané, střední a pozdní.¹ Za představitele raného období a zároveň zakladatele stoicismu se považuje Zenón z Kitia, který se dle Diogena Laertia procházel v athénské agoře pestrým sloupořadím (*stoa poikilé*), kde přednášel.² Odtud tedy pochází název jeho stoupenců i filosofického systému.³ Za jeho bezprostřední následovníky jsou považováni Kleanthés z Assu, Chrysippos ze Sol či Antipatros z Tarsu.⁴ Střední stoicismus reprezentují Panaitios a Poseidónios. Pozdní stoicismus reprezentují římský císař Markus Aurelius Antoninus, Epiktétos a Lucius Annaeus Seneka.

Práce je zaměřena na problematiku vášní u stoických myslitelů. Cílem práce je podat výklad vášní. Nejprve je ovšem nutné přiblížit si stoické myšlení v pohledu na svět a na člověka. Proto je práce zpočátku věnována stoickému pohledu na člověka. Je nutné pochopit, jakým pohledem byl člověk stoiky chápán. Člověk byl pro stoiky součástí vesmíru, což mělo velký dopad nejen na jeho život, ale například i na vášně. Jakožto součást vesmíru musel člověk sjednotit svůj rozum s rozumem celku, chtěl-li žít blaženě, tedy ctnostně a rozumně. Vášně jsou ovšem nerozumné, tedy brání člověku v rozumném blaženém životě.

Třetí kapitola se zabývá vášněmi pohledem jednotlivých stoických myslitelů. Ve čtvrté kapitole jsou rozebrány čtyři hlavní stoické vášně, tedy bolest, strach, touha a rozkoš, neboli slovy Zenóna zármutek, strach, žádostivost a rozkoš.⁵

Pátá kapitola je shrnutím toho, co je v průběhu práce naznačováno. Je zde vysvětleno, proč byl stoický pohled na vášně tak negativní.

Závěr je věnován shrnutí tématu práce a zhodnocení, zda bylo dosaženo vytyčeného cíle.

¹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 149.

² DL VII, 5 = SVF I, 2.

³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 142.

⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 147–148.

⁵ DL VII, 110.

Nutno říci, že stoikové nebyli jediní, kteří hlásali, že člověk má žít v souladu s přírodou. Ovšem jako jediní si pod tímto pojmem představovali, jak říká František Gahér slovy Chrysippa, že žít v souladu s přírodou znamená žít ctnostně, a to lze jen pod podmínkou, že se budeme řídit rozumem a logikou. Zenón z Kitia to komentuje slovy: „ti co žijí dle přírody, žijí rozumně“.⁶

Z prvních dvou vývojových období stoicismu se nezachovalo žádné kompletní dílo stoických myslitelů. Práce tedy vychází ze *Zlomků starých stoiků*. Autorem této sbírky je M. Okál. V práci jsou použity i další primární prameny, například Diogenés Laertius, Markus Aurelius, Epiktétos, Lucius Annaeus Seneka.

⁶ GAHÉR, F. *Stoici o ľudskej prirodzenosti* [online]. 18.2.2005 [cit. 2012-02-25]. Dostupné z: http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

2 ČLOVĚK OČIMA STOIKŮ

Z pohledu stoické přírodní filosofie je člověk tvořen dvěma složkami, a sice myslí a látkou. Všechny vlastnosti člověka vycházejí ze základu, v němž je látka prostoupena pneumou. Stoické rozlišení mezi látkou a pneumou lze přirovnat k rozlišení mezi tělem a duší. V případě člověka prostupuje pneuma čili duše tělem jakožto látkou.⁷

Tělo a duše člověka nejsou samostatné prostorové složky, ale jsou to funkční části organizovaného a integrovaného celku jako systému. Tímto celkem je vesmír. Každé těleso ve vesmíru má určitou míru integrace. Jednotu a organizovanost vesmíru zabezpečuje pneuma, které vším proniká a vše drží pohromadě. Jinak řečeno pneuma neboli duše světa zabezpečuje jednotu a soudržnost celého vesmíru. Podle úrovně organizovanosti lze odlišit jednotlivá tělesa. Pneuma neživých těles se nazývá *hexis*, pneuma rostlin, které rostou a reprodukují se *fysis*, pneuma živočichů, kteří navíc vnímají a pohybují se *psyché*, a pneuma lidí a bohů, kteří navíc racionálně uvažují, *psyché s nús* – tedy duše s rozumem jako vládnoucí částí. Pneumou největšího organizovaného celku tj. kosmu, je logos neboli světový rozum.⁸

Stoici v otázce počátku věcí vycházeli z Empedoklových čtyř živlů: ohně, vzduchu, země a vody. Všechny živly mají podle stoiků specifické vlastnosti. Oheň a vzduch mají tenzi. Díky tomu pronikají druhé dva živly, tedy zem a vodu, které tenzi nemají. Z první dvojice tzv. aktivních živlů, tedy z ohně a vzduchu, vzniká pneuma.⁹

Duše i tělo jsou odvozeninami živlů, z kterých se tvoří tělesa. Tedy jsou tělesné. Duše je jedním z derivátů pneumy (ohně a vzduchu) a tělo je derivátem živlů bez tenze (země a vody). Duši na rozdíl od těla řadí stoici mezi věci se skrytou povahou; nikdy nemůže být přímo pozorovatelná a fakt, že existuje, usuzují jen nepřímou z pohybu těla. Lidská duše je specifickým případem pneumy. Duše je funkční částí člověka, bez které by člověk nebyl člověkem. Z toho plyne stoické přesvědčení, že smrt je oddělením duše od těla, tedy oddělením dvou funkčních částí. Mimo to je pneuma nositelem identity individuí, v případě

7 LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 211.

8 GAHÉR, F. *Stoici o l'udskej prirodzenosti* [online]. 18.2.2005 [cit. 2012-04-22]. Dostupné z: http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

9 GAHÉR, F. *Stoici o l'udskej prirodzenosti* [online]. 18.2.2005 [cit. 2012-04-22]. Dostupné z: http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

člověka hovoříme o jeho osobnosti. To je také důvod, proč stoici tvrdili, že je lidská duše od narození po smrt neměnná.¹⁰

Jak již bylo řečeno, duši dává člověku příroda. Přírodou stoici rozumí umělecky působící oheň, jakýsi „ohnivý tvůrčí dech“, který soustavně směřuje k plození. Z tohoto tvůrčího dechu, tj. z duše vesmíru, je člověku vrozena jeho vlastní duše, která je schopna smyslového vnímání. Duše je člověku vrozeným životním dechem. Proto je podle názoru stoiků, s kterým nás seznamuje Diogenés Laertios, duše jednak tělesná a jednak trvá dále po smrti. Duše je však zničitelná, oproti duši vesmíru, která je jednak nezničitelná a jednak je tvořena dušemi živých tvorů. Zenón z Kitia, Antipatros a Poseidónios pokládali duši za teplý dech, neboť dle jejich názoru jeho působením dýcháme a pohybujeme se. Kleantés byl přesvědčen, že všechny duše trvají dále až do světového požáru, kdežto Chrýsippos se domníval, že to platí jen pro duše mudrců.¹¹ Podle stoiků má duše osm částí: rozeznávají pět smyslů, schopnost řeči, jakousi plodivou sílu, tj. schopnost rozmnožování¹² a schopnost myšlení tj. „řídící část“.¹³ Řídící část má vůdčí úlohu jakožto nejhlavnější část duše; z ní vznikají všechny představy a pudy a vychází z ní i rozum, jehož sídlo je v srdci.¹⁴ Lidskou duši ovládají dvě přirozené síly: pud, který strhuje člověka a rozum, který nás učí, co máme dělat a čeho se vyvarovat. Z toho také vyplývá, že rozum řídí a pud poslouchá.¹⁵ Pudem stoikové rozumí „pohyb duše směrem k něčemu nebo od něčeho“, případně ho vysvětlují také jako „něco co přesahuje míru rozumu“.¹⁶ Pud lze popsat také jako „rozum člověka příkazující mu jednat“.¹⁷

Prvním pudem živočicha, jak tvrdí stoikové, je pud sebezáchovy, který mu příroda vštěpuje od začátku a jehož výsledkem je láska k sobě samému; takto se živočich vyhýbá tomu, co mu škodí, a vyhledává to, co mu prospívá. Pro živočichy s rozumem je vlastní život podle rozumu, což je život dle přírody, neboť rozum přistupuje jako usměrňovatel pudu. Z toho Zenón určil cíl člověka, kterým je život v souladu s přírodou, což znamená život

¹⁰GAHÉR, F. *Stoici o l'udskej prirodzenosti* [online]. 18.2.2005 [cit. 2012-04-22]. Dostupné z: http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

¹¹DL VII, 156-157.

¹²DL VII, 157.

¹³AETIOS. IV 4,4 = SVF II, 827.

¹⁴DL VII, 159.

¹⁵CICERO, M. *De off.* I, 28.

¹⁶KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II p. 460 = SVF III, 377.

¹⁷PLÚTARCHOS. *SR.* cp. 11 p. 1037 f = SVF III, 175.

ctnostný a zároveň život v souladu s vlastní přirozeností i přirozeností celku. Dle Chrýsippa se život podle ctnosti rovná životu znalosti přírodních pochodů, neboť naše přirozenosti jsou částmi přirozenosti celého vesmíru.¹⁸ Markus Aurelius ve svých *Hovorech k sobě* upozorňuje na to, že člověk musí mít neustále na mysli toto: „jaká je přirozenost vesmírného celku a jaká je tvoje, v jakém vztahu je tato k oné a jaká asi je to část a jakého celku, a že ti tedy nikdo na světě nemůže bránit jednat a mluvit pokaždé v souhlase s přírodou, jejíž jsi součástí.“¹⁹ Pokud si člověk uvědomí, že je část celku, kterému vládne příroda, pak si nebude stěžovat na nic, co mu uděluje celek: „vždyť nemůže být na škodu části, co je celku na prospěch, a celek neobsahuje nic, co by nebylo na prospěch jemu samému.“²⁰ To, že je člověk součástí vesmíru si uvědomuje i Epiktétos. Píše, že všechny věci jsou poslušny vesmíru a slouží mu, tedy i člověk, který prochází proměnami jako vše ostatní. Člověk jakožto rozumný tvor si uvědomuje, že to není v jeho moci, nemůže s tím nic dělat. Proto se také podřizuje vesmíru a jeho božské přirozenosti. Jediné, co má člověk ve své moci, je jeho schopnost užívání představ a jedině správné užívání představ dovede člověka k blaženosti.²¹

Pud je zároveň i schopností, která řídí člověka v raných letech jeho života, takže se první myšlenkou stává pud sebezáchovy. Postupně, s přibývajícím věkem dítěte, se jeho řídicí princip s růstem logu od základu proměňuje. V této fázi jsou vrozené pudy natolik přeměněny dospíváním rozumu, že přestávají existovat jako nezávislá schopnost. A vůdčí úlohu přebírá rozum. Lidská přirozenost se vyvíjí z čehosi nerozumového a zvířecího v bytost, která je řízena rozumem. S narůstajícím logem začne člověk upřednostňovat jiné touhy, než je uspokojování základních tělesných potřeb.²² Long slovy Cicera píše: „člověk shledává, že ctnost je něco, „co patří k člověku“ v daleko základnějším smyslu než potrava, nápoj, přístřeší a podobné věci.“²³

Člověk na rozdíl od všech ostatních přírodních tvorů je vybaven schopností porozumět událostem světa a vlastním úsilím přispívat k racionalitě přírody.²⁴ Kromě toho má ovšem i

¹⁸ DL VII, 85-88.

¹⁹ AURELIUS, M. *Med.* II, 9.

²⁰ AURELIUS, M. *Med.* X, 6.

²¹ EPIKTÉTOS. *Diss.* III, 24; IV, 1, 7.

²² LONG, A. *Hellénistická filosofie.* IV, s. 214.

²³ CICERO. *De fin.* III, 20 nn. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie.* IV, s. 214.

²⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie.* IV, s. 224.

schopnost jednat způsobem, který není ve shodě s vůlí přírody.²⁵ Vzhledem k tomu, že příroda vybavila člověka rozumem, má každý člověk možnost jednat dobře či špatně.²⁶ Všichni lidé mají přirozenou náklonnost ke ctnosti²⁷, která vede lidský rozum správným směrem.²⁸ Člověku k této náklonnosti ke ctnosti brání vnější vlivy.²⁹

Stoici učinili z člověka mravně odpovědnou bytost.³⁰ Mravní soudy a lidské blaho jsou spjaty s vnitřním postojem jednajícího člověka, s rozpoložením jeho mysli.³¹ Toto rozpoložení mysli nám přibližuje filozof na trůně ve svých *Hovorech k sobě*: „Je v naší moci o té nebo oné věci si netvořit úsudek a v duši se neznepokojoval, neboť věci sami o sobě nemají od přírody moc naše soudy si vynucovat.“³²

Pro stoiky byl důležitější úmysl než dosažení žádoucího výsledku.³³ Anthony Long nám to ukazuje na příkladu dítěte, kterému hrozí smrt uhořením. Ctnostný člověk udělá vše, co je v jeho silách, aby dítě zachránil. Pokud se to navzdory jeho úsilí nepovede a dítě uhoří, ctnostný člověk to přijme bez emocionální reakce. Nelze to ovšem chápat jako nějakou bezcitnost.³⁴ Pokud ctnostný člověk udělal vše, co bylo v jeho silách, necítí soustrast ani lítost.³⁵ Pro plné pochopení této stoické myšlenky je nutné pohlížet na člověka jako na nedílnou součást stoického světa jako celku. A zároveň si člověk musí uvědomit, že vnější okolnosti celého lidského života jsou pouze krátkou epizodou v životě univerzální přírody a v moci člověka je pouze volba, na základě které si člověk může zvolit, zda danou událost přijme či nikoliv. Je-li člověk stoikem, přijme danou událost ochotně, protože tím přispěje k blahu univerza jakožto celku. Stoik považuje veškeré události v přírodě za část všeobecné harmonie přírody. Proto zastává názor, že vše, co se děje, je dobré. Pokud se tedy nepodařilo zachránit dítě a to uhořelo, stalo se tak ve prospěch celého univerza, sama příroda to tak chtěla. Tady by mohla člověku přijít na mysl dosti zavádějící představa, a sice taková, že stoik

²⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 224.

²⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 224.

²⁷ STOBAIOS. *Ecl.* II 65, 7 = SVF I, 566.

²⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 224.

²⁹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 224.

³⁰ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 224.

³¹ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 225.

³² AURELIUS, M. *Med.* VI, 52.

³³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 225.

³⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 241.

³⁵ SENECA. *De clem.* II 4, 5 = SVF III, 452.

je pouze pasivním a zároveň smířeným pozorovatelem dění ve světě. Opak je pravdou. Stoik je aktivním účastníkem všeho dění v tom smyslu, že předtím než jde spát, zváží všechny možné události, který by mohl přinést zítřek a předem se rozhodne, ke které události se přikloní. K budoucím událostem zaujímá stoik postoj volby či zamítnutí a proto pohlíží na budoucnost s relativní lhostejností. Stejně tak je to s dosažením vlastní blaženosti. Pokud by měla záviset na dosažení výsledků, nemuselo by k ní vzhledem k vnějším okolnostem vůbec dojít. Proto stoici staví blaženost pouze na věcech, které jsou v jejich moci.³⁶

Lidská přirozenost umožňuje člověku dosáhnout pravé blaženosti, rozpozná-li celkový dosah své vlastní racionality.³⁷ Problém nastává u duše, která může mít různé stupně napětí (*tonos*) a člověk, jehož *logos* není setrvale ve správném stupni napětí, postrádá dokonalou racionalitu.³⁸ Markus Aurelius zaznamenává Epiktétova slova: „Neběží tedy,“ praví Epiktétos, „o ledajakou věc, nýbrž o to, zdali jsme či nejsme při zdravém rozumu!“³⁹

Pokud tedy není *logos* ve správném stupni napětí, upadá lidský duch do nemoci. Stejně jako v těle vznikají nemoci a choroby, tak i v lidském duchu vznikají nemoci, choroby a vady.⁴⁰ Stoikové rozeznávali dva druhy poruch. Jedny vznikají z dvojího domnělého dobra a druhé z dvojího domnělého zla. Z domnělého dobra vzniká vášnivá touha a radost, radost z představy dobra přítomného, vášnivá touha z představy o dobru budoucím. Z domnělého zla se rodí strach a zármutek. Zármutek vzniká z představy přítomného zla. Strach se rodí z představy hrozícího budoucího zla.⁴¹ Jako příčiny poruch uvádějí stoici domněnky, jelikož všechny poruchy vznikají ze soudů založených na nesprávných domněnkách a na ochotě vůle.⁴² Diogenés Laertios praví, že za příčiny vášni uvádějí stoici změny, týkající se duševního dechu.⁴³ Pokud je pud příliš nadměrný, vznikají vášně.⁴⁴

Zenón chápe vašeň jako nemoc, jako pohnutí mysli odbočující od přímé cesty rozumu a přičící se přirozenosti.⁴⁵ Chrysippos definuje vášně jako domněnky.⁴⁶ Rozdíl mezi pudy a

³⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 241-243 .

³⁷ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 219.

³⁸ GALÉNOS. *De Hipp. et Plat.* IV 6 = SVF III, 473.

³⁹ AURELIUS, M. *Med.* XI, 38.

⁴⁰ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 10.

⁴¹ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 6.

⁴² CICERO. *Tusc. disp.* IV, 38.

⁴³ DL VII, 158.

⁴⁴ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom.* II p. 460 = SVF III, 377.

⁴⁵ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 6.

vášněmi je nutné vysvětlit pomocí pojmu rozumu. Neboť vášně jsou vždy nerozumné, kdežto pudy jsou rozumné,⁴⁷ např. pud sebezáchovy.

Stoikové netvrdili, že by člověk mohl být zcela necitelný vůči slastem a bolestem. Stoici ze staré Stoy pokládali všechny slasti a bolesti za úkony přitakání rozumu.⁴⁸ Zenón byl toho názoru, že i když moudrý člověk necítí vášně, které jsou následkem mylných soudů, přesto pociťuje „určité náznaky a stíny“ těchto stavů.⁴⁹ Seneka tvrdí, že Zenón považoval tyto stíny za jizvy v duši, které zůstaly i poté, co se rány bolesti zahojily.⁵⁰

Dle Chrýsippova názoru bude moudrý člověk cítit bolest i slast.⁵¹ Stoikové rozlišovali dva typy slasti; jednu z nich lze popsat jako prosté pociťování „fyzického“ uspokojení a druhou jako otevřeně radostné prožívání onoho uspokojení, které musí být spjato s poznáním, že jde o něco uspokojivého a které musí být doprovázeno poznáním, že by to mělo či nemělo být uspokojivé.⁵²

Každý úkon lidské bytosti, mladé či staré, dospělé či nedospělé, je úkonem zároveň rozumovým a tělesným. Proto nemůže existovat nic takového jako čistě „tělesná“ nebo „fyzická“ slast. Stoický mudrc bude pociťovat slasti jen za předpokladu, že nebudou vyvolávány amorálními předměty, tedy bude necitelný vůči amorálním čili nerozumným emocím. Špatné slasti mudrc automaticky odmítá. Chrýsippos rozeznával slasti přijatelné a nepřijatelné. Za špatnou slast označil takovou, která plyne ze zvráceného a nesprávného jednání. Kdežto dobré slasti mají být vyhledávány, protože nás povzbuzují k usilování o hodnotné, řečeno stoicky přednostní věci. Tedy účelem slasti má být povzbuzování ke konání náležitých činů. A s takovými slastmi se stoický mudrc rozhodně ztotožnit může. Rozlišujeme tedy slasti podle toho, jaké jednání doprovázejí. Sahají od „radostí“ moudrého člověka až k ošklivým slastem člověka špatného.⁵³ Stoikové tedy rozeznávali čtyři poruchy duševního

⁴⁶ DL VII, 111 = SVF III, 456.

⁴⁷ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 217.

⁴⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 49, 52-54, 56-57.

⁴⁹ RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 45.

⁵⁰ SENECA. *De ira* I, 16,7 = SVF I, 215.

⁵¹ STROBAIOS, *Flor.* 7, 21 = SVF III, 574.

⁵² RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 46.

⁵³ RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 49, 52-54, 56-57.

klidu, ale jen tři stavy duševního klidu, neboť proti zármutku nestavili žádný stav duševní pohody.⁵⁴

U moudrého člověka nalezneme tři stavy duševního klidu – chtění, radost a ostražitost. K těmto třem stavům duševního klidu vede člověka sama přirozenost. Jak již bylo řečeno, přirozený pud vede člověka k tomu, aby šel za tím, co se mu zdá dobré a vyhýbal se všemu, co se zdá zlé. Tedy sama přirozenost nás vede k dobru.⁵⁵ Děje-li se to stále a rozumně, nazývají stoikové takovou touhu *bulésis*, neboli chtění. Chtění je to, co po něčem touží s rozumem. Tuto touhu má jen moudrý člověk. Děje-li se tak bez rozumu, mluvíme o vášnivé touze vyskytující se u nerozumných živočichů. U moudrého člověka nalezneme rovněž čistou radost *gaudium* a ostražitost. Přijme-li člověk radost s rozumem klidně a stále, mluvíme o čisté radosti, která je rovněž typická jen pro mudrce. Je-li radost přílišná, vymezují ji stoici jako vytržení myslí bez rozumu. Ostražitost je rozumový odpor mudrce, který ho chrání před zlem. Děje-li se tento odpor bez rozumu a je-li provázen ohromením a zdrcením, nazývají jej stoici strachem.⁵⁶

Mudrci, jak jsme viděli v předchozím odstavci, náleží rozumové stavy slasti⁵⁷, které přirozeně doprovázejí jeho ctnostné jednání.⁵⁸ J. Rist nám slovy Cicera tvrdí, že k těmto rozumových stavům slasti už neexistují odpovídající stavy bolesti.⁵⁹ Stejně jako některé slasti, tak i některé bolesti, jsou chybnými soudy nebo výsledky chybných soudů. Mudrc cítí bolest vždy stejně jako kdokoli jiný. Rozdíl oproti slasti spočívá v tom, že v případě slasti lze přitakání rozumu odepřít do takové míry, že ani tělesné slasti nebude mudrc nutně zakoušet za stejných okolností jako nemoudrý člověk, zatímco bolesti bude zakoušet stejně. Mudrc tedy musí přijmout sevření své duše, je-li k tomu donucen, ovšem jen za předpokladu, že nebude iracionální. Sevření duše moudrého člověka není sevřením mravním. Stoikové nebyli toho názoru, že všechna přitakání mají mravní povahu.⁶⁰ Strobaios tvrdí, že proti přitakání bolesti

⁵⁴ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 6.

⁵⁵ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 6.

⁵⁶ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 6.

⁵⁷ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 6 = SVF III, 438 In: RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 57.

⁵⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 57.

⁵⁹ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 6 = SVF III, 438 In: RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 57.

⁶⁰ RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 57-59.

nemůžeme dělat nic, to jest proti doznání, že je bolestná; avšak toto přitakání náleží k věcem indiferentním.⁶¹

Stoikové nenabízeli jako ideál necitelnost. Staří stoikové byli toho názoru, že moudrý člověk cítí slasti a bolesti; tím, co podle nich necítí, jsou takové slasti a bolesti, které jsou vyvolány chybnými soudy.⁶²

⁶¹ STROBAIOS. Ecl. II 80, 22 = SVF III, 136 In: RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 59.

⁶² RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 60.

