

**Západočeská univerzita v Plzni**  
**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Stoická filosofie – determinismus a lidská svoboda**  
**Jitka Navrátilová**

Plzeň 2012

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Humanistika**

**Bakalářská práce**

**Stoická filosofie – determinismus a lidská svoboda**

**Jitka Navrátilová**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Radim Kočandrlé Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

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

*Plzeň, duben 2012*

.....

## Obsah

1	Úvod.....	1
2	Obecná charakteristika helénismu .....	2
3	Obecná charakteristika stoicismu .....	3
4	Hlavní pojmy přírodní filosofie stoiků .....	5
	Logos a fysis .....	5
	Bůh .....	6
	Pneuma, tonos .....	6
	Duše .....	7
	Svět.....	7
	Ekpyrósis, apokatastasis.....	8
	Věčný návrat .....	9
5	Determinismus ve stoické filosofii .....	10
	Týká se bezvýhradné opakování i lidí?.....	10
	Kauzalita .....	10
	Osud a nutnost.....	12
	Náhoda .....	12
	Prozřetelnost.....	13
	Argos logos .....	14
	Věštění .....	15
	Přirozenost věcí.....	15
6	Hlavní pojmy stoické etiky .....	16
	Dobro, zlo a věci indiferentní .....	17
	Pudy .....	18
	Vášeň.....	18
	Ctnost .....	19
	Povinnosti.....	19
7	Možnosti svobody ve stoickém filosofickém systému .....	20
	Teorie poznání, kataleptické a akataleptické představy .....	20
	Věci „v naší moci“ .....	22
	Přijetí vnějších skutečností.....	22
	Chtění a vůle .....	23
	Sebevražda jako potvrzení lidské svobody .....	24
	Svoboda.....	26
8	Závěr .....	27
	Seznam citovaných zkratk a spisů antických autorů.....	29
9	Seznam použitých pramenů a literatury.....	30
10	Resumé.....	32

# 1 Úvod

Tématem práce je determinismus a lidská svoboda ve stoické filosofii. Tyto dva prvky se mohou na první pohled jevit jako vzájemně neslučitelné, ale po bližším prozkoumání se ukazuje, že ačkoliv je dění ve stoickém světě předurčené, i tak zde zbývá jistý prostor pro svobodu jedince. Oba tyto aspekty stoického filosofického systému jsou v literatuře zpracovány dostatečně, přesto mi však chyběl souhrnný výklad, který by osvětloval, jak stoikové ve svém učení spojili předurčenost bytí s lidskou svobodou.

Cílem práce je vysvětlit, jak stoikové chápali determinismus a svobodu a ukázat, jak tyto dva prvky ve své filosofii spojili. Učení o determinismu vychází ze stoické přírodní filosofie, proto musí být věnován prostor výkladu základních pojmů tohoto oddílu filosofie, kterými jsou *logos*, *fysis*, duše, bůh, *pneuma*, *ekpyrosis* a některé další. V práci bude ukázáno, jakou roli tyto aspekty stoické přírodní filosofie hrají v nauce o determinismu. Stejně tomu bude i u výkladu o možnostech svobody, kde nejprve vyložím, jak se k danému tématu vztahují jednotlivé pojmy stoické etiky. Nakonec ukážu, že i když lidská svoboda stojí na deterministických základech, místo pro ni ve stoickém filosofickém systému je.

Pracovat budu s prameny a odbornou literaturou. Jelikož se od autorů starší a střední stoy nedochovala žádná ucelená díla, k dispozici jsou pouze citace a výklady jejich učení, které se zachovaly v dílech pozdějších autorů. Tyto zlomky uspořádal von Arnim a do slovenštiny částečně přeložil Miloslav Okál, jehož překlad mám k dispozici. Zlomky citované v práci budu převádět do češtiny a odkazovat na ně ustáleným označením SVF a příslušným číslem. Dále budu pracovat s českými překlady spisů Marka Aurelia, Epiktéta a Seneky a doxografa Diógéna Laertia. V odkazech na tyto prameny budu používat ustálené zkratky latinských názvů těchto spisů.

Z odborné literatury budu vycházet především z knih A. A. Longa, J. M. Rista a F. Karfíka. Kniha posledně jmenovaného *Duše a svět* je souborem záznamů přednášek a studií, které byly původně uveřejněny časopisecky, jako příspěvky ve sbornících nebo kapitoly knih. K tématu mé práce se hodí tři z nich: přednáška *TO ΕΦ'ΗΜΙΝ mezi Aristotelem a stoiky*, publikovaná v časopise *Auriga – Zprávy Jednoty klasických filologů*, 40, 1998, s. 49 - 63; studie *Předpoklady stoické kosmogonie*, publikovaná v časopise *Reflexe*, 18, 1998, 3, s. 1 - 30; přednáška *Apokatastasis: velký rok a věčný návrat téhož*, publikovaná ve sborníku J. Šubrt (vyd.), *Apokatastasis nebo Apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Olomouc, 2001, s. 17 - 32. Autoři nejsou uvedeni. Při práci s těmito příspěvky budu odkazovat jednotně ke knize Karfík, F., *Duše a svět*.

## 2 Obecná charakteristika helénismu

Jako helénismus je označováno období starověkých dějin a současně specifický kulturní útvar východního Středomoří a Přední Asie po výbojích Alexandra Velikého až do doby římského císaře Augusta. Jedná se tedy o 4. – 1. stol. př. n. l.<sup>1</sup>

Počátek helénistické epochy je spjat s vládou a výboji makedonského krále Alexandra Velikého. Ačkoliv to bylo období neustálých válek, které neutichaly ani několik desítek let po Alexandrově smrti, právě tyto války a obrovská územní expanze umožnily vznik helénské kultury se všemi jejími projevy.

V rámci tažení proti Perské říši Alexandr Veliký postupně ovládl oblast kolem Egejského moře a Malou Asii, na východě pronikl až za řeku Indus. V obsazených i nově založených městech se usazovali obyvatelé Řecka, Makedonie i Malé Asie, především žoldněři, řemeslníci a obchodníci, kteří s sebou přinášeli vlastní výrobní způsoby, zvyklosti, zkušenosti i životní styl.<sup>2</sup> Vznikla tak obrovsky rozmanitá kulturní oblast, ve které se mísily řecká vzdělanost a zvyky s prvky Orientu. Jednotný ráz jinak poměrně různorodé helénistické civilizaci dodával řecký jazyk, tzv. *koiné*, který se vyvinul z jednoho z řeckých dialektů, attičtiny.<sup>3</sup>

Migrace Řeků a Makedonců do zemí bývalé Perské říše a zakládání nových center způsobily přesun těžiště kulturního, hospodářského i politického života na Východ, především do egyptské Alexandrie, syrské Antiocheie, maloasijského Pergama a na Rhodos. Hlavním střediskem vzdělanosti se stala egyptská Alexandrie se svým Múseiem, jehož součástí byla i slavná knihovna. Rozvíjela se literární věda (např. textová kritika, poetika aj.), vznikl román jako literární žánr, ve výtvarném umění zaujímal významné místo portrét<sup>4</sup>, trendem v sochařství bylo realistické až naturalistické zobrazení člověka i světa kolem něj. Značného rozmachu dosáhly také přírodní vědy, avšak jejich poznatky se uplatňovaly ve výrobě jen ve velmi omezené míře.<sup>5</sup> Jednou z příčin, „proč se helénismus zastavil na prahu největších objevů a vynálezů a nikdy ho nepřekročil“, bylo podle A. Šwiderkové otroctví. Otroky byl lacinější a mnohostranněji využitelný než stroj, a tak se technici věnovali povětšinou jen zdokonalování válečných strojů a plavidel. Za skutečné vědy byly považovány pouze humanitní vědy a filosofie.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Blecha, I. a kol. *Filosofický slovník*, s. 165.

<sup>2</sup> Burian, J. – Oliva, P. *Civilizace starověkého Středomoří*, s. 339 - 344.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 364.

<sup>4</sup> Portrétování byli především helénističtí vládcové, charakteristické jsou jejich portréty na mincích (Burian, J. – Oliva, P. *Civilizace starověkého Středomoří*, s. 365).

<sup>5</sup> Burian, J. – Oliva, P. *Civilizace starověkého Středomoří*, s. 364 - 367.

<sup>6</sup> Šwiderková, A. *Tvář helénistického světa*, s. 23.

Počátek helénistické éry se nesl v duchu oživení řecko-makedonské ekonomiky a zvýšení blahobytu, situace se však brzy rapidně zhoršila. Nedobrá ekonomická situace spolu s neustálou hrozbou válek u obyvatelstva jen prohlubovaly pocit nejisté budoucnosti. Za starých časů byla člověku oporou jeho *polis*, na jejíž politice se mohl, byl-li svobodným občanem, aktivně podílet. V novém světě silných států však jednotlivé *poleis* ztrácely na významu. V klasickém období se občan se svou *polis* ztotožňoval, její záležitosti bral jako své osobní, nová epocha však přinesla uvolnění a oslabení těchto svazků. Politika začala být prostorem pouze pro několik málo mocných, řadový člověk v ní již nenacházel uplatnění a začal se tedy obracet k sobě a svým potřebám. Změna společenského naladění se samozřejmě dotkla také filosofie. Ta rezignovala na úvahy o podstatě věcí a obrátila pozornost především k problémům etiky a štěstí jednotlivce.<sup>7</sup>

### 3 Obecná charakteristika stoicismu

Stoicismus je řecko-římský filosofický směr období helénismu založený kolem roku 300 př. n. l. Zénónem z Kitia. Jeho název je odvozený od Malovaného sloupořadí (*stoa poikilē*) na velkém athénském náměstí, kde se původně konalo vyučování.<sup>8</sup> Bývá považovaný za nejdůležitější a nejvlivnější směr této epochy.<sup>9</sup> V dějinách filosofie je vývoj stoicismu rozdělen do tří etap: starší, střední a mladší stoa.

Období starší stoy trvá do 2. st. př. n. l. Za nejvýznamnější představitele školy tohoto období jsou kromě Zénóna považováni Kleantés z Assu a Chrýsippos ze Soloi (nebo také Tarsu). Stoikové se od samého počátku usilovně věnovali jak bádání na poli logiky, přírodních věd a teologie, tak i otázkám etickým. Z jejich rozsáhlých prací se však zachovaly pouze zlomky, které navíc představují citáty a shrnutí v dílech pozdějších autorů.