3 VÁŠNĚ V POJETÍ STOICKÝCH PŘEDSTAVITELŮ

Zakladatel stoické školy Zenón z Kitia považoval vášně za iracionální a nepřírozený pohyb duše či nadměrný pud. Zenón rozlišoval čtyři hlavní vášně: zármutek, strach, žádostivost a rozkoš. Stoikové rozdělili duši na osm částí; z toho je pět smyslů, schopnost mluvit, schopnost myslet a schopnost plodit. Právě z klamných myšlenek nastává stav mysli, z něhož povstávají vášně, které jsou příčinami její nestálosti.⁶³ Zenón považoval vášně za nemoci, kterých je třeba se zbavit. Rovněž se domníval, že jsou vášně dobrovolné a vznikají z domněnky a nesprávného úsudku, a za matku všech vášní pokládal jakousi přílišnou neuměřenost.⁶⁴ O vášni hovořil jako o pádu duše, přirovnávajíc rychlý pohyb duše k letu ptáků.⁶⁵ Zenón měl mnoho žáků. Diogenés Laertios uvádí Persáia z Kitia, Aristóna z Chiu, Herilla z Kartága, Dionýsia „přeběhlíka“ z Herakleie, Sfáirose z Bosporu, Kleantha z Assu, Chrýsippa ze Sol, Panaitia ze Rhodu či Poseidónia z Alexandrie.⁶⁶

Aristón z Chiu zastával názor, že mudrc má odmítat jakoukoli domněnku.⁶⁷ Byl přesvědčen o tom, že jen počestné je dobrem a jen hanebné je zlem, všechny ostatní věci jsou si rovny a není žádného rozdílu mezi tím, zda je máme či nikoli.⁶⁸ Věci jako zdraví, bohatství či bezbolestnost pokládal za věci indiferentní.⁶⁹ Pokud se člověk těchto věcí vyvaruje, tak praví Aristón: „Bude jeho život nádherný a obdivuhodný, bude dělat, co se mu zachce, ničím se nebude trápit, po ničem nebude toužit a nikdy se nebude bát.“⁷⁰

Herillos z Kartága vyhlásil za cíl vědění, tj. takový život, ve kterém by se člověk ve všech činnostech řídil věděním a nedal se oklamat nevědomostí. Věděním pokládal za stav mysli při přijímání představ, který je chráněn rozumem před kolísavostí. Jindy tvrdil, že není pevného cíle, nýbrž že se mění dle okolností. Rozeznával hlavní a vedlejší cíl. O vedlejší

⁶³ DL VII, 110 = SVF I, 205, 211.

⁶⁴ CICERO. *Acad. post.* I 10, 38 = SVF I, 207.

⁶⁵ STROBAIOS. *Ecl.* II 7, 1 = SVF I, 206.

⁶⁶ DL VII, 36-38.

⁶⁷ DL VII, 162.

⁶⁸ CICERO. *De leg.* I 21, 55 = SVF I, 367.

⁶⁹ CICERO. *De fin.* IV 25,69 = SVF I, 368.

⁷⁰ CICERO. *De fin.* IV 25,69 = SVF I, 368.

usilují i nemoudří, kdežto o onen jen mudrci. Věci mezi ctností a špatností pokládal za nerozhodující.⁷¹

Dionýsios z Herakleie vyhlásil za cíl života rozkoš. Svůj přívlastek „přeběhlík“ získal pro svoje přeběhnutí k epikurejcům. Tento odklon od Zenóna byl způsoben jeho těžkou oční chorobou, při které trpěl velkými bolestmi.⁷² Proto na rozdíl od svého učitele začal tvrdit, že bolest není věc indiferentní⁷³ a přešel k Epikúrovi, který vyhlásil za cíl života slast. Epikúros pokládá za samozřejmé, že lidé a stejně tak všechny živé bytosti vyhledávají slast a vyhýbají se bolesti.⁷⁴ S myšlenkou, že je bolest narušením přirozeného stavu,⁷⁵ se Dionýsios vzhledem ke své bolesti rád ztotožnil.

Po Zenónovi smrti převzal školu Kleanthés z Assu.⁷⁶ Kleanthés se shoduje se svým učitelem v pohledu na nepřirozenost vášní, které jsou pro život člověka nejen nepřirozené, ale nemají pro něj ani žádnou cenu. Vášně přirovnává ke kosmetice, která je pro člověka rovněž nepřirozená.⁷⁷ Strast považoval za ochabnutí duše.⁷⁸ Stejně jako Zenón, tak i Kleanthés a Chrýsippos považovali za sídlo vášní srdce.⁷⁹

Kleanthovým žákem byl Chrýsippos ze Sol. Chrýsippos pravil, že někteří lidé umírají z prudkých bolestí, ze silného strachu a od velké rozkoše. Rovněž pravil, že ti, kteří mají slabé životní napětí (*tonos*) a nedostatečnou výchovu, podléhají silným duševním vášním, od kterých se podstata duše lehce zničí.⁸⁰ Podobně jako Zenón považoval za základ všech vášní jakousi neuměřenost, která je odvrácením celé mysli od správného rozumu, a to takovým odvrácením od rozumu, že duševní hnutí se žádným způsobem nedá ani řídit, ani zadržet. Cicero nám tuto neuměřenost přibližuje slovy: „Vnáší svíravé a trpké zármutky, duše trýzní a zeslabuje strachem, rovněž rozpaluje nesmírnou dychtivostí, kterou nazýváme žádostí, brzy vášní, jakousi duševní divokostí, dojde-li toho, po čem zatouží, rozdovádí se divokou

⁷¹ DL VII, 165 = SVF I, 411.

⁷² DL VII, 167 = SVF I, 422.

⁷³ DL VII, 167 = SVF I, 422.

⁷⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. II, s. 87.

⁷⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. II, s. 89.

⁷⁶ DL VII, 168 = SVF I, 463.

⁷⁷ SEXTOS EMPEIRIKOS. *Adv. math.* XI 74 = SVF I, 574.

⁷⁸ STOBAIOS. *Flor.* 108, 59 = SVF I, 575.

⁷⁹ GALÉNOS. *De Hipp. et. Plat.* III 5 = SVF I, 572.

⁸⁰ GALÉNOS. *De locis affectis*. V 1 = SVF II, 876.

radostí.⁸¹ Shrneme-li to, tak neuměřenost rozpaluje, znepokojuje a dráždí celého ducha, plodí zármutek, strach a všechny ostatní vášně.⁸²

Chrýsippos rozlišoval stejné druhy bolesti jako Zenón. Kromě toho hovořil navíc o smutku, žárlivosti a zděšení.⁸³ Chrýsippos byl toho názoru, že moudrý člověk sice bolest cítí, ale netrápí se pro ni, neboť nepovoluje duši.⁸⁴ Chrýsippos rozeznával stejné druhy strachu jako Zenón. K obavě, váhavosti, studu, zděšení, zmatku a úzkosti přidal navíc lenost, hrůzu a sklíčenost.⁸⁵ V souvislosti se žádostivostí hovořil Chrýsippos mimo jiné o nepřátelství, nesyrovosti, nenasycenosti a stesku.⁸⁶ V souvislosti s rozkoší hovořil mimo jiné o škodolibosti, potěšení a chlubitosti.⁸⁷

Období střední Stoy, reprezentované zejména Panaitiem, Poseidóniem či Antiochem, přináší řadu změn. Myslitelé střední Stoy si jasně uvědomili, že dosud hlášaná stoická filosofie a zejména etika je pro praktický reálný život takřka nepoužitelná. Dochází tedy k uvolnění. Zásadně se mění pohled na člověka, který je vnímán reálněji s ohledem na jeho nedokonalost. Na člověka se nazírá jako na člověka, ne jako na dokonalého mudrce staré Stoy.⁸⁸ Tuto změnu zaznamenává zejména Cicero ve svém spise *O Povinnostech*: „Poněvadž nežijeme mezi lidmi dokonalými a hotovými mudrci, nýbrž mezi takovými, kteří mohou být šťastni, mají-li aspoň stín ctnosti, máme myslím usuzovat takto: Nikoho zcela neodmítejme, v kom se projevuje aspoň nějaký náznak ctnosti...“⁸⁹

Pro pochopení Panaitia je zapotřebí podívat se na jeho pojetí člověka, lidské duše a vůbec lidské přirozenosti. Panaitios rozdělil člověka na dvě části, duši a přirozenost. Panaitios staví tyto dvě části člověka proti sobě. Zastánci staré Stoy chápou duši a přirozenost zcela odlišně, spojují je a líčí jejich spolupráci. Duše je pro ně přeměněnou přirozeností. Panaitios svůj radikální dualismus aplikuje i na duši. Duši dělí na pud a rozum. Tady se opět Panaitios dostává do rozporu se svými předchůdci, zejména v nauce o afektech. Staří stoikové mluvili o

⁸¹ CICERO. *Tusc. disp.* IV 15 = SVF III, 379.

⁸² CICERO. *Tusc. disp.* IV 9 = SVF III, 379.

⁸³ DL VII, 110-111 = SVF III, 412.

⁸⁴ STROBAIOS. *Flor.* 7, 21 = SVF III, 574.

⁸⁵ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 8 = SVF III, 410.

⁸⁶ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 9 = SVF III, 398.

⁸⁷ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 9 = SVF III, 403.

⁸⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 261-262.

⁸⁹ CICERO. *De off.* I, 15.

vášních jako o pudech, které neposlouchají rozum,⁹⁰ ale nedomnívali se, že pudy musejí být podřízeny vládě rozumu, oproti tomu se domnívali, že neposlušné pudy mají být vymýceny a nahrazeny poslušnými. Chrýsippos nechtěl, aby rozum vládl nad vášněmi, ale aby vášně byly vymýceny a nahrazeny dobrými úsudky, doprovázené správnými emocionálními stavy. Oproti tomu Panaitiův názor je odlišný a pro představitele staré Stoy nepřijatelný.⁹¹ Panaitiův názor opět najdeme u Cicera v jeho spise *O povinnostech*: „vášně musejí být drženy na uzdě a pudy musejí být podřízeny vládě rozumu.“⁹² Jinými slovy Panaitios chce zbavit duši afektů a osvobodit ji od nich tím, že je dokáže zkrotit rozumem. Nejde mu tedy o odstranění afektů ve smyslu, jak to chápal Chrýsippos, ale o odstranění afektů pomocí zkrocení rozumu. Fakticky afekt není odstraněn, ale zkrocen rozumem. V tomto smyslu se afektu zbavujeme.⁹³

Další Panatiovu odchylku od staré Stoy můžeme nalézt v problému cíle lidského života. Staří stoikové byli toho názoru, že štěstí lze dosáhnout jen životem v souladu s přirozeností. Touto přirozeností rozuměli harmonii mezi rozumem v nás samých a rozumem, který vládne vesmírnému celku. Z toho vyplývá, že lidský individuální život je v souladu s životem kosmickým. U Panaitia bychom tento soulad jedince s vesmírným celkem hledali těžko. Plyne to z jeho přesvědčení, že kosmický řád je příliš vzdálený, aby se člověka týkal. Z toho plyne i Panaitiovo přesvědčení, že cílem lidského života je žít v souladu s prostředky k dosažení cíle, tedy se sklony, které jsou každému člověku dány na základě přirozenosti.⁹⁴ Panaitiova myšlenka, že moudrý člověk bude přijímat pouze taková rozhodnutí, která jsou přiměřená druhu člověka, jímž přirozeně jsme, má zejména praktické důsledky v porovnání se starou Stoy. Člověk nemá usilovat o to, co nemůže získat. A naopak má rozvíjet své přirozené sklony. Přirozené dosažení ctnosti spočívá u Panaitia v použití nutných prostředků – zdraví, majetek a síla,⁹⁵ bez kterých ctnosti nelze dosáhnout. Staří stoikové byli toho názoru, že moudrý člověk těchto věcí užívá, ale ne nutně. Ctnost je pro Panaitia stále jediným dobrem ve smyslu jediného mravního dobra, ale toto mravní dobro nestačí na to, aby učinilo člověka šťastným. Cílem Panaitiova člověka je nastolit správně

⁹⁰ Např. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom*. II p. 460 = SVF III, 377.

⁹¹ RIST, J. *Stoická filosofie*. X, s. 191-193.

⁹² CICERO. *De off.* I. 29.

⁹³ RIST, J. *Stoická filosofie*. X, s. 193.

⁹⁴ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom*. II, 21,129. In: RIST, J. *Stoická filosofie*. X, s. 197.

⁹⁵ DL VII, 128.

harmonický vztah mezi pudy a schopnostmi jedince. Zcela tak odstraňuje rozlišení staré Stoy na mudrce a pošetilce. Neznamená to, že by Panaitios odstranil ideál mudrce, ale shoduje se s Chrýsippem v tom, že je stejně vzácný jako fénix.⁹⁶

Poseidónios je znám svým sporem s Chrýsippem o struktuře duše a příčinách vášně.⁹⁷ S Chrýsippovým názorem, že vášně jsou nadměrné pudy a že neexistuje žádná nerozumová složka duše, se Poseidónios neztotožnil. Naopak se domníval, že taková nerozumná složka duše existovat musí, jsou-li některé pudy nadměrné, neboť rozum nemůže překročit rámec své činnosti. Poseidónios vyšel z Platónovi tripartitní psychologie, založené na rozlišení mezi rozumovými a nerozumovými složkami duše.⁹⁸ Podle Galéna Poseidónios tvrdil, že děti a zvířata dokáží dávat najevo hněv a touhu bez rozumu, takže rozumová schopnost musí být něčím samostatným.⁹⁹ Jinde hovoří o tom, že bychom se neměli dávat vést tím, co je v duši iracionální, zlé a bezbožné.¹⁰⁰ Významným důsledkem rozlišení mezi racionální a iracionální složkou duše je Poseidóniovo přesvědčení, že mravní zlo se v člověku přirozeně rodí.¹⁰¹ Člověk má přirozenou náklonnost k slasti, která soupeří s přirozenou náklonností k ctnosti a vědě.¹⁰² Právě nerozumová stránka lidské přirozenosti je příčinou lidských vášní, a má-li člověk dosáhnout svého cíle, je třeba ji podřídit rozumu.¹⁰³ Ovšem rozum sám o sobě není schopen zmírnit vášně. Poseidónios se domníval, podobně jako Platón, že je nutné užít očišťujících nerozumových prostředků, například hudby či poezie.¹⁰⁴

Galénos tvrdil, že podle Poseidóniova mínění závisí uvažování o dobrých a zlých věcech, o cílech lidského života a o ctnostech na správném zkoumání emocí.¹⁰⁵ Podle Galéna Poseidónios tvrdil, že u člověka je hlavní příčinou nešťastného života odmítnutí následovat svého niterného *daimona* (rozum), který má tutéž přirozenost jako princip vládoucí celému světu.¹⁰⁶ Klement Alexandrijský zaznamenává Poseidóniův názor, podle kterého musíme žít

⁹⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*. X, s. 197-198, 200, 207-208.

⁹⁷ GALÉNOS. De Hipp. et Plat. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 265.

⁹⁸ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 265-266.

⁹⁹ GALÉNOS. De Hipp. et Plat. V, 459-461, s. 437-440 Mü. In: RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 223.

¹⁰⁰ GALÉNOS. De Hipp. et Plat. V, 470, s. 449, 6-7 Mü. In: RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 223-224.

¹⁰¹ RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 224.

¹⁰² LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 266.

¹⁰³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 266.

¹⁰⁴ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 266.

¹⁰⁵ GALÉNOS. De Hipp. et Plat. V, 469, s. 448, 9-11 Mü. In: RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 224.

¹⁰⁶ GALÉNOS. De Hipp. et Plat. In: RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 224-225.

zkoumajíce pravdu světa a jeho řádu a snažit se k pravdě a řádu v nejvyšší možné míře přispívat.¹⁰⁷ Poseidóniova etika vyzývá k činné ko-operaci racionální složky člověka s racionální složkou kosmu.¹⁰⁸ Tuto ko-operaci můžeme dle Poseidónia provádět účinněji za použití prostředků,¹⁰⁹ jako jsou například majetek či zdraví.¹¹⁰ Shrneme-li důsledky Poseidóniova učení pro stoickou etiku, zjistíme, že staré pojetí člověka jako jednotné osoby a pojetí světa jako osoby téměř božské, přičemž jednání v obou případech je chápáno jako psychosomatické, bylo opuštěno.¹¹¹ Po Poseidóniovi upadá stoicismus v pouhé moralizování,¹¹² což můžeme vidět na názorech představitelů pozdní Stoy, zejména Marka Aurelia, Epiktéta či Lucia Seneky.

Dalším představitelem střední Stoy je Antiochos z Askalonu. Antiochovo odlišení od starého stoicismu spočívá především v přisouzení pozitivní hodnoty nejen ctnosti, nýbrž i tělesným a vnějším dobrům.¹¹³ Cicero nám Antiochovo přesvědčení přibližuje slovy: „nejvyšší dobro musí obsahovat tělesné blaho a věci s materiální hodnotou“, navíc stoickou indiferenci vůči nim pokládal za rozpor v jejich vlastních zásadách.¹¹⁴ Antiochos odmítal rovnost všech nenáležitých činů¹¹⁵ a pravděpodobně odmítal i stoickou racionalizaci vášní a stoickou neochotu připustit nerozumovou složku mysli.¹¹⁶

Do pozdního stoicismu rozvíjejícího se v druhém století po Kr. spadá učení Marka Aurelia, Epiktéta a Seneky. V této době je stoicismus již ustáleným učením spíše než vyvíjejícím se systémem. Autoři pozdního stoicismu se zaměřují především na mravní nabádání. Důležité je, že uvádí teorii v praxi a ukazují nám, co znamená být v praxi oddaným stoikem.¹¹⁷

Markus Aurelius člověku doporučuje: „Vyhlad' domněnky, zadrž chťiče, udus žádosti a rozumu dopřej vlády nad sebou!“¹¹⁸ Rozum, který je vůdčí silou v nás, nevyvádí sám sebe

¹⁰⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. Strom. II, 21, 129. In: RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 225.

¹⁰⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 225.

¹⁰⁹ RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 225, 226.

¹¹⁰ DL VII, 103.

¹¹¹ RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 228.

¹¹² RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 228.

¹¹³ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 273.

¹¹⁴ CICERO. De fin. IV, 37-41. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 274.

¹¹⁵ CICERO. Acad. II, 133. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 274.

¹¹⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 274.

¹¹⁷ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 149.

¹¹⁸ AURELIUS, M. *Med.* IX, 7.

z míry, například si nenahání strach ani si nepůsobí zármutek, jelikož rozum sám o sobě je bez potřeb, ledaže si sám nějakou potřebu vytvoří.¹¹⁹ Filozof na trůně je tohoto názoru: „Rozumné bytosti se dobře daří tehdy, jestliže ve svých představách nepřisvědčuje ničemu klamnému ani nejasnému, zaměřuje-li své snahy jen k činům obecně prospěšným, každou svou žádost i nechuť obrací jen k tomu, co je v naší moci, a ochotně přijímá všechno, co nám uděluje vesmírná příroda.“¹²⁰ O hněvu se vyjadřuje takto: „hněv je proti zdravému rozumu.“¹²¹ O bolesti tvrdí: „Co je nesnesitelné, ukončuje život; co trvá dále, je snesitelné.“¹²² Ztotožňuje se s Epikúrovým výrokem, že bolest není ani nesnesitelná, ani věčná.¹²³ Je přesvědčen o tom, že člověk má možnost potírat svou domýšlivost, odolávat rozkoším a bolestem, krotit ctižádostivost, na bezcitné a nevděčné lidi se nehněvat, dokonce o ně pečovat.¹²⁴ Rozkoš pro něj není ani nic prospěšného, ani dobrého.¹²⁵ Kdo se nechová lhostejně k slasti i strasti, k smrti i životu, k slávě i neslávě, s nimiž vesmírná příroda zachází bez rozdílu stejně, hřeší.¹²⁶ Hněv, zármutek a strach považuje za odpadlictví člověka od přírody.¹²⁷

Epiktétos rozlišuje dva druhy věcí; věci, které jsou v naší moci a věci, které nejsou v naší moci. V naší moci je soud, chtění, žádost a nechuť, řečeno jedním slovem naše činnost. V naší moci není tělo, majetek, dobrá nebo špatná pověst, úřední hodnosti. Co je v naší moci, je od přírody svobodné, nepodléhá překážkám ani závadám, naopak co v naší moci není, je slabé, otrocké, podléhá překážkám a je cizí.¹²⁸ Původ vášně podle Epiktéta spočívá v tom, že člověk něco chce, a to se neděje. Člověk je podle své přirozenosti takový, že nesnáší, aby byl zbavován dobra a upadal do zla.¹²⁹ O bolesti a smrti se vyjadřuje takto: „hrozná není smrt nebo bolest, nýbrž strach z bolesti nebo ze smrti.“¹³⁰ Žádost má člověk nadobro vyhladit a

¹¹⁹ AURELIUS, M. *Med.* VII, 16.

¹²⁰ AURELIUS, M. *Med.* VIII, 7.

¹²¹ AURELIUS, M. *Med.* VII, 24.

¹²² AURELIUS, M. *Med.* VII, 33.

¹²³ AURELIUS, M. *Med.* VII, 64.

¹²⁴ AURELIUS, M. *Med.* VIII, 8.

¹²⁵ AURELIUS, M. *Med.* VIII, 10.

¹²⁶ AURELIUS, M. *Med.* IX, 1.

¹²⁷ AURELIUS, M. *Med.* XI, 20.

¹²⁸ EPIKTÉTOS. *Ench.* 1.

¹²⁹ EPIKTÉTOS. *Diss.* I, 27.

¹³⁰ EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 1.

svou nechuť má zaměřit jen k takovým věcem, které jsou v moci jeho vůle.¹³¹ Dobro a zlo je v člověku samém, nikoli ve vnějších věcech.¹³² Nechce-li člověk upadnout do vášně, musí usilovat jen o věci, které jsou v jeho moci – tj. správně užívat představy a rozlišovat, co je jeho a co je cizí.¹³³ Člověk má tedy užívat toho, co je mu dáno, a co mu není dáno, po tom nemá toužit.¹³⁴

O vášních hovoří Seneka takto: „Především však musíme dát výhost vášním: oslabují nás, činí zženštilými a mají přílišné nároky, splnitelné jenom milostí osudu.“¹³⁵ Seneka považuje vášně za škodlivé.¹³⁶ Za nejodpornější a nejobšednější vášně považuje hněv. Podle něj v ostatních vášních je i něco mírného a klidného, kdežto hněv je ovládán bolestí: „plane nelidskou touhou po zbraních, krvi a nejkrutějších trestech, nedbá sám sebe, jen když může škodit druhému, vrhá se proti zbraním a dychtí po pomstě i za cenu, že msta strhne s sebou i mstitele.“ Podle některých mudrců je hněv krátké šílenství, „jelikož se nedokáže ovládat, zapomíná na slušnost, nepamatuje na mezilidské vztahy, tvrdošijně a horlivě se zaměstnává tím, co začal, je nepřístupný rozumu a radám, je štván nicotnými podněty, není schopen rozeznat, co je správné a pravdivé.“¹³⁷ V druhé knize svého spisu *O hněvu* vychází Seneka z přesvědčení, že „není pochyby o tom, že hněv je vyvoláván představou utrpené křivdy.“¹³⁸ Jinde hovoří o hněvu takto: „Žádná vášně není totiž chtivější msty než hněv, a právě proto je hněv neschopný pomstít se. Protože je velmi prudký a bezhlavý, jako skoro každá vášně, sám sobě je překážkou na cestě za tím, za čím spěchá.“¹³⁹ Mimoto hněv není přirozenou věcí, jelikož touží po trestu, a to se neshoduje s lidskou přirozeností.¹⁴⁰

Seneka nesouhlasí s názorem, že je lepší hněv mírnit, než jej plně odstranit. Je toho názoru, že: „je však snazší škodlivé vášně vyloučit než je řídit, a nepřipustit je, než je připustit a pak držet na uzdě. Vždyť když se takové vášně zmocní duše, jsou silnější než ten, kdo je má řídit, a nenechají se přistříhnout nebo umenšit. Rozum sám, v jehož područí jsou a jenž je má

¹³¹ EPIKTÉTOS. *Diss.* IV, 4.

¹³² EPIKTÉTOS. *Diss.* III, 20.

¹³³ EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 6.

¹³⁴ EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 16.

¹³⁵ SENECA. *Ep.* 104.

¹³⁶ SENECA. *Ep.* 50.

¹³⁷ SENECA. L. A. *De ira* I, I.

¹³⁸ SENECA. L. A. *De ira* II, I.

¹³⁹ SENECA. L. A. *De ira* I, XII.

¹⁴⁰ SENECA. L. A. *De ira* I, VI.

držet na uzdě, je tak dlouho mocný, dokud je vášním vzdálen.“... „Jestliže se oddá hněvu, lásce a jiným vášním, není jí dovoleno (duši) potlačit jejich nápor; nutně ji zachvátí a až na dno strhne její váha a povaha neřestí, mající sklon k pádu.“¹⁴¹ Podle Seneky vašeň nespočívá v tom, že na nás zapůsobí smyslový vjem, ale v tom, že se mu odevzdáme a propadneme tomuto bezděčnému hnutí. Hněv překračuje rozum a strhuje jej.¹⁴² Jako léky proti hněvu uvádí: „nenechat se ovládnout hněvem a nechybovat v hněvu.“ Důležitou roli přičítá také výchově.¹⁴³

¹⁴¹ SENECA. L. A. *De ira* I, VII.

¹⁴² SENECA. L. A. *De ira* II, III.

¹⁴³ SENECA. L. A. *De ira* II, XVIII.