Střední stoa (2. – 1. st. př. n. l.) je reprezentována dvěma autory, Panaitiem z Rhodu a Poseidóniem z Apameie. Z jejich děl se, stejně jako v případě autorů starší stoy, zachovaly pouze zlomky. Z těch víme, že hlavním zájmem Panaitia byla praktická stránka etiky a lidská přirozenost. Pravděpodobně jako jediný ze stoiků považoval za neopodstatněné věštění a nejspíše odmítal i učení o ekpyrózi a věčném návratu. Poseidónios, známý jako muž mnoha zájmů (zeměpis v nejširším smyslu, dějepis, astrologie atd.), zase odmítl učení starších stoiků o vášních a zdroj zla a lidské špatnosti umístil do duše.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Šwiderková, A. *Tvář helénistického světa*, s. 18 - 21.

<sup>8</sup> Long, A. A. *Hellénistická filosofie*, s. 142.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>10</sup> Long, A. A. *Hellénistická filosofie*, s. 263 - 266.

Období mladší stoy je zasazeno do takzvané císařské doby, tedy od vlády císaře Augusta. Ve srovnání se starší a střední stou se zachovalo poměrně velké množství děl, především pak díla Senekova nebo Arrianova (díky němu známe i myšlenky Epiktétovi), velmi známým je také Marcus Aurelius<sup>11</sup> a Cicero, který, ač se hlásil k akademikům, o myšlenkách stoiků hojně referoval.<sup>12</sup> Díla autorů mladší stoy jsou skoro výhradně zaměřená na etiku a její praktické využití, hojně se věnují také otázce dobrovolného odchodu ze života.

Stoikové se svojí filosofií pokoušeli vysvětlit podstatu světa a podat návod, jak v něm dobře žít a dosáhnout blaženosti. Jejich analýzy směřovaly ke skryté přirozenosti věcí, snažili se teoreticky zachytit a pochopit skladbu kosmu a vztahy v něm,<sup>13</sup> protože pouze důkladné porozumění přírodním zákonitostem umožňuje člověku žít ve shodě s přirozeností a tím pádem i blaženě a svobodně.

Stoikové přijali dělení filosofie na logiku, fyziku a etiku. Logika jako disciplína byla pro ně nástrojem, který má lidem pomoci správně pochopit okolní svět a následně se o něm vyjádřit.<sup>14</sup> Zahrnovala teorii poznání, sémantiku, gramatiku, stylistiku a formální logiku, společným předmětem těchto složek je *logos*.<sup>15</sup>

Fyziku rozdělovali podle Díogena Laertia na tři hlavní oddíly: o vesmíru, o prvcích a o výkladech příčin.<sup>16</sup> Fyzika, nebo spíše přírodní filosofie, zahrnovala zkoumání nejen přírody jako takové, ale i vztahu mezi *logem* a *fysis*, dvěma klíčovými pojmy stoicismu, v jeho nejrůznějších podobách, a dále také teologii.

Etiku rozdělovali na učení o pudech, vášních, dobru a zlu, ctnostech a povinnostech.<sup>17</sup> Člověk se má maximálně vynasnažit, aby svůj život vedl ve shodě s přirozeností a nijak se jí neprotivil, jedině pak může dosáhnout blaženosti.

Jak již bylo řečeno výše, jednotlivé oddíly stoického filosofického systému jsou spolu pevně spjaty a předmětem jejich zkoumání je soubor týchž problémů, i když to na první pohled nemusí být vždy zřejmé. Nejinak je tomu i s pojetím determinismu a lidské svobody a jejich vzájemným vztahem. Těmito aspekty stoické filosofie se zabývá jak fyzika a etika, tak i logika. V následující části práce se proto budu věnovat odrazům těchto problémů

---

<sup>11</sup> Svoboda, L. *Předmluva*. In: Epiktétos, *Rukojeť: Rozpravy*, s. 12 - 15.

<sup>12</sup> Svoboda, L. *Předmluva*. In: Cicero, *Tuskulské hovory*, s. 16.

<sup>13</sup> Martinka, J. *Tvorivý přínos představitel'ov starej stoy v kontexte vývoja gréckej filozofie*. In: Okál, M. *Zlomky starých stoikov*, s. 16.

<sup>14</sup> DL VII,83.

<sup>15</sup> Long, A. A. *Hellénistická filosofie*, s. 152.

<sup>16</sup> DL VII,132.

<sup>17</sup> DL VII,84.



v jednotlivých oddílech stoického systému. Jako první se budu zabývat výkladem přírodní filosofie, ze které bezprostředně vychází nauka o determinismu. Následovat bude etická část, ve které bude ukázáno, že i v přísně deterministickém systému je prostor pro svobodnou vůli a morální odpovědnost. Součástí tohoto oddílu bude výklad o stoické teorii poznání, ve které se svobodná vůle taktéž projevuje.

#### 4 Hlavní pojmy přírodní filosofie stoiků

Výklad stoické nauky o determinismu je třeba začít u jejich názorů na podstatu a uspořádání světa. Stoikové byli materialisté a panteisté, neuznávali žádné netělesné bytí a ani bůh podle nich nebyl kosmu jaksi vnější a od něj oddělený,<sup>18</sup> nýbrž „obsažený“ v božské přírodě, která je jedním z jeho projevů.

##### *Logos a fysis*

Bůh (božský princip, božství, *logos*) a příroda (*fysis*) jsou výrazy, které mají ve stoicismu často v jistém smyslu stejný význam, neboť se oba vztahují k božské podstatě světa, zároveň však odkazují k odlišným aspektům božství. *Fysis* neboli „přírodu“ lze ve stoicismu chápat jako princip utvářející všechny věci, sílu sjednocující svět, božský ohnivý dech, nutnost, osud, prozřetelnost, světový rozum nebo boha.<sup>19</sup> *Logos* je univerzální racionální princip, světový rozum a řád a podle Tertullianova svědectví ho stoikové považovali za tvůrce všeho jsoucího.<sup>20</sup> Oba tyto principy jsou projevem božství a společně se podílejí na utváření našeho světa.

*Logos* jako rozum také staří stoikové ztotožňovali s činným principem působícím v látce. Látku naproti tomu považovali za trpný princip, bytnost bez jakosti.<sup>21</sup> „Trpný počátek je podstata bez vlastností, látka, činný je rozum v ní obsažený, bůh; neboť tento je věčný a všechno v ní celé vytváří.“<sup>22</sup> Činný a trpný princip nejsou k sobě v protikladu, ale vyjadřují stoické pojetí boha, který je zároveň jedním i druhým, je to látka formující sama sebe.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 151 - 153.

<sup>19</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 185.

<sup>20</sup> SVF I,160.

<sup>21</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 161.

<sup>22</sup> DL VII,134.

<sup>23</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 162 - 163.

## **Bůh**

Boha chápali stoikové jako „všepronikající rozumovou látku“<sup>24</sup>, a ačkoliv je sám tělesný, proniká veškerým materiálem světa „jako med plástvemi“<sup>25</sup>.

Podle stoiků byl bůh ve své podstatě ohnivý. Teplo považovali za životně důležité, oheň zase za aktivní živel. Každá živá bytost má v sobě tepelnou sílu, a dokud toto teplo v sobě máme, žijeme. Jakmile však tato síla vyhasne, vyhasne i náš život.<sup>26</sup>

Podle Diónogenova svědectví byl stoický bůh „bytost nesmrtelná, rozumná, dokonalá neboli přemýšlející v blaženosti, nepřipouštějící nijaké zlo, prozřetelně pečující o svět a vše, co je v něm; nemá však lidské podoby. Je tvůrcem vesmíru a jakoby otcem všeho, což platí jak všeobecně, tak o každé jeho části vším pronikající; nazývá se mnohými jmény podle své rozmanité působnosti.“<sup>27</sup>

## **Pneuma, tonos**

Za čistý oheň pokládali boha nejspíše pouze Zénón s Kleanthem, od dob Chrysippových byl *logos* ztotožňován s *pneumatem*, tedy složeninou ohně a vzduchu. *Pneuma* doslova znamená „dech“, a ten byl soudobými lékaři považován za jakousi životodárnou sílu roznášenou tepnami. Long používá pro *pneuma* výraz „nositel *logu*“ a popisuje ho jako „něco, co je jak fyzickou složkou světa, tak i činitelem schopným rozumového jednání.“<sup>28</sup> Alexandr z Afrodisiady popisuje *pneuma* jako aktivní směs ohně a vzduchu, která proniká tělesy a ta následkem tohoto mísení „nabývají své bytí“<sup>29</sup>, což lze interpretovat tak, že díky *pneumatu* dostává látka formu.

*Pneuma* se neustále pohybuje. Tento pohyb se nazývá *tonos*, napětí, a působí současně směrem ke středu i od něj. Toto napětí dává podobu všemu, čím *pneuma* prostupuje. Pohyb působící ven dává tělesu velikost a kvality, díky opačnému drží těleso pohromadě.<sup>30</sup> Podle Karfíka navíc se stupňováním tohoto napětí „dochází duše vždy dokonalejšího poznání a vždy ryzejší ctnosti a s jehož ochabováním klesá jistota poznání a mizí ctnost.“<sup>31</sup>

---

<sup>24</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 188.

<sup>25</sup> SVF I,155.

<sup>26</sup> SVF I,513.

<sup>27</sup> DL VII,147.

<sup>28</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 193 -194.

<sup>29</sup> SVF II,442.

<sup>30</sup> SVF II,451.

<sup>31</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 140.

## Duše

Duše (*psyché*) je podle stoiků tělesná a je to teplý ohnivý dech,<sup>32</sup> který bez přestání prostupuje tělem a tím ho drží při životě.<sup>33</sup> *Psyché* je jednou z modalit *pneumatu* – poměr ohně a vzduchu v *pneumatu* totiž může být různý a podle toho jsou odlišné i jeho modalitty. Rozlišujeme tak *nús* (tj. *logos*, rozum) s naprostou převahou ohně, *psyché* (duši), ve které je poměr ohně a vzduchu vyrovnaný, dále *fysis* (přírodu), která je vlhčí a chladnější než *nús* i *psyché*, a nakonec nejchladnější a nejvlhčí modalitu *pneumatu*, *hexis* neboli soudržnou strukturu.<sup>34</sup> *Pneuma* jako nositel světového rozumu je tedy stále totéž, takže i svět je jedním provázaným celkem.

Jako *logos* či *nús* se *pneuma* vyskytuje ve vnější sféře celého kosmu, v tzv. éteru, a také u člověka – jako vedoucí část lidské duše sídlí v srdci.<sup>35</sup> Jako *psyché* je *pneuma* přítomno ve všech živých bytostech schopných vnímat, jako *fysis* je obsaženo v rostlinách a jako *hexis* prostupuje neživá tělesa, kterým propůjčuje jejich strukturu.<sup>36</sup>

Podle stoiků se lidská duše skládá z osmi částí: pěti smyslů, schopnosti řeči, plodivé síly a schopnosti myšlení (*hégemonikon*), která je vedoucí složkou duše.<sup>37</sup> Duši také považují za smrtelnou, ovšem podle jejich soudu po oddělení od těla v momentě smrti ještě nějakou dobu přežívá.<sup>38</sup> Nepanuje mezi nimi však shoda v tom, jak dlouhou dobu může samotná duše přežít<sup>39</sup> a podle Panaitia dokonce oddělením od těla zaniká úplně. Jak uvádí Rist s odvoláním na Bonhoeffera, stoikové za určitých okolností používali výraz „duše“ i tam, kde měli na mysli *hégemonikon*, a tak „je jasné, že z osmi částí duše... přežije jedině *ήγεμονιχόν* nyní ustálené v určitém rozpoložení, které závisí na stavu osoby ve chvíli smrti.“<sup>40</sup>

## Svět

Svět je podle stoiků tvořený čtyřmi prvky, které všechny vznikají přeměnou z ohně a dále se vzájemně mísí.<sup>41</sup> Soudržnost a stálost dává látce *pneuma*, se kterým je spojená, a dohromady tak vytváří dynamické kontinuum, jehož všechny části jsou vzájemně spjaty.<sup>42</sup> Podle Díozena používali stoikové výraz *kosmos* (vesmír) ve třech významech, „za prvé ve

<sup>32</sup> SVF II,773.

<sup>33</sup> SVF II,885.

<sup>34</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 176 - 177.

<sup>35</sup> SVF II,879, 880, 885, 896 aj.

<sup>36</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 177 - 178.

<sup>37</sup> SVF I,143, SVF II,827, 828 (= DL VII,157), aj.

<sup>38</sup> SVF I, 146.

<sup>39</sup> SVF I,522 (DL VII,157), SVF II,604.

<sup>40</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 266 - 267.

<sup>41</sup> SVF I,102.

<sup>42</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 195 – 196.

významu samého boha, který se vyznačuje zvláštní vlastností, odvozenou z veškeré podstaty; ten je nezničitelný a nestvořený, sám jsa tvůrcem světového uspořádání, a v určitých časových obdobích v sebe pohlcuje veškerou podstatu a opět ji ze sebe plodí. Za druhé nazývají *kosmem* samo uspořádání nebeských těles a za třetí to, co je z obojího složeno. Vesmír je to, co má zvláštní vlastnost podstaty celku, neboli... soustava z nebe a Země s bytostmi v ní se vyskytujícími.<sup>43</sup> Tato pasáž opět upozorňuje na to, co je pro stoickou filosofii příznačné: provázanost světového celku jednak mezi jeho jednotlivými částmi, a jednak s božským rozumem. Vztah mezi ním a světem, který vidíme kolem sebe, je stejný jako vztah lidské duše k tělu. „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>44</sup> Vztah mezi duší světa a lidskou duší je potom vztahem celku k části. Této relace stoikové využívají k objasnění toho, jak je možné poznat boha.<sup>45</sup>

Svět jako takový je časově ohraničený, má počátek i konec, jak ve svých svědectvích dokazují například Klement Alexandrijský, Aetius nebo Díozenés Laertios.<sup>46</sup> Božský rozum je však jako jediný věčný a nezničitelný. Mezi jednotlivými světovými cykly odpočívá a zaobírá se svými myšlenkami.<sup>47</sup>

### ***Ekpyrósis, apokatastasis***

Svět podle stoiků existuje v cyklech, které se neustále opakují. Na začátku každého cyklu je svět stvořen bohem pomocí transmutace živlů,<sup>48</sup> na jeho konci je *ekpyrósis* neboli vzplanutí. Za původce tohoto vzplanutí označovali stoikové Slunce a hvězdy, které jsou podle nich ohnivé povahy a živí se vlhkostí. Když všechnu vlhkost světa spotřebují, svět vzplane a celý shoří. Zůstane pouze „oživující oheň“, který začne svět znovu obnovovat a navracet mu původní soulad.<sup>49</sup> Tento celosvětový požár je podle stoiků očištný,<sup>50</sup> ale neznamená smrt světa. Smrtí se totiž rozumí oddělení duše od těla, v tomto případě se však světová duše od světa neoddělí, ale pohltní ho.<sup>51</sup>

Samotný oheň tedy stojí jak na počátku, tak na konci světa. Jak bylo již řečeno výše, vzniká hmota transmutací živlů: z ohně vzniká vzduch, ze vzduchu voda a z vody země.

---

<sup>43</sup> DL VII,138.

<sup>44</sup> DL VII,139.

<sup>45</sup> Merlan, P., *Řecká filosofie od Platóna k Plótinovi*. In: Armstrong, A. H., *Filosofie pozdní antiky*, s. 155.

<sup>46</sup> SVF II,574, 575, 581 (= DL VII,142).

<sup>47</sup> SVF II,1049, 1065.

<sup>48</sup> SVF I,102.

<sup>49</sup> SVF II,593, 595.

<sup>50</sup> SVF II,598, 630.

<sup>51</sup> SVF II,604.

Tento proces je lineární, a tak se země opět přemění na vodu, voda na vzduch a vzduch zpátky na oheň, který potom sám vyplňuje nekonečné prázdno.<sup>52</sup>

Celý proces vzniku, trvání i konce světa se neustále opakuje, a to v přesném intervalu. Tímto intervalem je tzv. velký rok, jehož nejstarší exaktní formulace se dochovala v Platónově dialogu *Timaios*. „Velký rok“ je násobkem jednotlivých „roků“ Slunce, Měsíce a pěti tehdy známých planet. „Rokem“ se rozumí doba, za kterou nebeské těleso opíše dráhu pozorovatelnou na (většinou) noční obloze a dospěje do bodu, v němž se již jednou nacházelo. Tyto dráhy lze podle Platóna porovnávat jednak mezi sebou, jednak také vzhledem ke stálícím. (Podrobnější výklad Karfík, F., *Duše a svět*, kap. *Apokatastasis: velký rok a věčný návrat téhož*.) Stoikové myšlenku velkého roku přejali<sup>53</sup> a spojili ji s velkým požárem a zánikem světa.<sup>54</sup> Svědectví o stoickém spojení *apokatastasis* (návrat všech planet do téhož postavení) a *ekpyrōsis* zaznamenal ve spise *O přirozenosti člověka* Nemesios z Emesy: „Stoici tvrdí, že když se všechny planety navrátí v délce i v šířce zpět do téhož znamení, v němž byla každá na počátku, když poprvé povstal svět, způsobují ve stanovených časových periodách vzplanutí a zničení všech věcí. Svět se znovu od počátku navrácí do téhož stavu, a protože nebeská tělesa se pohybují opět stejně, všechno, co se stalo v minulé periodě, se uskutečňuje <znovu> neodlišitelným způsobem.“<sup>55</sup>

Patrně jediným stoikem, který pochyboval o pravidelném shoření světa a věčném návratu a opakování událostí, byl Panaitios.<sup>56</sup>

### ***Věčný návrat***

Konec Nemesiova úryvku přesně popisuje, jak si stoikové *apokatastasis* představovali: podle nich se onen návrat do původního stavu netýkal pouze postavení nebeských těles, ale i veškerého světového dění a tím pádem i světa lidí. Vše se stane přesně tak, jak se to stalo ve všech minulých cyklech a jak se to stane ve všech cyklech, které budou následovat.<sup>57</sup> „Bude totiž znovu Sókratés a Platón a každý člověk i se svými příbuznými, přáteli a spoluobčany, a projde týmiž zkušenostmi, setká se s týmiž věcmi a bude konat totéž. A podobně se navrátí do téhož stavu i každá obec, každá vesnice a každé pole,“ jak pokračuje Nemesios ve svém svědectví.<sup>58</sup>

---

<sup>52</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 168 - 169.

<sup>53</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 191.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 194.

<sup>55</sup> Nemesios, *De nat. hom.* 38,309 - 310. In: Karfík, F., *Duše a svět*, s. 194.

<sup>56</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 257.

<sup>57</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 196.

<sup>58</sup> Nemesios, *De nat. hom.* 38,309 - 310. In: Karfík, F., *Duše a svět*, s. 194.

## 5 Determinismus ve stoické filosofii

Jak již bylo předesláno v předchozí kapitole, byli stoikové přesvědčeni o neustálém opakování koloběhu světa. Toto opakování se týká jak pohybů nebeských těles, tak veškerých událostí dějících se v našem světě. Rodí se tedy i ti samí lidé, kterým se přiházejí stejné věci jako v předcházejících cyklech. „Po shoření světa ožijí stejní lidé ve stejných situacích, například Anytos a Meletos při žalobě, Busiris zabíjející cizince, a Herakles vykonávající svoje práce.“<sup>59</sup>

### *Týká se bezvýhradné opakování i lidí?*

Gahér se v článku *Princípy stoické fyziky II*<sup>60</sup> pozastavuje nad otázkou, jestli jsou lidé, kteří se v jednotlivých cyklech rodí, identickými bytostmi, jak to vyplývá z Tatianova svědectví (SVF I, 109), nebo jestli jsou si pouze podobní do té míry, že je nelze odlišit. Órigenés totiž říká, že lidé nežijí znovu a znovu, ale že jsou si podobní a v každém cyklu se dostávají do stejných situací. „Protože po požáru světa, který se udál nespočetněkrát v minulosti a stane se nespočetněkrát v budoucnosti, bylo a bude stejné uspořádání věcí od začátku do konce... jak se cyklus po cyklu opakuje, všichni lidé nebudou vůbec odlišní od těch, kteří žili v předcházejících cyklech; takže Sokrates nebude žít znovu, ale někdo celkem podobný Sokratovi, kdo se zase ožení se ženou přesně jako Xantipa a bude obviněný přesně takovým člověkem jako Anytos a Melitos.“<sup>61</sup>

Lidé, kteří se rodí v jednotlivých cyklech, tedy pravděpodobně nejsou naprosto identickými bytostmi, ale jsou si jen velmi podobní. Tuto interpretaci lze totiž podpořit faktem, že stoicismus není bezvýhradně deterministickou filosofií, ale existuje v něm určitý prostor pro svobodnou vůli a její realizaci. Tato možnost se vztahuje pouze na lidské myšlení a právě ona nám umožňuje domnívat se, že „stejní“ lidé v různých cyklech nejsou úplně totožní. Odlišnou „variaci“ může z člověka udělat i jediná rozdílná myšlenka.

### *Kauzalita*

Události se naproti tomu opakují do nejmenších detailů, protože se opakovat prostě musí. Podle stoiků má každá událost svojí příčinu i svůj následek. „Ve světě nic není ani se nestává bez příčiny, protože v něm nic není osamocené a oddělené od všeho, co se stalo

---

<sup>59</sup> SVF I,109.

<sup>60</sup> Gahér, F., *Princípy stoické fyziky II*. In: *Časopis Organon F*, roč. 5, 1998, 1, s. 1-30.