4 HLAVNÍ STOICKÉ VÁŠNĚ

Zenón považuje vášně za nerozumný a nepřirozený pohyb duše nebo nadměrný pud. Rozeznává čtyři druhy vášní: zármutek, strach, žádostivost a rozkoš.¹⁴⁴

Zármutek je nerozumná sklíčenost mysli; jejími druhy jsou soustrast, závist, řevnivost, nepřejícnost, tíživost, stísněnost, soužení, žalost a zoufalství. Soustrast je zármutek nad nezaslouženým utrpením druhého; závist je zármutek pro cizí dobro; řevnivost je zármutek proto, že má jiný to, po čem toužíme sami; nepřejícnost je zármutek z toho, že má jiný to, co máme my sami; tíživost je zármutek, který nás tíží; stísněnost je zármutek, který nás stísnuje a způsobuje nám nepohodlí; soužení je trvalý nebo se zvětšující zármutek, který vzniká z hloubání; žalost je zármutek působící útrapy; zoufalství je nerozumný zármutek, který nás šírá a překáží nám nazírat na přítomné věci tak, jak jsou.¹⁴⁵

Strach je u stoiků chápán jako očekávání budoucího zla. V souvislosti se strachem hovoří o pocitech obavy, váhavosti, studu, zděšení, zmatenosti a úzkosti. Obava je strach, který způsobuje bázeň; váhavost chápou jako strach před nastávající činností; stud je strach před špatnou pověstí; zděšení je strach z představy nezvyklé věci; zmatenost je strach spojený se zrychlením řeči; úzkost je strach z nejisté věci.¹⁴⁶

Žádostivost je nerozumná snaha. Patří do ní stavy jako potřebnost, nenávisť, svárlivost, hněv, láska, zášť a prchlivost. Potřebnost je žádostivost toho, co nemáme; nenávisť je jakási zvětšující se a trvalá žádostivost, aby se někomu špatně vedlo; svárlivost je jakási žádostivost spojená s nadržováním; hněv je žádostivost pomsty na tom, kdo nám, jak si myslíme, nezaslouženě ukřivdil; láska je žádostivost, které však jsou prosti ctnostní muži, protože je to úsilí o získání přátelství prostřednictvím projevující se krásy; zášť je druh zastaralého a nenávislného hněvu, čekajícího na příležitost pomsty; prchlivost je hněv v počátečním stavu.¹⁴⁷

Rozkoš je nerozumné vzrušení při věci zdánlivě žádoucí. Patří do ní stavy jako okouzlení, škodolibost, potěšení a rozptýlení. Okouzlení je rozkoš okouzující sluchem;

¹⁴⁴ DL VII, 110-111.

¹⁴⁵ DL VII, 111-112.

¹⁴⁶ DL VII, 112-113.

¹⁴⁷ DL VII, 113-114.

škodolibost je rozkoš z cizího neštěstí; potěšení je naklonění duše k povolnosti; rozptýlení je uvolnění od ctnosti.¹⁴⁸

4.1 Bolest

Bolest lze charakterizovat jako mínění, že určitá současná skutečnost je špatná. Tato skutečnost se na člověku projevuje formou skleslosti a deprivace.¹⁴⁹

Zenón hovoří o bolesti jako o zármutku, jako o nerozumné sklíčenosti mysli. Hovoří o několika druzích zármutku: o soustrasti, závisti, řevnivosti, nepřejícnosti, tíživosti, stísněnosti, soužení, žalosti a zoufalství.¹⁵⁰

Aristón z Chiu doporučuje člověku přijímat vše statečně, tedy i bolest. Snaží se přesvědčit člověka, že není nutné obávat se bolesti ani smrti, jelikož oboje musí člověk dle zákona přírody podstoupit. Jako jistou útěchu nabízí člověku fakt, že se bolest ani smrt k nikomu nevrací. Za nejlepší lék proti bolesti považuje nepoddajnost lidského ducha, která vše dělá lehčím a člověk tak vše snáší houževnatě. Pokud člověk přesvědčí sám sebe, že bolest není zlem ani dobrem, bude lépe snášet bolest a méně ji vnímat. Bolest tedy není pro člověka nesnesitelná. A pokud je nesnesitelná, přichází pro člověka vysvobození v podobě smrti. Není tedy třeba bát se bolesti, je třeba ji snášet. Ariston uklidňuje člověka dalším faktem: „Nejlepší vlastností bolesti je, že ta, která trvá dlouho, nemůže být velká, a ta, která je velká, nemůže trvat dlouho.“¹⁵¹

Bolest byla stoiky chápána jako něco, co se má přecházet. Výjimkou byl Dionýsios z Herakleie zvaný přeběhlík, který pro svou oční chorobu trpěl velkými bolestmi. Z tohoto důvodu nesouhlasil se Zenónem, že bolest je indiferentní věcí.¹⁵²

Kleanthés považoval bolest za ochabnutí duše.¹⁵³ Chrýsippos rozlišoval stejné druhy bolesti jako Zenón, kromě toho mluvil navíc i o smutku, žárlivosti a zděšení. Smutek charakterizuje jako bolest, která vzniká z našich myšlenek, že nás něco rmoutí. Smutek trvá dlouhou dobu a může se i zvětšovat, jak praví Chrýsippos: „Smutek je strast, která vzniká z našich myšlenek a přetrvává, nebo se dokonce zvětšuje.“ Žárlivost chápe jako bolest

¹⁴⁸ DL VII, 114.

¹⁴⁹ BRENNAN, T. Stoic Moral Psychology. In: INWOOD, B. *The Cambridge Companion to the Stoics*, s. 270.

¹⁵⁰ DL VII, 112.

¹⁵¹ SENECA. *Ep.* 94, 5 = SVF I, 359.

¹⁵² DL VII, 166 = SVF I, 422.

¹⁵³ STROBAIOS. *Flor.* 108, 59 = SVF I, 575.

způsobenou tím, že někdo jiný má věci, po kterých toužíme i my. Přičemž je zcela lhostejné, zda se jedná o úspěch, majetek, lásku, zdraví nebo něco jiného. Zděšení je nerozumná bolest, která člověka týrá a znemožňuje mu vidět přítomné věci takové, jaké ve skutečnosti jsou.¹⁵⁴ Chrysippos byl toho názoru, že moudrý člověk sice bolest cítí, ale netrápí se pro ni, neboť nepovoluje duši.¹⁵⁵

Pro Cicera je zármutek představa přítomného zla, a z této představy podle něho: „tkví domnění, že jsme mravně povinni rmoutit se.“¹⁵⁶ Poučení, že porucha sama je škodlivá, je podle Cicera nejlepší lék: „poučíš-li, že poruchy samy jsou škodlivé a nejsou ani přirozené ani nutné, takže vidíme, že se i sám zármutek mírní, když truchlícímu postavíme před oči slabost zženštilého ducha a když chválíme vážnost a pevnost těch, kdo nesou lidský úděl bez pobouření.“¹⁵⁷ Cicero chválí Zenónovu myšlenku, že ona představa přítomného zla je čerstvá. Zenón tím myslí nejen to, co se stalo nedávno, ale i domnělé zlo, které je čerstvé tak dlouho, dokud roste.¹⁵⁸ Cicero ve svých *Tuskulských hovorech* píše: „bolest neléčí sám čas, nýbrž trvalá myšlenka na to, že ve věci není nic zlého.“¹⁵⁹ Což dokládá těmito slovy: „je-li v zármutku nějaké zlo, není to zlo přirozené, nýbrž zlo, které si sami děláme dobrovolným rozhodnutím a chybným domněním.“¹⁶⁰ Mimo to hovoří Cicero v souvislosti se zármutkem i o strachu, píše: „Neboť koho napadá zármutek, toho také nutně napadá strach. Je totiž strach neklidné očekávání budoucího zármutku.“¹⁶¹ Cicero považuje každou bolest za snesitelnou. Vychází z přesvědčení, že muž statečný, velkodušný a trpělivý, bude snášet bolest trpělivě. K tomu mu pomáhá statečnost, jejímiž hlavními úkoly jsou pohrdání bolestí a smrtí.¹⁶² Cicero je přesvědčen, že: „myšlenka na to, co je nejhodnější statečnosti, co velkodušnosti, co trpělivosti, nejen vnímavost ducha tlumí, ale jaksi i bolest samu mírní.“¹⁶³ Zmohutnění či jakési povznesení ducha co nejvýše, se nejlépe projevuje naprostým pohrdáním bolestí.¹⁶⁴

¹⁵⁴ DL VII, 110-111 = SVF III, 412.

¹⁵⁵ STROBAIOS. *Flor.* 7, 21 = SVF III, 574.

¹⁵⁶ CICERO. *Tusc. disp.* III, 31.

¹⁵⁷ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 28.

¹⁵⁸ CICERO. *Tusc. disp.* III, 31.

¹⁵⁹ CICERO. *Tusc. disp.* III, 30.

¹⁶⁰ CICERO. *Tusc. disp.* III, 33.

¹⁶¹ CICERO. *Tusc. disp.* V, 18.

¹⁶² CICERO. *Tusc. disp.* II, 18.

¹⁶³ CICERO. *Tusc. disp.* II, 22.

¹⁶⁴ CICERO. *Tusc. disp.* II, 26.

„Neboť budeme-li vše dělat za tím účelem, abychom ušli hanebnosti a dosáhli cti, bude nám možné nejen pohrdat ostny bolesti, ale také blesky osudu, zejména když je připraveno ono útočiště...“ Útočištěm míní Cicero smrt: „když doléhají zlé a protivné bolesti, víš, kam se uchýlit, jsou-li již nesnesitelné.“¹⁶⁵

Podobně jako se o bolesti vyjadřuje Aristón, hovoří filozof na trůně o bolesti ve svých *Hovorech k sobě* toto: „Co je nesnesitelné, ukončuje život; co trvá dále, je snesitelné.“¹⁶⁶ Jako útěchu nabízí člověku Epikúřův výrok: „bolest není ani nesnesitelná, ani věčná, jestliže si totiž připomeneš její meze a nebudeš-li si ji v duchu zveličovat.“¹⁶⁷ Markus Aurelius hovoří o bolesti jako o zlu pro tělo nebo pro duši. Je-li bolest zlem pro tělo, nemá to vliv na duši. Zlem pro duši ovšem být nemůže, protože duše má moc uchovat si jasnou pohodu a nedomnívat se, že je bolest zlem. „Neboť každý soud a každá snaha, každá žádost i nechuť vzniká v našem nitru, a tam žádné zlo nepronikne.“¹⁶⁸ Nejlepším lékem je zbavení se domněnky, že se jedná o bolest, filozof na trůně píše: „Zbavíš-li se své domněnky, že tě to nebo ono trápí, sám se octneš v dokonalém bezpečí... Nuže ať tedy rozum netrápí sám sebe! A vede-li špatně některé jiné tvé části, jen ať sama o sobě vysloví své mínění!“¹⁶⁹

Epiktétos se o bolesti a smrti vyjadřuje takto: „hrozná není smrt nebo bolest, nýbrž strach z bolesti nebo ze smrti.“¹⁷⁰ Nechce-li člověk upadnout do vášně, musí usilovat jen o věci, které jsou v jeho moci – tj. správně užívat představy a rozlišovat, co je jeho a co je cizí.¹⁷¹ Člověk má tedy užívat toho, co je mu dáno, a co mu není dáno, po tom nemá toužit.¹⁷²

Epiktétos se zabývá i soucitem. Varuje člověka před představou, že dotyčný člověk byl do neštěstí uvržen vnějšími věcmi. Ve skutečnosti je nutné si uvědomit, že člověk se netrápí proto, že se mu stala nějaká příhoda, ale pro názor, který si o ní utvořil. Epiktétos to přibližuje slovy: „Spatříš-li někoho plakat žalem buď proto, že mu syn odešel do ciziny, nebo že pozbyl svého majetku, měj se na pozoru, aby tě přitom nestrhla představa, jako by byl uvržen do neštěstí vnějšími věcmi, ale ihned si uvědom: Tohoto člověka netrápí ona příhoda

¹⁶⁵ CICERO. *Tusc. disp.* II, 27.

¹⁶⁶ AURELIUS, M. *Med.* VII, 33.

¹⁶⁷ AURELIUS, M. *Med.* VII, 64.

¹⁶⁸ AURELIUS, M. *Med.* VIII, 28.

¹⁶⁹ AURELIUS, M. *Med.* VIII, 40.

¹⁷⁰ EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 1.

¹⁷¹ EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 6.

¹⁷² EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 16.

(neboť jiného netrápí), nýbrž jen jeho názor o ní. Ale nezdráhej se alespoň slovy se mu přizpůsobit a s ním i povzdechnout, naskytne-li se příležitost; jen se měj na pozoru, abys nevzdychal také ve svém nitru!“¹⁷³

Seneka ve svém díle *Listy Luciliovi* hovoří o bolesti toto: „Nic na světě se nezprotiví tak rychle jako bolest; čerstvá najde utěšitele a nejednoho si získá, zastaralá však je předmětem posměchu, a to zcela po zásluze, neboť je buďto předstíraná, anebo pošetilá.“¹⁷⁴ Seneka je toho názoru, že se žádný člověk nemá mučit budoucí pohromou: „Pro nás neexistuje ani to, co bylo, ani to, co bude. Bolest nám vzniká jenom z toho, co bezprostředně cítíme.“¹⁷⁵

4.2 Strach

Strach je přesvědčení, že nějaká budoucí věc nám způsobí zlo, takže se jí snaží člověk vyvarovat.¹⁷⁶

Pro Zenóna byl strach očekáváním nějaké zlé události. Diogenés Laertios nám Zenónovo mínění přibližuje slovy: „Strach je očekávání zla.“ Stejně jako u všech ostatních vášní rozeznáváme jednotlivé druhy, tak i u strachu hovoříme o určitých pocitech. Do těchto pocitů zahrnuje Zenón obavu, váhavost, stud, zděšení, zmatenost a úzkost. Obava je pro něho strachem způsobujícím bázeň. Váhavost je takový strach, který postihuje člověka před určitou nastávající činností. Stud je strach člověka, který se bojí špatné pověsti. Zděšení je strach z představy nezvyklé věci. Zmatenost je strach spojený se zrychlením řeči. Úzkost je strach z nejisté věci.¹⁷⁷

Velmi diskutovaným tématem byl strach ze smrti. Aristón z Chiu se snaží přesvědčit člověka, že není nutné obávat se bolesti ani smrti, jelikož oboje musí člověk dle zákona přírody podstoupit. Jako jistou útěchu nabízí člověku fakt, že se bolest ani smrt k nikomu nevrací. Za nejlepší lék považuje nepoddajnost lidského ducha, která vše dělá lehčím a člověk tak vše snáší houževnatě.¹⁷⁸

¹⁷³ EPIKTÉTOS. *Ench.* 16.

¹⁷⁴ SENECA. *Ep.* 63.

¹⁷⁵ SENECA. *Ep.* 74.

¹⁷⁶ BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*. In: INWOOD, B. *The Cambridge Companion to the Stoics*, s. 270.

¹⁷⁷ DL VII, 112-113.

¹⁷⁸ SENECA. *Ep.* 94, 5 = SVF I, 359.

Chrýsippos stejně jako ostatní stoikové chápe strach jako představu hrozícího zla, které se zdá člověku nesnesitelné.¹⁷⁹ I strach stejně jako ostatní vášně se dělí na určité druhy. Chrýsippos rozeznává stejné druhy strachu jako Zenón. K obavě, váhavosti, studu, zděšení, zmatku a úzkosti ovšem ještě přidává lenost, hrůzu a sklíčenost. Lenost je strach z práce nebo určité námahy, která někoho čeká. Hrůza je takový strach, který otřese člověkem. Podobně jako se stud projevuje zčervenáním, hrůza se projevuje zblednutím, třesem nebo drkotáním zubů. Hrůza dokáže člověka zcela ochromit. Sklíčenost vychází z obavy, která je definována jako strach z blížícího se zla: „sklíčenost je strach, který následuje po obavě a jakoby ji provází.“¹⁸⁰

Cicero ve svých *Tuskulských hovorech* hovoří o strachu toto: „strach je nedůvěra pocházející z očekávaného a budoucího zla.“¹⁸¹ Jinde hovoří o strachu jako o jakémsi ústupu ducha, až skleslosti.¹⁸²

Filozof na trůně chápe smrt jako zcela přirozenou věc. Ve svých *Hovorech k sobě* hovoří: „Bez ustání spějí jedny věci k svému vzniku, jiné směřují k zániku, a z toho, co vzniká, už zase leccos bere zasvé. Nepřetržitě proudy přeměn omlazují vesmír, právě jako neutuchající let času znova a znova otvírá bezmeznou věčnost. Kteroupak z věcí kolem tebe se řídicích si možno nějak zvláště cenit v tomto proudu, v němž pevně stanout nelze? ... A cosi podobného je i sám život každého z nás: jen jakoby vypařování krve a vdechování vzduchu. Neboť jednou vzduch vdechnout a opět ho vrátit, jak to každou chvíli činíme, je něco podobného jako vrátit veškerou schopnost dýhací, kterou jsme přednedávnem dostali při narození, zase tam, odkud jsme vsáli první dech.“¹⁸³

Markus Aurelius považuje smrt za povinnost každého člověka, píše: „Je tedy přirozená povinnost myslícího člověka, aby se nechoval k smrti lhostejni ani odmítavě, ani pohrdavě, nýbrž aby ji očekával jako kterýkoli přirozený úkon.“¹⁸⁴ „Kdo se bojí smrti, ten se bojí buď ztráty svého cítění, nebo změny cítění. Ale nebude-li pak už vůbec cítění, nebudeš mít ani pocit něčeho zlého; a jestli se ti dostane jiného cítění, staneš se jinou bytostí a

¹⁷⁹ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 7 = SVF III, 393.

¹⁸⁰ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 8 = SVF III, 410.

¹⁸¹ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 37.

¹⁸² CICERO. *Tusc. disp.* IV, 7.

¹⁸³ AURELIUS, M. *Med.* VI, 15.

¹⁸⁴ AURELIUS, M. *Med.* IX, 3.

nepřestaneš žít.¹⁸⁵ Bojí-li se tedy někdo smrti, je dětinský. Císař píše: „Co je to zemřít? Přihlédneme-li k věci samé o sově a odloučíme-li od ní rozumovým rozborem všechny domysly obraznosti, pak nebudeme pokládat smrt za nic jiného než za úkon přírody: bojí-li se však někdo úkonu přírody, je dítě.“¹⁸⁶ Nejenom, že smrt je naší povinností, ale včasná smrt přispívá i celku: „ukončení života není jednotlivci zlem a není ani hanbou, protože se děje nezávisle na naší vůli, a není na újmu obecného dobra, ba spíše je dobrem, poněvadž je celku včasné, prospěšné a příhodné.“¹⁸⁷

Epiktétos ve své *Rukojeři* hovoří o strachu ze smrti takto: „Lidé nejsou zneklidňováni věcmi, nýbrž svými vlastními názory o věcech. Například smrt není nic hrozného, neboť jinak by se byla zdála také Sókratovi hrozná, ale názor, že smrt je něco hrozného, to je to hrozné. Kdykoli tedy narážíme na překážky nebo se znepokojujeme nebo se rmoutíme, nikdy neobviňujeme jiného, nýbrž sebe samy, tj. své vlastní názory.“¹⁸⁸ Podle Epiktéta není hrozná smrt ani bolest, nýbrž strach ze smrti a z bolesti.¹⁸⁹ Pokud má člověk strach ze smrti a považuje ji za zlo, radí mu Epiktétos, aby si uvědomil, že je naší povinností vyhýbat se zlu a že smrt je nutností, proto nemůže být zlem.¹⁹⁰ Markus Aurelius zaznamenává Epiktétův názor na smrt. Podle něho smrt není nic zlého a je zcela přirozená, Epiktétos to člověku připomíná slovy: „Jsi dušička, která se vleče s mrtvolou.“¹⁹¹ „Co je smrt? Strašák. Ze všech stran ji zobracej a zkoumej: podívej se, že nekousá. Chatrné tělo se musí odloučit od té trochy duše – ať už teď či později – jako už předtím bylo od ní odloučeno.“¹⁹²

Seneka ve svém díle *Listy Lucilioví* nabádá člověka ke statečnosti proti nahodilostem, píše: „Netřesme se před křivdami, ranami, pouty ani nouzí.“ Krom toho vyzývá člověka k statečnosti ohledně strachu ze smrti: „Co je smrt? Buď konec, anebo přechod. Nebojím se ani ustat žít, neboť je to totéž jako nezačít, ani přejít jinam, poněvadž všude jinde mi bude méně těсно.“¹⁹³ Jinde píše: „Je pošetilé umřít ze strachu před smrtí.“¹⁹⁴ O strachu hovoří:

¹⁸⁵ AURELIUS, M. *Med.* VIII, 58.

¹⁸⁶ AURELIUS, M. *Med.* II, 12.

¹⁸⁷ AURELIUS, M. *Med.* XII, 23.

¹⁸⁸ EPIKTÉTOS. *Ench.* 5.

¹⁸⁹ EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 1.

¹⁹⁰ EPIKTÉTOS. *Diss.* I, 27.

¹⁹¹ AURELIUS, M. *Med.* IV, 41.

¹⁹² EPIKTÉTOS. *Diss.* II, 1.

¹⁹³ SENECA. *Ep.* 67.

¹⁹⁴ SENECA. *Ep.* 70.

„Není šťastné, co je spojeno se strachem; v podezřelém ovzduší žije se špatně.“¹⁹⁵ Smrt není zlo. Je to jediná spravedlnost v lidském pokolení.¹⁹⁶

4.3 Žádostivost

Touha je přesvědčení, že nějaká budoucí věc, která nás potká, je příjemná. Z tohoto důvodu se jí člověk snaží dosáhnout.¹⁹⁷

Zenón chápe žádostivost jako nerozumnou snahu. Řadí pod ni tyto stavy: potřebnost, nenávist, svárliivost, hněv, lásku, zášť, prchlivost. Potřebnost je pro něho jakousi žádostivostí toho, co nemáme. Nenávist je jakási zvětšující se a trvalá žádostivost. Člověk, který nenávidí, chce, aby se někomu vedlo špatně. Svárliivost je žádostivost spojená s nadřzováním. Hněv je žádostivostí pomsty. Člověk se chce mstít tomu, kdo mu dle jeho domnění, nezaslouženě ukřivdil. Lásky je něco, čemu se ctnostný muž vyhýbá. Jinak je láska úsilí o získání přátelství prostřednictvím projevující se krásy. Zášť je druh zastaralého a nenávistného hněvu, čekajícího na příležitost pomsty. Prchlivost je hněv v počátečním stavu.¹⁹⁸

Jak bylo naznačeno v předchozích kapitolách, velmi diskutovaným tématem byl hněv. Dříve než Dionýsios z Herakleie odpadl od Zenóna a přešel k epikurejcům, zabýval se potlačením nerozumových stavů lidského ducha. Byl toho názoru, že duch člověka nacházející se v hněvu, projevuje se nadouváním a nafukováním. Člověk postihnutý hněvem je zároveň postižen i touhou. Nahněvaný člověk touží způsobit co největší bolest tomu, o kom je přesvědčen, že ho ranil. Kdo pocítí tuto touhu, se zároveň bude radovat z cizího zla. Tento nenormální stav se samozřejmě netýká ducha moudrého. Ten se nikdy nenafukuje ani nenadouvá. Moudrý se tedy nikdy nehněvá.¹⁹⁹

Chrýsippos přidává k Zenónovým vyjmenovaným druhům žádostivosti ještě nepřátelství, nesvornost, nenasycenost a stesk. Nepřátelsky se projevuje člověk, který touží pomstít se tomu, kdo mu ublížil. „Nepřátelství je hněv, který čeká na příležitost pomstít se.“ Nesvornost je Chrýsippem chápána jako trpký hněv, vzniklý z našeho pocitu, že nás někdo něčím urazil. „Nesvornost je obzvlášť trpký hněv, který vzniká z pocitu urážky a přechovává

¹⁹⁵ SENECA. *Ep.* 74.

¹⁹⁶ SENECA. *Ep.* 123.

¹⁹⁷ BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*. In: INWOOD, B. *The Cambridge Companion to the Stoics*, s. 270.

¹⁹⁸ DL VII, 113-114.