<sup>61</sup> Órigenés, *Contra Celsum*, VII,545-7 (= SVF II,626). In: Gahér, F., *Princípy stoické fyziky II*.

dříve.<sup>62</sup> Svět považovali za jeden celek, jehož každá část je propojená se všemi ostatními částmi a událost, která by se odehrála bez příčiny, by podlomila jeho soudržnost.<sup>63</sup>

Za první příčinu, která je prapříčinou veškerého světového dění, považovali stoikové božský rozum. „My však nyní vyšetřujeme první a obecnou příčinu. Ta musí být jednoduchá. Ptáme se, co je tou příčinou. Zřejmě tvořivý rozum, tj. bůh.“<sup>64</sup>

Jako přímé příčiny událostí rozlišovali stoikové jejich dva druhy: vnitřní a vnější. Prvním stoikem, který zkoumal problém kauzality do hloubky, byl pravděpodobně Chrysippos. Jeho vysvětlení rozdílů mezi vnitřní a vnější příčinou se dochovalo v Ciceronově spisu *De fato*. Vnitřní příčina je přirozené vnitřní uspořádání věci a Chrysippos ji označoval jako „hlavní a dokonalou“, vnější příčina je důsledkem vnějších okolností a je nazývána „pomocná a nejbližší“. Jako příklad uváděl Chrysippos válec, který se valí jednak v důsledku vnějšího tlaku, a jednak proto, že je ze své přirozenosti kulatý. Jak je z tohoto příkladu patrné, účinek mohou vyvolat pouze obě příčiny společně. Hranatý válec by se nevalil ani po nakloněné rovině, stejně jako by se kulatý válec sám od sebe nevalil na vodorovné podložce. Způsob, jakým předmět reaguje na podnět zvnějšku, je dán jeho vnitřní strukturou, která je podle Chrysippa důležitější než vnější příčina.<sup>65</sup>

Tuto Chrysippovu kauzální teorii lze využít i k vysvětlení lidského jednání. Aby však bylo možné zachovat člověku jistou autonomii, je podle Chrysippa třeba u jednání rozlišovat mezi vnějším podnětem a odezvou ze strany mysli. Vnější příčiny sice v mysli vyvolávají „představy“, ale záleží pouze na člověku, jak na ně odpoví. Jinými slovy, vnější příčiny nemají k vynucení nějakého chování dostatečnou moc.<sup>66</sup>

Long si pokládá otázku, „zda má člověk v okamžiku, kdy uděluje něčemu souhlas, skutečně svobodu jednat jinak.“ A odpovídá, že nikoli. Reakci člověka na vnější podněty sice určuje jeho přirozenost, ale ta se vztahuje jednak k faktorům, které jsou přirozené všem lidem, a jednak k charakteru jednotlivce. A charakter jednotlivce podléhá všeobecnému kauzálnímu zákonu, protože ho stoikové pokládali za výsledek dědičnosti a působení prostředí. V konečném důsledku tak mají oba faktory jedinou příčinu, všeprostopující *logos*, a prostor pro autonomii a svobodu jednání zde není vůbec žádný. Ovšem ze subjektivního úhlu pohledu je *logos* určující povahu člověka jeho vlastní. „Všeobecný kauzální princip na sebe bere

---

<sup>62</sup> SVF II,945.

<sup>63</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 204.

<sup>64</sup> Seneca, *Ep.*, 65. list, s. 97.

<sup>65</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 205 - 206.

<sup>66</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 206 - 207.

v každém jednotlivém člověku osobitou identitu. A protože je *logos* jednotlivce jeho skutečné já, je rozlišení mezi vnitřním a vnějším smysluplné,“ uzavírá tuto polemiku Long.<sup>67</sup>

### **Osud a nutnost**

Osud (*heimarménē*) a nutnost (*anagché*) považovali staří stoikové za dvě rozdílné a nesouvisející věci. Podle Rista pojímal Chrýsippos osud neutrálně jako to, co nastane, „ovšem na druhé straně nám nedovolí popsat jeho jednání jako nutné, protože ať už ve skutečnosti udělá (působením osudu) cokoli, má až do chvíle skutečného jednání možnost tak nečinit; teprve toto jednání učiní jeho situaci nezvratnou.“<sup>68</sup> Že se Chrýsippos snažil odlišit osud od nutnosti, vyplývá podle Rista i z Ciceronova spisu *De fato*. Důvody pro odlišení pojmů osud a nutnost se však postupem času vytrácely, a spolu s nimi se zmenšovala i naléhavost požadavku na přísné oddělování smyslu obou výrazů. Nakonec tak došlo k tomu, že původní souvislosti polemiky o osudu a nutnosti byly zapomenuty a ustálilo se slovní spojení „nutnost osudu“, jak vyplývá z dochovaných doxografických svědectví.<sup>69</sup>

Vzhledem k tomu, že stoikové uznávali zákon kauzality, jeví se spor o užívání výrazů osud a nutnost spíše jako problém terminologického charakteru. Jak již bylo řečeno výše, má každá událost nějakou příčinu a zároveň nějaký svůj následek. A toto pravidlo platí bez ohledu na to, jestli důsledky můžeme předem odhadnout, či nikoliv. „Osud nelze žádným způsobem změnit,“<sup>70</sup> jak říká Servius, a podobně mluví i Eusebius: „...každému se dostává to, co mu bylo osudem určené; ...úděl je neodvratitelný a nezměnitelný, ...všechno je upředené a spletené a je jen jakési jedno východisko.“<sup>71</sup>

Osud si lze představit jako nástroj božského rozumu, prostřednictvím kterého ovládá světové dění. Ovšem abychom byli přesní, je zároveň možné osud a boha ztotožnit, protože „není myslitelné, aby se nenaplnil Diův rozum, tj. osud. Neboť stoikové nazývají osud Diovým rozumem.“<sup>72</sup>

### **Náhoda**

Kosmos se působnosti božského rozumu v ničem nevymyká a vládne v něm naprostá nutnost, a to z toho důvodu, že bůh je kosmu zcela imanentní. Z této skutečnosti vyplývá další závažný důsledek, totiž nemožnost existence náhody. Zcela nahodilá událost, která by

---

<sup>67</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 207 - 208.

<sup>68</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 132.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 135 - 136.

<sup>70</sup> SVF II,923.

<sup>71</sup> SVF II,914.

<sup>72</sup> SVF II,929.



nezapadala do bezvýjimečného řetězce příčin, by znamenala rozpad kosmu.<sup>73</sup> Náhoda tedy může být nahodilou událostí pouze do té míry, že nejsme schopni nahlédnout její příčinu. „Někteří se shodují i v tom, že náhoda je příčinou. Ale co to je, to neumí vysvětlit; pokládají ji za nejasnou pro lidskou mysl, jako by byla něčím božským a nebeským, a proto přesahujícím lidské poznání, jak prý říkají stoikové.“<sup>74</sup> I Aëtius píše o náhodě jako o něčem, co zůstává lidskému rozumu skryto.<sup>75</sup>

### **Prozřetelnost**

Příčiny a následky se neřetězí „jen tak“, aby do sebe zapadaly, ale dějí se podle boží vůle, a proto je osud zároveň prozřetelností (*pronoia*). To v důsledku znamená, že božský rozum se vyvíjí v čase a zároveň v každém okamžiku zná všechny detaily celého svého vývoje. Je tedy „zároveň celý v čase a celý věčný.“<sup>76</sup> Cicero o prozřetelnosti říká, že „ji právem můžeme nazývat předvídavostí nebo prozřetelností..., neboť nejdříve předvídá a nejvíce se stará o to, aby se svět zachoval co nejlepší a aby v něm byla dokonalá krása a úplný soulad.“<sup>77</sup>

Tento Ciceronův úryvek zároveň naznačuje, co je božím plánem, k čemu celá prozřetelnost směřuje. Záměrem božského rozumu je, aby svět byl dobrý, protože bůh sám je dobrý. „Co je příčinou toho, že bohové konají dobrodiní? Jejich přirozenost. Mýlí se ten, kdo si myslí, že nechtějí škodit; oni nemohou škodit.“<sup>78</sup> Prozřetelnost tedy funguje v souladu s bohem a jeho záměrem a řídí svět tím nejlepším způsobem, jakým to je možné, „neboť kdyby bylo lepší, aby věci světa byly spravované jinak, byla by to uspořádala tak, aby se nenašlo nic, co by bohu překáželo.“<sup>79</sup>

Pokud je tedy svět veskrze dobrý, jak stoikové věří, jak je možné, že v něm existuje zlo? S řadou vysvětlení přišel zejména Chrýsippos. Jedním z nich byl argument, že opravdovým zlem je pouze mravní slabost (viz etickou část) a všechno ostatní ve skutečnosti špatné není. Jak ovšem chápat přírodní pohromy, nemoci, sucha a podobné události, které nemají původ v lidské zkaženosti?<sup>80</sup> Chrýsippos odpovídal, že tyto události, ačkoliv jsou lidem nepříjemné, ve skutečnosti nejsou v rozporu s prozřetelností. Podle Gellia se Chrýsippos domníval, že „nebylo prvotním úmyslem přírody zatížit lidi chorobami, neboť

---

<sup>73</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 144 - 145.

<sup>74</sup> SVF II,965.

<sup>75</sup> SVF II,966.

<sup>76</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 146.

<sup>77</sup> SVF I,172.

<sup>78</sup> SVF II,1117.

<sup>79</sup> SVF II,1150.

<sup>80</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 208 - 209.

toto se nijak neshoduje s přírodou, původkyní a tvůrkyní všeho dobra. ‚Ale,‘ dodává, ‚když plodila mnohé obdivuhodné věci, velmi vhodné a užitečné, zrodila současně i jiné věci, neprospěšné, ale související s těmi, které tvořila.‘ Ty však podle něj nejsou dílem přírody, ale jakýchsi nevyhnutelných následků.“<sup>81</sup>

Merlan označuje stoický filosofický systém jako optimistický monismus, který „je nucen popírat zlo v jakémkoli hlubším smyslu slova,“ protože jeho existenci prostě nedokáže uspokojivě vysvětlit.<sup>82</sup> Rysem optimistického monismu je přesvědčení stoiků o tom, že bůh je dobrý a jeho výtvar je tedy tím nejlepším možným. Existence zla je potom vysvětlována tak, že zlo je pouze domnělé a ve skutečnosti nějakým způsobem přispívá k harmonii celku.