¹⁹⁹ CICERO. *Tusc. disp.* III, 9, 10 = SVF I, 434.

se hluboko v duši a v srdci.“ Nenasycenost je neukojitelná touha. „Nenasycenost je touha bez hranic.“ Stesk je touha vidět někoho, kdo ještě není přítomen nebo už je nepřítomen. „Stesk je touha vidět toho, koho čekáme.“²⁰⁰

I Poseidónios se věnoval problematice hněvu. Jeho názory zachytil zejména Galénos ve svém spise *O názorech Hippokratových a Platónových*. Poseidónios tvrdil, že děti a zvířata dokáží dávat najevo hněv a touhu bez rozumu. Chtěl tím dokázat, že rozum musí být něčím samostatným.²⁰¹ Poseidónios byl přesvědčen o tom, že člověka usměřňují tři síly: žádostivá, vášnivá a rozumová.²⁰²

O touze se Markus Aurelius vyjadřuje těmito slovy: „Není pak tedy lepší užívat toho, co je ve tvé moci, svobodně nežli otročit nízké touze po tom, co ve tvé moci není?“²⁰³ Hněv je pro filozofa na trůně zcela proti přírodě a tudíž proti zdravému rozumu. „Hněvivý výraz obličej je zcela proti přírodě. Veselí na tvé tváři často odumře a nakonec úplně vyhasne, takže je vůbec nebudeš moci probudit. Právě proto se pokus pochopit, že hněv je proti zdravému rozumu.“²⁰⁴ Podle Aurelia byl člověk stvořen k součinnosti s druhými lidmi, proto se na ně nemůže hněvat a nepřátelit se s nimi: „nemohu se na svého příbuzného hněvat ani se s ním nepřátelit, neboť jsme stvořeni k součinnosti, zrovna jako nohy, ruce, jako oční víčka a obě čelisti. Proti sobě pracovat by bylo proti přírodě; pracujeme pak proti sobě, jestliže se hněváme druh na druhu a od sebe se odvracíme.“²⁰⁵

Epiktétos je toho názoru, že žádost má člověk nadobro vyhladit a svou nechuť má zaměřit jen k takovým věcem, které jsou v moci jeho vůle. Tento Epiktétův názor zachytil ve svých *Hovorech k sobě* filozof na trůně.²⁰⁶ Dobro a zlo je v člověku samém, nikoli ve vnějších věcech.²⁰⁷ Epiktétos se podobně jako Markus Aurelius zabývá otázkou hněvu. Člověk by se neměl hněvat na ty, kteří mají mylné soudy o dobru a zlu. Tito lidé si zaslouží spíše politování a poučení. „...proč se ještě dále na většinu lidí hněváme? - „Jsou to zloději,“ řekne leckdo, „a lupiči“. – Co myslíš tím „zloději a lupiči“? Mají mylné soudy o dobru a zlu. Nuže máme se na

²⁰⁰ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 9 = SVF III, 398.

²⁰¹ GALÉNOS. *De Hipp. et Plat.* V, 459-461, S. 437-440 Mü. In: RIST, J. *Stoická filosofie*. XI, s. 223.

²⁰² GALÉNOS. *De Hipp. et Plat.* IX, 1 = SVF I, 571.

²⁰³ AURELIUS, M. *Med.* IX, 40.

²⁰⁴ AURELIUS, M. *Med.* VII, 24.

²⁰⁵ AURELIUS, M. *Med.* II, 1.

²⁰⁶ AURELIUS, M. *Med.* XI, 37.

²⁰⁷ EPIKTÉTOS. *Diss.* III, 20.

ně hněvat či spíše jich litovat? Jen jim ukaž jejich omyl a uvidíš, jak upouštějí od svých chyb! ... „Proč se tedy hněváme? Protože si ceníme předměty, o které nás tito lidé připravují. Nuže, neceň si svých šatů, a nebudeš se hněvat na zloděje; neceň si krásy své ženy, a nebudeš se hněvat na cizoložníka. Věž, že není zloděje a cizoložníka ve věcech, které jsou tvé, nýbrž jen v těch, které jsou cizí a nejsou ve tvé moci. ... Ale pokud si tyto věci ceníš, hněvej se spíše na sebe než na tamty lidi.“²⁰⁸

Seneka, jak již bylo řečeno ve třetí kapitole, považuje hněv za nejhorší z vášní.²⁰⁹ Píše: „Co je mírnějšího než člověk, je-li stav jeho ducha vyvážen? A na druhé straně, co je krutějšího než hněv? Který tvor víc miluje druhé než člověk? A co je naproti tomu nepřátelštější vůči druhým než hněv? Lidé jsou stvořeni k vzájemné pomoci, hněv ke zkáze; lidé se chtějí sdružovat, hněv rozejít, lidé chtějí prospívat, hněv škodit; člověk chce přijít na pomoc i neznámým, hněv chce zasáhnout i nejdražší; člověk je připraven dokonce i obětovat se zájmům druhých, hněv je hotov i vrhnout se do nebezpečí, jen když s sebou strhne druhé. Kdo je tedy horším znalcem přirozenosti věcí než ten, kdo jejímu nejlepšímu a nejdokonalejšímu výtvaru přisuzuje tuto divokou a zhoubnou chybu? Jak jsme řekli, hněv dychtí po trestu, a aby taková touha tkvěla v nejmírumilovnějším srdci člověka, to vůbec neodpovídá jeho přirozenosti. Lidský život je založen na dobrodiní a svornosti a pouta jednoty a vzájemné pomoci nevytváří hrůza, ale vzájemná láska.“²¹⁰

4.4 Slast

Slast je mínění, že určitá přítomná věc je velmi příjemná, takže člověk má sklon cítit se spokojeně.²¹¹

Zenónův názor na rozkoš zachytil Diogenés Laertios. Pro Zenóna je rozkoš nerozumné vzrušení při věci zdánlivě žádoucí. Jejimi druhy jsou okouzlení škodolibost, potěšení a rozptýlení. Okouzlení je rozkoš okouzlující sluchem. Škodolibost je rozkoší z cizího neštěstí. Potěšení je jakési naklonění duše k povolnosti. Rozptýlení je uvolněním od ctnosti.²¹²

²⁰⁸ EPIKTÉTOS. *Diss.* I, 18.

²⁰⁹ SENECA. *De ira* I, I.

²¹⁰ SENECA. *De ira* I, V.

²¹¹ BRENNAN, T. *Stoic Moral Psychology*. In: INWOOD, B. *The Cambridge Companion to the Stoics*, s. 270.

²¹² DL VII, 114.

Dionýsios z Herakleie vyhlásil za cíl života rozkoš. Svůj přívlastek „přeběhlík“ získal pro svoje přeběhnutí k epikurejcům. Tento odklon od Zenóna byl způsoben jeho těžkou oční chorobou, při které trpěl velkými bolestmi.²¹³ Proto na rozdíl od svého učitele začal tvrdit, že bolest není věc indiferentní²¹⁴ a přešel k Epikúrovi, který vyhlásil za cíl života slast. Epikúros pokládá za samozřejmé, že lidé a stejně tak všechny živé bytosti vyhledávají slast a vyhýbají se bolesti.²¹⁵ S myšlenkou, že je bolest narušením přirozeného stavu,²¹⁶ se Dionýsios vzhledem ke své bolesti rád ztotožnil.

O rozkoši Kleantés hovoří takto: „rozkoš není ani přirozená, ani nemá nějakou cenu pro život“ a přirovnává ji ke kosmetice, kterou rovněž považuje za nepřirozenou věc.²¹⁷ Jinde o rozkoši hovoří takto: „pokud je cílem rozkoš, tak lidé dostali rozum od nějaké zlé moci.“²¹⁸

Chrýsippos nepovažuje rozkoš za dobro, neboť je přesvědčen, že jsou i hanebné rozkoše: „co je hanebné, nemůže být dobrem.“²¹⁹ Chrýsippos řadí mezi rozkoše i škodolibost, potěšení a chlubitost. Škodolibostí rozumí radost vyvolanou neštěstím druhého, ale bez vlastního prospěchu. Potěšení je pro něho rozkoš buzená něčím příjemným, co okouzluje duši. Chlubitost je bujná rozkoš vypínající se nad slušnou míru.²²⁰

Panaitios praví, že některé rozkoše jsou podle přírody, některé proti přírodě.²²¹

S Poseidóniovým názorem na vášně nás seznamuje A. Long. V souvislosti s tím nás odkazuje na dílo *Posidonius on Emotions*, jehož autorem je I. G. Kidd. Kidd vychází z Galénova spisu *O názorech Hippokratových a Platónových*, kde je zachycen Poseidóniův spor s Chrýsippem o příčinách vášní. Poseidónios nesouhlasil s Chrýsippovým přesvědčením vnějších vlivů, jakožto příčin vášní, ale umístil vznik vášní do lidské duše. Poseidónios byl přesvědčen, že člověk má přirozenou náklonnost k slastem. Člověk je slastí pobízen dosahovat slávy, bohatství, majetku a jiných dle stoiků staré Stoy indiferentních věcí. Poseidónios byl přesvědčen, že tato nerozumová stránka lidské přirozenosti je příčinou vzniku vášní. Rozchod s Chrýsippem, a tedy i se starou Stoy, vyvstává právě z existence této

²¹³ DL VII, 167 = SVF I, 422.

²¹⁴ DL VII, 167 = SVF I, 422.

²¹⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. II, s. 87.

²¹⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. II, s. 89.

²¹⁷ SEXTOS EMPEIRIKOS. *Adv. math.* XI, 74 = SVF I, 574.

²¹⁸ STROBAIOS. *Flor.* 6, 66 = SVF I, 556.

²¹⁹ DL VII, 103 = SVF III, 156.

²²⁰ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 9 = SVF III, 403.

²²¹ SEXTOS EMPEIRIKOS. *Adv. math.* XI, 73 = SVF III, 155.

nerozumové stránky lidské duše, o které byl Chrysippos přesvědčen, že neexistuje. Pro Poseidónia je náklonnost člověka k slastem stejně přirozená jako jeho náklonnost k ctnosti. Poseidónios se domníval, že k léčbě vášní sám rozum nestačí. Proto doporučoval nerozumové postupy a prostředky jako například využití hudby či poezie.²²²

Markus Aurelius vidí jako lék proti rozkoši zdrženlivost, ve svých *Hovorech k sobě* hovoří toto: „Ve vybavení rozumného tvora nevidím vlastnost, která by odporovala spravedlnosti, nýbrž vlastnost odporující rozkoši: vidím zdrženlivost.“²²³ Filozof na trůně píše: „Vyhlad' domněnky, zadrž chťiče, udus žádosti a rozumu dopřej vlády nad sebou!“²²⁴ Potěšení nemá člověk hledat v slastech, nýbrž ve věcech sloužících společným zájmům, tedy ve věcech obecného blaha.²²⁵ Markus Aurelius píše: „V jediném hledej potěšení a uklidnění: v tom, že kráčíš od jednoho činu obecně prospěšného k druhému se stálou myšlenkou na boha!“²²⁶

Epiktétova rada člověku, jak se lze zdržet slasti je jednoduchá. Člověk si totiž má představit, jaké to bude, až bude rozkoše užívat, a zároveň si představit, jaké výčitky bude mít, až ji užije. Představa toho, že člověk odolá rozkoši, dá člověku pocit vítězství a radosti. Epiktétos píše: „Kdykoliv tě zaujme představa nějakého požitku, měj se na pozoru jako při ostatních představách, aby ses jí nedal strhnout, nýbrž nech tu věc, ať na tebe počká, a hled' ji nějak ještě odložit. Potom si v duchu vybav obojí období: i to, až budeš rozkoše užívat, i ono, až jí užiješ a později budeš litovat a sám sobě dělat výčitky. S tím pak srovnej, jakou budeš mít radost, kdy se rozkoše zdržíš, a jak budeš sám sebe chválit. Jestliže se ti zdá vhodné oddat se té věci, dej pozor, abys nepodlehł její příjemnosti, lahodě a svůdnosti; proti tomu si představuj, oč je lepší vědomí, že sis vybojoval takové vítězství.“²²⁷

Pro Seneku je rozkoš cosi nízkého, nepatrného a bezcenného; lidé ji sdílejí s němou tváří; k rozkoši utíkají i tvorové nejmenší a neopovrženější.²²⁸ Blažený člověk je ten, pro kterého je pravou rozkoší pohrdat rozkošemi.²²⁹ Seneka píše: „Chápeš, i když to výslovně

²²² GALÉNOS. De Hipp. et Plat. In: LONG, A. *Hellénistická filosofie*. V, s. 265-266.

²²³ AURELIUS, M. *Med.* VIII, 39.

²²⁴ AURELIUS, M. *Med.* IX, 7.

²²⁵ AURELIUS, M. *Med.* XI, 21.