Další Gelliovo svědectví se však zdá být v rozporu jednak s jeho posledně citovaným zlomkem (SVF II, 1170), a jednak s Merlanovým označením stoicismu jako optimistického monismu. Gellius totiž tvrdí, že podle Chrýsippa zlo a dobro mohou existovat pouze v páru jako vzájemné protiklady. „Protože dobro a zlo jsou opačné věci, obě mohou existovat jen tak, že jsou proti sobě a že se určitým způsobem o sebe opírají ve vzájemném kontrastu.“<sup>83</sup> Vysvětlení existence dobra i zla tímto způsobem by však bylo dualistickou teorií. V kontextu stoické filosofie jako celku se tak nabízí vysvětlení sestávající z obou zmíněných stanovisek: zlo sice existuje, ale pouze na jakési „lokální“ úrovni, a v globálním měřítku nakonec přispívá k souladu a celkové rovnováze, ke které prozřetelnost světové dění vede. Určení stoicismu jako optimistického monismu by tedy mohlo být správné i v případě, že bychom uznali existenci dobra a zla v páru tak, jak o tom referuje Gellius (SVF II, 1169).

### ***Argos logos***

Myšlenka všeobecného determinismu byla často terčem kritiky. Již Aristotelés poukazoval na její neslučitelnost s principem mravní odpovědnosti. Tento problém byl v helénistické filosofii znám jako *argos logos* neboli líný argument<sup>84</sup> a zachoval se například v tomto znění: „Pokud je ti osudem určeno uzdravit se z této choroby, uzdravíš se, ať lékaře zavoláš, či nikoliv. Pokud je ti osudem určené neuzdravit se z této choroby, neuzdravíš se, ať lékaře zavoláš, či nikoliv.“<sup>85</sup> Líný argument v podstatě zbavuje člověka jakékoliv odpovědnosti za jeho činy, protože říká, že „výsledek“ je daný a dospějeme k němu, ať uděláme cokoliv.

---

<sup>81</sup> SVF II,1170.

<sup>82</sup> Merlan, P., *Řecká filosofie od Platóna k Plótinovi*. In: Armstrong, A. H., *Filosofie pozdní antiky*, s. 148.

<sup>83</sup> SVF II,1169.

<sup>84</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 147.

<sup>85</sup> SVF II,956.

Chrysippos proti línému argumentu postavil jako odpověď tzv. nauku o konfatalích (konfatální = spoluosudový). Zjednodušeně řečeno, jsou některé události „osudově spjaté“, což v tomto konkrétním případě znamená, že je-li člověku souzeno uzdravit se, je mu to souzeno společně se zavoláním lékaře, protože mezi uzdravením a zásahem lékaře je osudová spojitost.<sup>86</sup>

### ***Věštění***

Stoikové uznávali věštění a dokonce ho pokládali za umění. Za neopodstatněné ho považoval pouze Panaitios.<sup>87</sup> Podle Cicera definoval Chrysippos věštění jako „schopnost poznat, vidět a vysvětlit znamení, kterými bohové vyjevují lidem svoji vůli. Jeho úlohou je poznat dopředu, co zamýšlí bohové vůči lidem a co od nich očekávají, jak si je lze usmířit a odvrátit od hněvu.“<sup>88</sup> Stoikové byli přesvědčeni, že bohové jsou dobří a projevují o lidský rod zájem, a proto jim naznačují budoucnost.<sup>89</sup> Svět je podle nich zařízený tak, že určitým událostem předcházejí jistá znamení; ta lze nalézt např. ve vnitřnostech, křiku a letu ptáků, tvaru blesku, snech apod. Pokud se věštba nevyplní, je chyba na straně jejího vykladače, nikoliv ve znameních.<sup>90</sup>

Takováto obrana způsobu předpovídání může působit úsměvně, ale, jak říká Long, „samotný princip této obrany byl základním rysem stoického systému.“ Stoikové se snažili žít v souladu s přírodními ději, a proto v přírodních jevech potřebovali hledat známky blížících se událostí. Navíc podle kauzálního zákona je každá událost následkem něčeho a zároveň příčinou něčeho jiného a takto propojen je celý svět, takže vše, co se děje, je teoreticky předzvěstí něčeho dalšího.<sup>91</sup>

### ***Přirozenost věcí***

Přirozeností událostí, předmětů i živočichů je to, co jim prozřetelnost určila jako jejich úděl, kterým mají přispívat k harmonii a prospěchu celku, světa, přírody. Long tuto přirozenost definuje jako způsob existence, který je např. pro rostliny nebo živočichy „vhodný“. Pojídání sena je vhodné, a tedy i přirozené, pro koně, nikoliv však pro lidi. Příroda je dokonalá a má nejvyšší hodnotu, proto se události přihazující se jednotlivcům vždy musí posuzovat vzhledem k ní.<sup>92</sup> Posuzujeme-li, jestli něco je nebo není přirozené, z jině

---

<sup>86</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 147.

<sup>87</sup> DL VII,149.

<sup>88</sup> SVF II,1189.

<sup>89</sup> SVF II,1192.

<sup>90</sup> SVF II,1210.

<sup>91</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 257.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 220 - 221.

perspektivy než k celku, můžeme snadno dojít k závěru, že daný stav je pro něj nepřírozený. Pokud však hodnotíme událost ve vztahu ke kosmu, je vždy přirozená, protože je řízena prozřetelností, která vše směřuje ke zdárnému prospívání světa. Svět je dobrý, a co je dobré pro něj jako celek, je dobré i pro každou jeho část, byť to nemusí být na první pohled zcela zřejmé.

Stoikové tvrdili, že vše, co se děje, je z hlediska kosmu ve shodě s přírodou, a tedy dobré. Doklady o tomto jejich přesvědčení pocházejí jak od autorů starší, tak i mladší stoy. Kleanthés ve svém Hymnu na Dia říká, že je „s to i nevhodné učinit vhodným, neladné uvést v soulad...“<sup>93</sup> Uvažování o věcech vzhledem k celku je velmi typické i pro Marka Aurelia: „Pěna vytékající kancům z tlamy a mnohé jiné úkazy mají daleko krásy, jestliže pozorujeme každý z nich sám o sobě, přesto však, poněvadž provázejí přírodní dění, přispívají k jeho ladnosti a mají svůj půvab, takže oku vnímavému a schopnému hlubšího porozumění pro dění ve vesmírném celku jistě se bude zdát téměř každý i z těchto průvodních jevů v celkovém uspořádání čímsi osobitě hezkým.“<sup>94</sup> Nebo: „Jaký asi je jeho úděl v osnově vesmírného celku; tyto své povinnosti svědomitě plní, svůj úděl pak pokládá z přesvědčení za dobrý, neboť úděl jednomu každému určený je zároveň jeho ‚přínos‘, zároveň i ‚příspěvek‘ vesmírnému celku.“<sup>95</sup>

Schopnost porozumět událostem světa a vlastním úsilím k nim přispívat dostal pouze člověk, a je tudíž jedinou výjimkou, která se dokáže chovat proti přírodě, jak dokládá Kleanthův verš, že bez boha se neděje „nic leč to, co konají zlí, jež nerozum vede.“<sup>96</sup> Člověku jako jedinému tvorů byla dána mravní odpovědnost, a jeho charakter a chování je proto možné hodnotit jako „dobré“ nebo „špatné“.<sup>97</sup>

## 6 Hlavní pojmy stoické etiky

Etika stoiků přímo navazuje na jejich přírodní filosofii. Jejím cílem je dát člověku návod, jak dosáhnout blaženosti. V souvislosti s tím zkoumá a vykládá také pojmy dobro a zlo, pudy, vášně, ctnosti a povinnosti. Pro správné pochopení stoického pojetí svobody je důležité vyložit si i tyto pojmy, protože právě ze ctnostného života a správného uvažování svoboda podle stoiků vychází.

---

<sup>93</sup> Kleanthés, *Hymnus na Dia*. In: Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 222.

<sup>94</sup> Marcus Aurelius, *Med.* III,2.

<sup>95</sup> Tamtéž, III,4.

<sup>96</sup> Kleanthés, *Hymnus na Dia*. In: Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 222.

<sup>97</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 224.

### ***Dobro, zlo a věci indiferentní***

Všechny události, které se člověku mohou přihodit, ale také vlastnosti, prostředky k jednání, úmysly a vůbec vše lze podle stoiků kvalifikovat jako dobré, špatné nebo indiferentní, tj. ani dobré, ani špatné. O takovémto obecném rozdělení referuje například Stobaeus, který zároveň vyjmenovává, co která kategorie může zahrnovat: „Z existujících věcí jsou jedny dobrem, druhé zlem a třetí jsou indiferentní. Dobrem je moudrost, umírněnost, spravedlnost, statečnost a vše, co je ctnostné nebo má na ctnosti účast. Zlem je nerozumnost, nedisciplinovanost, nespravedlnost, zbabělost a vše, co je neřestné nebo má na neřesti účast. Mezi indiferentní věci patří život, smrt, sláva, nedostatek slávy, strast, rozkoš, bohatství, chudoba, choroba, zdraví a podobné věci.“<sup>98</sup>

Dobré věci nejsou podle stoiků takové, které přinášejí všeobecný užitek, ale takové, které jsou užitečné pro život. Jinými slovy, dobré věci si můžeme volit pro ně samotné, protože samy o sobě mohou činit náš život dobrým. Například moudrost je dobrá sama o sobě, protože nás činí moudrými.<sup>99</sup> Dobro podle stoiků buď je, nebo není, ale nelze jej stupňovat. „Neboť jako není jedna pravda větší než druhá pravda, ...tak ani klam se neliší od klamu a chyba od chyby.“<sup>100</sup> Nicméně jak Diónenés dále poznamenává, někteří ze stoiků s tímto tvrzením nesouhlasili.

Věci indiferentní jsou takové, které nejsou ani dobré ani špatné. Patří mezi ně například i život, zdraví, krása, síla, bohatství, sláva apod. Dobrem ani zlem nejsou proto, že je lze použít dobře i špatně, zatímco dobro může být použito jedině dobře a zlo jedině špatně.<sup>101</sup> Věci indiferentní nejsou všechny „stejně“, některé jsou na pomyslné stupnici blíže dobru, některé jsou naopak blíže zlu. Stoikové tak mezi indiferentními věcmi rozlišovali ty upřednostnitelné, o které je třeba usilovat, a zavrhnutelné, které je třeba odmítnout.<sup>102</sup>

Rozdíl mezi hodnotou dobra, respektive zla, a hodnotou věci indiferentní vyjadřovali stoikové řadou jazykových distinkcí. Slova „dobrý“ a „špatný“, „prospěšný“ a „neprospěšný“, „užitečný“ a „neužitečný“ používali pouze v souvislosti s dobrem, respektive zlem. Věci indiferentní byly označovány jako „upřednostnitelné“ a „zavrhnutelné“.<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> SVF I,190.

<sup>99</sup> SVF III,75.

<sup>100</sup> DL VII,120.

<sup>101</sup> DL VII,102 – 103.

<sup>102</sup> SVF I,192.

<sup>103</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 235 - 236.