²²⁶ AURELIUS, M. *Med.* VI, 7.

²²⁷ EPIKTÉTOS. *Ench.* 34.

²²⁸ SENECA. *Ep.* 123.

²²⁹ SENECA. *De vita beata* IV.

neuvádím, že když odeženeme to, co nás dráždí nebo děsí, dostaví se nepřetržitý klid a svoboda, neboť místo rozkoší a lákadel, které jsou malé a křehké a škodí už pouhou svou vůní, nastupuje obrovská radost, neochvějná a neměnná, nastupuje mír a duševní harmonie, nastupuje velikost spojená s mírností, neboť veškerá ukrutnost pochází ze slabosti.²³⁰ Jinde hovoří toto: „Muž se nesmí nechat zkazit a přemoci vnějšími věcmi, musí se obdivovat jen sobě, musí být tvůrcem svého života.“²³¹

²³⁰ SENECA. *De vita beata* III.

²³¹ SENECA. *De vita beata* VIII.

5 NEGATIVNÍ POHLED STOIKŮ NA VÁŠNĚ

Je nutné zdůvodnit, proč stoici pohlíželi na vášně negativně. Z toho, co již bylo řečeno, to víceméně vyplývá. Stoický negativní pohled na vášně pramení z přesvědčení, že vášně jsou, použijeme-li Zenónova slova, nerozumné a nepřirozené pohyby duše.²³² Cicero chápal vášně nejen jako škodlivé, ale také jako nepřirozené a nenutné. Samo hnutí duše považoval za vadné.²³³ Pokud chce člověk žít blaženě, tj. ve shodě s přirozeností celku, musí žít rozumně, tedy ctnostně. Z toho je zřejmé, že vášně zabraňují člověku žít rozumně, ve shodě s přirozeností celku. Člověk je představiteli staré Stoy vnímán jako jednotná rozumová bytost a cokoli je mimo rozum, je nepřirozené člověku a tedy i celku, jehož je člověk součástí. Vášně tedy zabraňují člověku plnit jeho povinnost rozumové bytosti v rámci univerza. A povinností člověka, jak již bylo řečeno, je žít v souladu s přírodou: „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. 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.“²³⁴

Považuji za nutné připomenout, že negativní stoický pohled na vášně se týkal pouze nepřiměřených a vypjatých emocí. Jak bylo ukázáno v druhé kapitole, stoický mudrc má i rozumové stavy slasti, které jsou přirozené. A proto by bylo mylné domnívat se, že je potřeba vymýtit veškeré city a přání, jelikož mravní pokrok člověka spočívá v nastolení takových citů a přání, které jsou dispozicemi řídicího principu stále více shodného se správným rozumem. V praxi to znamená, že se stoik má vyhýbat chorobným vypjatým emocím čili vášním, nikoliv však přirozeným uměřeným citům.²³⁵

Staří stoikové byli tedy toho názoru, že moudrý člověk cítí slasti a bolesti; tím, co podle nich necítí, jsou takové slasti a bolesti, které jsou vyvolány chybnými soudy.²³⁶

²³² DL VII, 110.

²³³ CICERO. *Tusc. disp.* IV, 28.

²³⁴ DL VII, 86-88.

²³⁵ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 217-218.

²³⁶ RIST, J. *Stoická filosofie*. III, s. 60.

Je nutné připomenout i to, že sami stoikové si byli vědomi toho, že jejich stoický mudrc je pouhým ideálem. Realita byla jiná. Stoikové se sice snažili vyhýbat vypjatým vášním, ale stoického mudrce ve svých řadách, stejně jako v řadách jiných škol neobjevili. Panaitios se shodl s Chrýsippem na tom, že stoický mudrc je tak stejně vzácný jako fénix.²³⁷

²³⁷ RIST, J. *Stoická filosofie*. X, s. 208.

6 ZÁVĚR

Práce byla zaměřena na problematiku vášní u stoických myslitelů. Cílem práce bylo podat výklad vášní. Aby tohoto cíle mohlo být dosaženo, bylo nejprve nutné podívat se na uchopení světa a člověka stoickým pohledem. Jak bylo řečeno, stoikové byli toho názoru, že vesmír je dynamickým a živým procesem, který v každém cyklu směřuje od zrodu k určitému druhu vyčerpání, tedy od integrace k dezintegraci. Svět jakožto celek je řízen *logem* neboli rozumem světa, jinak řečeno pneumou, které proniká vším tělesným a zabezpečuje jeho soudržnost. Tenze pneумы určuje míru organizovanosti a integrity těles jako funkčních celků od neživých těles přes rostliny, živočichy k člověku a celému vesmíru. Vesmír je spojený, integrovaný světovou pneumou, a proto je racionální a živý. Lidská duše vzniká ze světové pneумы a je funkční částí organizovaného a integrovaného celku jako systému.²³⁸

Poté, co bylo vysvětleno stoické uchopení člověka v rámci kosmu, byla další kapitola této práce věnována problematice stoických myslitelů v rámci jednotlivých období Stoy. V rámci staré Stoy byl představen zakladatel školy Zenón z Kitia, dále Aristón z Chiu, Herillos z Kartága, Dionýsios z Herakleie zvaný „přeběhlík“, Kleatnhés z Assu a Chrýsippos ze Sol. Období střední Stoy bylo představeno na třech myslitelích – Panaitiovi, Poseidóniovi a Antiochovi. Pozdní Stoa byla představena na učení filozofa na trůně Marka Aurelia, Epiktéta a Lucia Seneky. Byly představeny jejich názory na jednotlivé vášně.

Další kapitola byla věnována čtyřem hlavním stoickým vášním. Zenón mezi ně řadí: zármutek, strach, žádostivost a rozkoš.²³⁹ Zármutek je podle něho nerozumná sklíčenost mysli.²⁴⁰ Strach chápe jako očekávání budoucího zla.²⁴¹ Žádostivost je pro něho nerozumná snaha.²⁴² Rozkoš je nerozumné vzrušení při věci zdánlivě žádoucí.²⁴³ Každá vášně byla rozebrána samostatně. Rozbor jednotlivých vášní byl postaven na názorech hlavních

²³⁸ GAHÉR, F. Stoici o ľudskej prirodzenosti [online]. 18.2.2005 [cit. 2012-04-22]. Dostupné z: http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf

²³⁹ DL VII, 110-111.

²⁴⁰ DL VII, 111-112.

²⁴¹ DL VII, 112-113.

²⁴² DL VII, 113-114.

²⁴³ DL VII, 114.

představitelů jednotlivých období Stoy. Mimo to byly v této kapitole představeny druhy jednotlivých vášní.

Poslední kapitola se věnuje vysvětlení stoického negativního pohledu na vášně. Jak již bylo řečeno, stoický negativní pohled na vášně pramení z přesvědčení, že vášně jsou, použijeme-li Zenónova slova, nerozumné a nepřirozené pohyby duše.²⁴⁴ Pokud chce člověk žít blaženě, tj. ve shodě s přirozeností celku, musí žít rozumně, tedy ctnostně. Z toho je zřejmé, že vášně zabraňují člověku žít rozumně, ve shodě s přirozeností celku. Člověk je představiteli staré Stoy vnímán jako jednotná rozumová bytost a cokoli je mimo rozum, je nepřirozené člověku a tedy i celku, jehož je člověk součástí. Vášně tedy zabraňují člověku plnit jeho povinnost rozumové bytosti v rámci univerza. A povinností člověka, jak již bylo řečeno, je žít v souladu s přírodou: „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. 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.“²⁴⁵

V práci jsem dospěla k závěru, že stoický negativní pohled na vášně se týkal pouze nepřiměřených a vypjatých emocí. Jak bylo dokázáno v druhé kapitole, stoický mudrc má i rozumové stavy slasti, které jsou přirozené. A proto by bylo mylné domnívat se, že je potřeba vymýtit veškeré city a přání, jelikož mravní pokrok člověka spočívá v nastolení takových citů a přání, které jsou dispozicemi řídicího principu stále více shodného se správným rozumem. V praxi to znamená, že se má stoik vyhýbat chorobným vypjatým emocím čili vášním, nikoliv však přirozeným uměřeným citům.²⁴⁶

²⁴⁴ DL VII, 110.

²⁴⁵ DL VII, 86-88.

²⁴⁶ LONG, A. *Hellénistická filosofie*. IV, s. 217-218.

7 SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL

AURELIUS, MARCUS A. ANTONINUS

Med.: Meditationes (Hovory k sobě)

CICERO

Acad.: Academica (Akademika)

Acad. post.: Academica posteriora (Druhá akademika)

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

De leg.: De legibus (O zákonech)

De off.: De officiis (O povinnostech)

Tusc. disp.: Tusculanae disputationes (Tuskulské hovory)

DIOGENÉS LAERTIOS – DIOGENES LAËRTIUS

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

EPIKTÉTOS – EPICTETUS

Diss.: Dissertationes (Rozpravy)

Ench.: Enchiridion (Rukojeť)

Frac.lit.: Fractiones lites (Zlomky z rozprav)

GALÉNOS - GALENUS

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

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ – CLEMENS ALEXANDRINUS

Strom.: Stromateis (Koberce)

PLÚTARCHOS – PLUTARCHUS

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

SENECA

De clem.: De clementia (O shovívavosti)

De ira (O hněvu)

Ep.: Epistulae ad Lucilium (Listy Luciliovi)

SEXTOS EMPEIRIKOS - SEXTUS EMPIRICUS

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

STOBAIOS - STOBÆUS

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

Flor.: Florilegium (Antologie)

SVF: Stoicorum veterum fragmenta (Zlomky starých stoiků)

8 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

8.1 Primární prameny

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

CICERO, MARCUS T. *O povinnostech*. Přeložil J. LUDVÍKOVSKÝ. 1. vyd. Praha: Svoboda, ©1970. AK, sv. 6. ISBN 25-086-70.

CICERO, MARCUS T. *Tuskulské hovory*. Přeložil J. HRŮŠA. 1. vyd. Praha: Jaroslav Samec, 1948. Ozvěny, sv. 6. ISBN 25-068-76.

DIOGENÉS, LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil A. KOLÁŘ. 1. vyd. Praha: ČSAV, ©1964. ISBN 80-901916-3-0.

EPIKTÉTOS. *Rukojeť, Rozpravy*. Přeložil R. KUTHAN. 1. vyd. Praha: Svoboda, ©1972. AK, sv. 10. ISBN neuvedeno.

SENECA, LUCIUS A. *O duševním klidu*. Přeložil V. BAHNÍK. 1. vyd. Praha: Odeon a Baset, ©1999. AK, sv. 68. ISBN 80-207-1020-5.

SENECA, LUCIUS A. O hněvu. In: SENECA, LUCIUS A. *O duševním klidu*. Přeložil V. BAHNÍK. 1. vyd. Praha: Odeon a Baset, ©1999. AK, sv. 68. ISBN 80-207-1020-5.

SENECA, LUCIUS A. *Výbor z listů Luciliovi*. Přeložil B. RYBA. 1. vyd. Praha: Svoboda, ©1969. AK, sv. 4. ISBN 25-104-69.

ZLOMKY STARÝCH STOIKOV. Přeložil M. OKÁL. 1. vyd. Bratislava: Pravda, 1984. ISBN neuvedeno.

8.2 Sekundární literatura

GAHÉR, FRANTIŠEK. Stoici o l'udskej prirodzenosti [online]. 18.2.2005 [cit. 2012-02-25]. Dostupné z: http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf.

BRENNAN, T. Stoic Moral Psychology. In: INWOOD, BRAD. *The Cambridge Companion to the Stoics*. 1. vyd. New York: Cambridge University Press, ©2003. ISBN 978-0-521-77985-2.

LONG, ANTHONY A. *Hellénistická filosofie*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, ©2003. Dějiny filosofie, sv. 3. ISBN 80-7298-077-7.

RIST, JOHN M. *Stoická filosofie*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, ©1998. Oikúmené. ISBN 80-86005-06-5.

9 SUMMARY

The thesis inquires into the problematics of passions in the area of stoic thinkers. At first, it focuses on the stoic understanding of the universe and the placing of humans in it. Stoa is divided into three periods- the early one, the middle one and the late one. The main thinkers are introduced in accordance with each of the periods. The next inquiry looks into the four basic stoic passions, which are described in details. The last chapter is dedicated to the negative stoic opinion about passions. The explanation of why one should avoid inappropriate and extreme emotions can be found here, as well.