## **Pudy**

Pud podle Plutarcha definovali stoikové jako rozum, který člověku nařizuje nebo naopak zakazuje něco dělat.<sup>104</sup> Prvním pudem je pud sebezáchovy, tedy vědomí o sobě a náklonnost k sobě samému. Tento pud vštípila příroda všem tvorům, aby od sebe odvraceli, co jim škodí, a vyhledávali, co jim prospívá.<sup>105</sup> Ostatní pudy, např. k rozkoši, přicházejí ke slovu až dodatečně, „když příroda sama o sobě vyhledavši, co je pro ni vhodné, toho dosáhne.“<sup>106</sup>

Pud je jednou funkcí řídicího principu duše, další funkcí je souhlas. Tento souhlas udělujeme představě, která je vyvolána v naší mysli působením nějakého vnějšího faktoru. Udělení souhlasu je pro pud nutnou podmínkou.

Pud řídí život všech živočichů, u lidí se však v průběhu dospívání výrazně proměňuje a řídicím principem se stává *logos*, který poté funguje jako usměřňovatel pudu. S touto změnou nastává obrat i v zaměření pudů. Cílem již není pouhé uspokojení základních tělesných potřeb, jsou upřednostňovány jiné předměty touhy.<sup>107</sup> Epiktétos tento rozdíl mezi zvířetem ovládaným pudy a člověkem, jehož pudy jsou ovládány rozumem, vystihuje slovy: „Božím záměrem bylo, aby nerozumní tvorové užívali svých představ, ale my abychom si jejich užívání uvědomovali. Proto oněm stačí to, že jedí a pijí a odpočívají a požívají se a všechno ostatní, co každý z nich dělá; ale nám, kterým dal bůh ještě také schopnost uvědomit si to, toto už nestačí, nýbrž jestliže nejednáme přiměřeně a řádně a každý ve shodě se svou přirozeností a se svým určením, pak už nedosáhneme svého cíle. Neboť jako jsou od přírody různá určení tvorů, tak jsou různé i jejich cíle a díla.“<sup>108</sup>

## **Vášně**

Vášeň je nadměrný pud, který se vyznačuje nerozumností a nepřirozeným pohybem duše. Stoikové rozeznávali čtyři hlavní druhy vášní, a sice: zármutek, strach, žádostivost a rozkoš.<sup>109</sup> Jak již bylo řečeno, pudy jsou rozumové, ale vášně z nich vycházející jsou nerozumové. Stoikové tento rozpor vyřešili pomocí „správného“ a „špatného“ rozumu.<sup>110</sup> Stav vedoucí rozumové části duše je změněn jejími náhlými pohyby, tyto změny „se stávají neřestí nebo ctností, ale nemají v sobě nic z nerozumu.“<sup>111</sup> Stupně napětí v duši se mohou

---

<sup>104</sup> SVF III,175.

<sup>105</sup> DL VII,85.

<sup>106</sup> DL VII,86.

<sup>107</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 212 - 214.

<sup>108</sup> Epiktétos, *Diss.*, I,6.

<sup>109</sup> DL VII,110.

<sup>110</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 218.

<sup>111</sup> SVF I,202.

měnit podle podnětů, které na člověka působí. Výjimkou je pouze moudrý člověk, ten má své vášně pod kontrolou a tedy i jeho rozum je „správný“.<sup>112</sup>

Vášně podle stoiků vznikají z domněnek a špatných úsudků, jsou tak závislé na nás samých<sup>113</sup> a je možné je ovládnout. S tím však nesouhlasil Poseidónios, podle něhož má lidská duše i nerozumovou složku, která zapříčiňuje „nadměrnost“ některých pudů a vysvětluje tak iracionální lidské chování i špatnost<sup>114</sup>.

### **Ctnost**

Ctnost můžeme charakterizovat jako jakousi souhrnnou vlastnost té nejlepší kvality, která je zároveň cílem lidského života. Podle Plutarcha sice stoikové rozlišovali několik druhů ctnosti, avšak všechny znamenaly svým způsobem moudrost. Tak například statečnost je moudrost při konání, spravedlnost je moudrost při rozdělování atd.<sup>115</sup> Dalo by se tedy říci, že ctnost je moudrost nebo správné vědění, jak se v různých situacích chovat.

Ctnost není člověku vrozená, ale má k ní dispozici v podobě rozumu a ctnostným se může stát.<sup>116</sup> Může jí však také pozbyť, a to například v důsledku opilství, ztráty paměti nebo melancholie.<sup>117</sup> V přesném počtu ctností nepanuje mezi stoiky shoda, jako hlavní jsou však obvykle uváděny rozvážnost, statečnost, umírněnost a spravedlnost a další (např. velkodušnost, sebeovládání aj.) bývají považovány za jejich poddruhy.<sup>118</sup>

Aby mohl být člověk označen za ctnostného, musí jednak sledovat obecný cíl a jednat důsledně ctnostně, a jednak také musí vyhledávat konkrétní „upřednostnitelné“ věci (např. podílet se na správě obce, oženit se a mít děti aj.<sup>119</sup>) a vyhýbat se věcem „zavrhnutelným.“<sup>120</sup>

### **Povinnosti**

Povinností nazývali stoikové podle Dióna Laertia to, „čeho provedení lze rozumovými důvody obhájit.“<sup>121</sup> Podle Cicerona tyto činy vycházejí z principů přírody, ale nemáme v nich vidět nejvyšší dobro, protože „v prvotních pohnutkách přírody není místo pro počestné jednání.“<sup>122</sup> Povinnostmi tedy rozuměli činy, které rozum schvaluje a máme je konat, (například mít v úctě rodiče), jejich opakem jsou potom činy, které rozum neschvaluje

---

<sup>112</sup> SVF III,557.

<sup>113</sup> SVF III,380.

<sup>114</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 266.

<sup>115</sup> SVF I,200.

<sup>116</sup> SVF III,219, 225.

<sup>117</sup> SVF III,238.

<sup>118</sup> SVF III,262, 263, 265.

<sup>119</sup> DL VII,121.

<sup>120</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 237.

<sup>121</sup> DL VII,108.

<sup>122</sup> SVF III,497.

a zakazuje (např. zanedbávat rodiče). Mezi nimi jsou ještě činy, které nejsou ani povinnostmi, ani s nimi nejsou v rozporu (např. sbírat kleště).<sup>123</sup> Povinnosti samy o sobě nejsou dobrem a nevedou ke ctnosti, ale ke ctnostnému člověku patří.

## 7 Možnosti svobody ve stoickém filosofickém systému

Všeobecný determinismus ve své čisté podobě je ze svého principu neslučitelný s jakoukoliv formou svobody a tím pádem popírá mravní odpovědnost člověka za jeho činy. Stoikové byli z tohoto důvodu často kritizováni, jak dokládá například Gelliovo svědectví: pokud je svět úplně řízený osudem, „potom není třeba pohoršovat se nad hříchy a delikty lidí, ani není třeba připisovat odpovědnost za ně lidem, ale jakési nevyhnutelnosti a donucení, které mají původ v osudu, pánovi a rozhodci všech věcí.“<sup>124</sup>

Takto důsledné pojetí determinismu ovšem stoikové odmítali a jak uvidíme dále, určitý prostor pro svobodu v rámci jejich systému přeci jen existuje.

### *Teorie poznání, kataleptické a akataleptické představy*

Stoická teorie poznání je založena na předpokladu, že jazyk ani myšlení nemají svůj obsah daný apriorně, ale jsou jako prázdný list papíru připravený k popsání.<sup>125</sup> Toto „popisování“ se děje prostřednictvím představ, o kterých Zénón říkal, že jsou to otisky v duši.<sup>126</sup> Diónenés Laertios je popisuje jako něco, „co je ze skutečného předmětu věrně podle něho utvořeno vtištěním a vpečetěním, co by nebylo možné u něčeho ve skutečnosti nejsoucího.“<sup>127</sup> Představa pocházející z reálně existujícího objektu, vytvořená souhlasně na základě tohoto objektu jako předlohy, se nazývá kataleptická<sup>128</sup> (uchopující) a stoikové ji považují za kritérium pravdivého poznání. Představa, která není vytvořená na základě reálně existujícího předmětu, nebo taková, která na jeho základě je vytvořená, ale neodpovídá mu, se nazývá akataleptická.<sup>129</sup>

Na vytváření vědění se podílejí pouze kataleptické představy,<sup>130</sup> a to prostřednictvím pojmů, které z nich vznikají. Kataleptické představy jsou jednak smyslové, jednak

---

<sup>123</sup> DL VII,108, 109.

<sup>124</sup> SVF III,1000.

<sup>125</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 158.

<sup>126</sup> SVF I,58.

<sup>127</sup> DL VII,50.

<sup>128</sup> Katalepsie (katálépsis = pochopení, chápání) je souhlas s významem pravdivého výroku, ke kterému se rozum dopracoval, když hodnotil danou představu. Kalaš, A., *Kataleptická fantázia v stoickéj epistemologii*. In: *Časopis Filozofia*, roč. 56, 2001, 6, s. 376.

<sup>129</sup> Kalaš, A., *Kataleptická fantázia v stoickéj epistemologii*. In: *Časopis Filozofia*, roč. 56, 2001, 6, s. 363.

<sup>130</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 146.



nesmyslové, neboť katalepsie se děje jak smyslovým vnímáním, tak činností rozumu.<sup>131</sup> Tím pádem kataleptická představa smyslová je základem empirického pojmu (*prolépsis*), nesmyslová je potom základem pojmu neempirického. Na vzniku obou druhů pojmů se podílí logický smysl.<sup>132</sup> Kalaš vysvětluje existenci dvou typů kataleptických představ i odkazem na celkovou charakteristiku stoického systému, ve kterém má poznání možných stavů věcí zásadní význam v teorii rozhodování a svobodného jednání. Poznat možné stavy věcí by nebylo myslitelné, kdyby se naše poznání omezovalo jen na oblast bezprostředně přístupnou smyslům. Nesmyslové kataleptické představy sice mají základy ve smyslových vjemech, avšak náš vnitřní logický smysl z těchto elementů dokáže vytvořit představy, které již smyslům přístupné nejsou.<sup>133</sup>

Akataleptické představy nemusí být nutně nepravdivé. Mohou být pravdivé, ale za hranicí lidského chápání. Jedním z důvodů rozlišení představ na uchopující a neuchopující byla pravděpodobně snaha stoiků vysvětlit to, že některé věci jsou pro člověka nepoznatelné, ačkoliv jsou objektivně pravdivé.<sup>134</sup> Pokud není možné určit, zda je představa uchopující či nikoliv, má se moudrý člověk zdržet soudu.<sup>135</sup>

Cestu od smyslového vjemu k věděni vysvětloval Zénón pomocí názorného příkladu s rukou: otevřená dlaň znázorňuje představu vzniklou ze smyslového vjemu; částečné sevření dlaně znamená souhlas, jenž je představě udělen rozumem; sevření ruky v pěst znamená poznání a pochopení; a nakonec sevření pěsti druhou rukou znamená věděni.<sup>136</sup> Shodně a též podle Ciceronova svědectví ze spisu *Academica* popisuje proces poznání i Rist.<sup>137</sup> Souhlas dávaný rozumem však poněkud jinak hodnotí Kalaš: i když Sextus Empiricus výslovně říká, že „pochopení (katalepsie) je... souhlasem s kataleptickou představou“, Kalašova interpretace je taková, že souhlas je dávaný nikoliv představě samé, nýbrž významu výroku, který z představy vzešel za účasti logického smyslu.<sup>138</sup>

Kalaš ve svém rozboru procesu poznání dále upozorňuje, že souhlas s významem výroku je volní složkou tohoto procesu a tedy udělení nebo neudělení souhlasu záleží na nás. Tato skutečnost má zásadní význam nejen pro stoickou teorii poznání, ale také pro jejich

---

<sup>131</sup> DL VII,52.

<sup>132</sup> Kalaš, A., *Kataleptická fantázia v stoickej epistemológii*. In: *Časopis Filozofia*, roč. 56, 2001, 6, s. 369.

<sup>133</sup> Kalaš, A., *Kataleptická fantázia v stoickej epistemológii*. In: *Časopis Filozofia*, roč. 56, 2001, 6, s. 365 - 366.

<sup>134</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 148.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 156.

<sup>136</sup> Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 161.

<sup>137</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 149.

<sup>138</sup> Kalaš, A., *Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii*. In: *Časopis Filozofia*, roč. 57, 2002, 3, s. 164.

etiku. Souhlas s významem se totiž netýká jen výroků hovořících o tom, co je (tzv. deskripční věty), ale i výroků popisujících to, co by být mělo (tzv. preskripční věty). A právě poznání optimálního způsobu života bylo pro stoiky původním a prvořadým cílem poznání.<sup>139</sup>

### **Věci „v naší moci“**

Raní stoikové byli za svůj determinismus často kritizováni, protože důsledný výklad této nauky v podstatě zbavuje člověka mravní odpovědnosti. Chrysippos v reakci na tuto kritiku rozvinul teorii o různých druzích příčin (tato teorie je popsána v páté kapitole, podkapitola *Kauzalita*), která určitý prostor pro svobodnou vůli ponechává. Vnější příčiny, takzvané pomocné a nejbližší, jsou v moci osudu. Vnitřní příčiny, takzvané dokonalé a hlavní, jsou v naší moci a spočívají v možnosti dát anebo nedat souhlas obrazu představy, kterou v naší duši vytvoří vnější podnět<sup>140</sup> (viz podkapitolu *Teorie poznání, kataleptické a akataleptické představy*).

Souhlas s představou je tím jediným, co je skutečně „v naší moci“, co záleží „na nás“ (*ef'imin*). Od tohoto prvotního souhlasu se však odvíjí další aspekty, které dohromady dávají člověku možnost ztotožnit se s božskou vůlí a mít tím účast na božské blaženosti.<sup>141</sup>

Z výše popsaného je zřejmé, že zdrojem lidské svobody je rozum a že myšlení a „vnitřní“ záležitosti člověka jsou tedy tím jediným, kde se tato svoboda může naplno uplatňovat. Všechny vnější okolnosti jsou totiž součástí běhu světa a není v moci člověka je nějakým způsobem ovlivnit. Slovy Marka Aurelia: „Cokoli je v oblasti tvé tělesnosti a živočišnosti, není ani tvoje ani ve tvé moci.“<sup>142</sup>

### **Přijetí vnějších skutečností**

Všechno, co nemáme ve své moci, je dílem prozřetelnosti a přispívá tak k harmonii světa. Jelikož je svět jako celek dobrý, i jednotlivé jeho části a události v něm musí být dobré. Podle stoiků je tedy nanejvýš nerozumné litovat, že něco, co jsme nemohli ovlivnit, se stalo tak, jak se to stalo. Moudrý člověk se tudíž nermoutí pro něco, co se stát muselo, protože ví, že to bylo nevyhnutelné a podle přirozenosti světa.

Jako příklad takového myšlení můžeme uvést 63. ze Senekových *Listů Luciliovi*, ve kterém Seneca Luciliovi radí, jak se vyrovnat se ztrátou přítele. Člověk nemusí zůstat vůči svým emocím naprosto netečný, ale nemá ani ronit slzy proudem. „Budiž dovoleno slzet,

---

<sup>139</sup> Kalaš, A., *Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii*. In: *Časopis Filozofia*, roč. 57, 2002, 3, s. 165.

<sup>140</sup> SVF II,974.

<sup>141</sup> Karfík, F., *Duše a svět*, s. 148 - 149.

<sup>142</sup> Marcus Aurelius, *Med.*, V,33.

nikoli však plakat.“<sup>143</sup> Smrt přítele nemá být brána jako zlo, nýbrž jako nutná událost. Spíše než smutek z něčí smrti máme cítit radost z toho, že jsme jej za jeho života znali.<sup>144</sup> Nemáme čekat, až zármutek časem přejde, ale máme ho ukončit vlastním rozhodnutím, protože je „velice potupné, aby rozumnému člověku lékem nářku byla únava z nářku. Raději sám opust’ bolest, než abys od ní byl opuštěn.“<sup>145</sup>

Smrt přítele je vnější okolnost, na kterou nemáme vliv, co však ovlivnit můžeme, je stav naší mysli. Můžeme svobodně „ukončit žal ze svého rozhodnutí.“ Takto je podle stoiků třeba uvažovat ve všech situacích, které se nám mohou přihodit. Možnost být spokojený máme podle stoiků ve svých rukou, nehledě na okolnosti. V listu, který Seneca posílá z vyhnanství své matce, se také popisuje jako šťastný,<sup>146</sup> bez ohledu na situaci, ve které se nachází.

Chtít mít ve své moci to, co nám nepřísluší, vnáší do našeho života neklid a nespokojenost. „Chceš-li, aby tvé děti, tvá žena a tvoji přátelé byli stále naživu, jsi pošetilý, neboť chceš, aby věci, které nejsou ve tvé moci, byly ve tvé moci a aby to, co je cizí, bylo tvé.“<sup>147</sup>

Svoboda spočívá ve chtění věcí, které můžeme chtít a lhostejnosti k tomu, co chtít nemůžeme, „neboť svoboden je ten, komu se všechny věci dějí podle jeho vůle a komu nikdo nemůže překážet.“<sup>148</sup>

### ***Chtění a vůle***

Pojem „vůle“ byl starým stoikům neznámý, tuto schopnost zahrnovalo podle nich *hégemonikon*. Rist přirovnává *hégemonikon* k tomu, čemu říkáme charakter nebo osobnost. Kromě rozumové schopnosti obsahuje také pudy, představy a souhlasy s představami. Podle starých stoiků znamenal souhlas s nějakým činem zároveň také záměr daný čin vykonat. Pokud toto vztáhneme na mravní jednání, zahrnuje tento čin nejen pochopení mravního cíle, ale i pokus o jeho dosažení. U moudrého člověka se tak „výběr přirozených věcí“ nijak zásadně neodlišoval od snah o dosažení toho, co je přirozené. Kdyby toto stanovisko staří stoikové nezastávali, potřebovali by podle Rista dvě „části“ duše - jedna by rozhodovala, zda

---

<sup>143</sup> Seneca, *Ep.*, 63. list, 91.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 92.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 93.

<sup>146</sup> Seneca, *Cons. Helv.*

<sup>147</sup> Epiktétos, *Ench.*, 14.

<sup>148</sup> Epiktétos, *Diss.*, I,12.

je čin náležitý a druhá by dávala příkaz vykonat ho. Rist však říká, že právě takovou dichotomii odmítali.<sup>149</sup>

Rozlišení mezi rozumem a vůlí provedl až Seneca. Chtít být dobrý je sice nezbytné k tomu, aby se člověk stal dobrým, ale není to rozhodující ani postačující. Podobně jako Seneca, jen s drobnými rozdíly, vykládá podle Rista mravní osobnost i Epiktétos.<sup>150</sup>

### ***Sebevražda jako potvrzení lidské svobody***

Jak známo, sebevražda nebyla v období klasického Řecka i později v době helénské ničím výjimečným ani odsuzovaným. Byla dokonce natolik běžným činem, že Rist neváhá mluvit v jistých souvislostech o kultu sebevraždy.<sup>151</sup>

Podle informací, které máme k dispozici v dochovaných zlomcích, nepovažovali raní stoikové sebevraždu za nejzazší svobodný čin, jako tomu je později například u Seneky. Pokládali tento skutek prostě za jednu z možností, které člověk má. Sebevraždu schvalovali, pokud k ní člověka vedou rozumné důvody.<sup>152</sup> Diónenés Laertios uvádí jako přijatelné tyto: záchrana vlasti nebo přátel, příliš krutá bolest způsobená zmrzačením nebo nevyлéčitelnými nemocemi.<sup>153</sup> Z Plútarchova svědectví se zdá, že podle Chrysippa může ospravedlnit sebevraždu pouze moudrý člověk, zatímco „pro nerozumného je lepší žít než nežít, i když nikdy nebude moudrým.“<sup>154</sup> Chrysippos se tedy nejspíše domníval, že pošetilec není schopen správně zvážít otázku sebevraždy. A právě zde rozvíjí Rist zajímavou polemiku. Chrysippos sám sebevraždu nespáchal a důvodem mohlo být, že se nepovažoval za moudrého člověka. Naproti tomu Zénón a Kleantés sebevraždu spáchali, ale ani oni sami se za moudré nepovažovali. Rist nabízí vysvětlení ve shodě s dochovaným vylíčením Zénónovy smrti.<sup>155</sup> Jedním z důvodů k sebevraždě, které staří stoikové patrně uznávali, bylo boží znamení, a Zénón si tak mohl svůj zlomený prst vyložit jako pokyn k odchodu z tohoto světa.<sup>156</sup>

Střední stoa v otázce sebevraždy nepřinesla víceméně nic nového,<sup>157</sup> zjevný rozdíl v chápání tohoto činu nacházíme až u Seneky. Jeho zájem o otázky smrti a sebevraždy lze přičítat jednak dobovým poměrům a jednak také jeho vlastní politické situaci. Oproti raným

---

<sup>149</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 229 - 232.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 233, 239.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 243.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 248 - 249.

<sup>153</sup> DL VII,130.

<sup>154</sup> SVF III,760.

<sup>155</sup> SVF I,288.

<sup>156</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 252 - 253.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 254.

stoikům zdůrazňuje Seneca všeobecné právo na sebevraždu, není třeba být moudrým ani čekat na znamení shůry.<sup>158</sup>

Podle Seneky má být způsob i načasování smrti plně v rukou každého z nás, má záležet pouze na našem uvážení. „O ničem jiném není tak nezbytné rozjímat.“<sup>159</sup> Odmítání sebevraždy je podle něj uzavírání cesty svobodě, každý může ze života odejít, a to pravděpodobně z jakéhokoliv důvodu: „Líbí-li se ti život, žij; nelíbí-li, máš možnost vrátit se tam, odkud jsi přišel. ...Malým nožíkem lze otevřít cestu k oné velké svobodě a za pouhé bodnutí koupit si bezstarostný klid.“<sup>160</sup> Důkazů, že Seneca propagoval sebevraždu jako akt svobody, máme celou řadu, stejně jako dokladů o tom, že člověk nemá na smrt čekat, ale sám si vybrat, kdy zemře. „Mudrc žije jen tak dlouho, jak má, ne jak může.“<sup>161</sup> (U tohoto posledního výroku se můžeme oprávněně domnívat, že se vztahuje na kteréhokoliv člověka, nejen na mudrce v tom smyslu, který používali stoikové.) Zároveň však říká, že život nemá člověk nenávidět příliš silně a k smrti nemá chvátat. A „i když rozum radí skoncovat se životem, nesmí se takové nutkání brát bez rozvahy ani ukvapeně. Silný a moudrý muž nesmí ze života utéci, smí jen odejít. A především je třeba vyhnout se onomu citu, který ovládl mnohé lidi, chorobné touze po smrti.“<sup>162</sup>

U Epiktéta nacházíme zmínku o dobrovolném odchodu ze života pouze pár. Podobně jako Seneca přirovnává smrt k přístavu a nabízí ji jako řešení těm, kteří nejsou v životě spokojeni: „Proto nic není v životě obtížné. Kdykoli chceš, odejdeš odtud, a dým tě nebude obtěžovat.“<sup>163</sup> Ve srovnání se Senekou však není Epiktétos zdaleka tak horlivým obhájcem sebevraždy a spíše zdůrazňuje indiferentní povahu smrti. „Co ti na tom záleží, kterou cestou sestoupíš k Hádovu příbytku? Všechny jsou stejné.“<sup>164</sup>

Stejně jako Epiktétos, i Marcus Aurelius považuje sebevraždu spíše za jednu z možností, které nespokojený člověk má, než za nejzazší projev svobody a čin takřka žádoucí, jako je tomu u Seneky. Pokud není člověk v životě spokojený a nemá vyhlídky na zlepšení, dobrovolný odchod „v dobré vůli“ může být podle Marka řešením.<sup>165</sup> U Marka Aurelia však Rist nachází řadu rozporů v názorech na sebevraždu,<sup>166</sup> pro ilustraci: pokud

---

<sup>158</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 256.

<sup>159</sup> Seneca, *Ep.*, 70. list, s. 107.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 106.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 104.

<sup>162</sup> Seneca, *Ep.*, 24. list, s. 41.

<sup>163</sup> Epiktétos, *Diss.*, IV,10.

<sup>164</sup> Tamtéž., II,6.

<sup>165</sup> Marcus Aurelius, *Med.*, V,29, VIII,47.

<sup>166</sup> Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 263.

člověk nemůže žít rozumně, raději by neměl žít vůbec,<sup>167</sup> na jiném místě ovšem říká, sebevraždu má člověk provést po „uvážené a důstojné“ úvaze,<sup>168</sup> „nikoli rozhněván, nýbrž bez okolků, dobrovolně a skromně.“<sup>169</sup>

### ***Svoboda***

V čem tedy podle stoiků spočívá lidská svoboda? Ve správném myšlení, zní odpověď. Rozum je podle nich to jediné, co má člověk ve své moci, a pokud ho správně používá, na svobodu může dosáhnout. „Svoboden je ten, komu se všechny věci dějí podle jeho vůle,“<sup>170</sup> říká Epiktétos. To, co není v naší moci, máme přijmout jako nutnost a smířit se s tím, ne se kvůli tomu trápit. Musíme si uvědomit, že svět je dobrý a je řízen prozřetelností, a tedy všechno, co se děje, děje se nutně a přispívá to ke zdárnému vývoji celku, a tedy i každé jeho součásti. Pokud na toto přistoupíme, nemůžeme jinak, než chtít, aby se věci děly tak, jak se dějí. „Všechno se ti bude dařit podle tvého přání, nic nepříjemného se ti nestane, nic se nestane proti tvému mínění a proti tvé vůli.“<sup>171</sup> I když nás postihne nějaké protivenství, musíme vědět, že se tak neděje nadarmo, že i tato událost má své pevné místo v běhu světa. „Dobrého nemůže postihnout žádné zlo, ...nápor protivenství nerozvrátí duši statečného muže: zůstane pevně stát na svém místě a ať se stane cokoli, dá tomu svou vůli.“<sup>172</sup>

Právě slova „ať se stane cokoli, dá tomu svou vůli“ plně vystihují, jak stoikové svobodu chápali. Být svobodný pro ně znamenalo poznat, že se věci dějí nutně a nelze je změnit, a toto poznání beze zbytku přijmout. Jedině tak totiž člověk může být svobodný a v životě spokojený. Stejně jako pes přivázaný k jedoucímu vozu: může jít sám, aniž by ho provaz na krku škrtil, nebo se může vzpouzet a být vlečen za vozem.<sup>173</sup> Ať tak či tak, stejně půjde tam, kam jede vůz.

Tento postoj však v žádném případě neznamená pasivitu. Člověk má naopak povinnost vždy konat v souladu se zákonitostmi vesmíru, což může v krajní situaci znamenat zvolit sebevraždu. Může se totiž stát, že okolnosti nedovolují, aby člověk jednal v souladu s přirozeností. V takovém případě je dobrovolný odchod ze života přijatelným řešením.

---

<sup>167</sup> Marcus Aurelius, *Med.*, X,32.

<sup>168</sup> Tamtéž, XI,3.

<sup>169</sup> Tamtéž, X,8.

<sup>170</sup> Epiktétos, *Diss.*, I,12.

<sup>171</sup> Seneca, *De vita beata*, XVI.

<sup>172</sup> Seneca, *De prov.*, II.

<sup>173</sup> SVF III,975.

Lidská svoboda tedy stojí na deterministickém základě, ale nejde o bezvýhradnou nevyhnutelnost, protože člověk jakožto nositel rozumu může pochopit chod a příčiny věcí a konat podle tohoto poznaného řádu.<sup>174</sup>

## 8 Závěr

Práce osvětluje pojetí a možnosti lidské svobody ve stoickém filosofickém systému. Stoický determinismus vychází z jejich přírodní filosofie. Stoikové se domnívali, že veškeré světové dění řídí *logos*, božský rozum, který v podobě *pneumatu* prostupuje a oduševňuje vše existující. Všechny události, které se ve světě dějí, jsou kauzálně spjaty a směřují k jednomu cíli, kterým je dobrý harmonicky fungující svět. Božská prozřetelnost řídí běh událostí tak, aby prospívaly světu jako celku. Ať se stane cokoli, je to vždy dobré pro celek a v tomto kontextu i pro jeho jednotlivé části, ačkoliv to nemusí být vždy na první pohled zřejmé. Každé zlo je tedy jen zdánlivým zlem nebo je nutným průvodním jevem jiného, většího dobra. Stoikové totiž věřili, že bůh je dobrý a jako takový dokáže tvořit pouze dobré věci, a náš svět je tím nejlepším, jaký mohl vytvořit. Bůh je podle stoiků ohnivý a vždy po určitém čase vše existující pohltí. Tento světový požár, který nazývali *ekpyrōsis*, se pravidelně opakuje a s ním i existence světa a veškeré světové dění. Vše je předem dáno a člověk nemůže nic změnit.

Aby však byla zachována mravní odpovědnost jedince, určitý prostor pro svobodu je ponechán. Tato svoboda vychází z rozumu, který dal bůh pouze člověku, a spočívá v tom, že člověk může o věcech uvažovat, hodnotit je a poté je buď přijmout anebo odmítnout. Přijímat a odmítat však může pouze to, co se ho týká, co má „ve své moci“. Vše ostatní, vnější, je mimo jeho pole působnosti a tudíž indiferentní. Sem patří například tělesné záležitosti, bohatství, chudoba, sláva, moc, ale i život a smrt. Tyto jednotliviny mohou být ovlivněny i něčím, na co člověk nemá vliv, a proto jim nemá přiznávat důležitost. Hledět si má pouze toho, aby žil ve shodě s přírodou, to znamená tak, aby přispíval k dobrému fungování světa. Jelikož nemůže dopředu vědět, co se stane, měl by se chovat ctnostně, to znamená tak, aby to bylo přijatelné za všech okolností. Hlavní stoické ctnosti jsou umírněnost, spravedlnost, statečnost a rozvážnost. Stoický mudrc vždy ví, jaké jednání je dané situaci přiměřené. Nikdy se nenechá ovládat pudy a vášněmi, není jejich otrokem. Je svobodný, protože vše, co se mu přihazuje, si přeje. Ví totiž, že se to přihodit muselo a že je to ve shodě se světovým řádem, ke kterému chce přispívat.

---

<sup>174</sup> Gahér, F., *Stoici o lidskej prirodzenosti*. In: Časopis *Anthropos*, roč. 1, 2004, 1, s. 73 - 76.

Stoikům se podařilo skloubit ve svém učení dva prvky, které se zdánlivě navzájem vylučují. Hmotné věci a události, které jsou vůči člověku vnější, nechali pod vlivem osudu. Za záležitosti týkající se myšlení je však odpovědný každý sám a záleží vždy pouze na člověku, jak naloží s tím, co se mu přihází. Každý tak má své štěstí nebo neštěstí pouze ve svých rukou. Je vždy pouze na nás, jakým věcem přikládáme hodnotu a k jakým jsme lhostejní. Často nemůžeme ovlivnit například to, v jakém domě a s jakými sousedy žijeme, ale můžeme se naprosto svobodně rozhodnout, jestli se kvůli tomu budeme mrzet nebo to „necháme být“. Dům ani sousedy ve své moci nemáme, bůh nám však dal možnost plně kontrolovat stav naší mysli a rozpoložení, ve kterém se může nacházet.

Ve stoickém světě se nic neděje náhodou a samo od sebe, všechno podléhá kauzálním zákonům a řízení osudu a všechno jsoucí, každá jendotlivina, je součástí jednoho dynamického celku. Proto se i jednotlivá témata stoické filosofie vzájemně prolínají, lidově řečeno „všechno souvisí se vším.“ Ze stoické kosmogonie a teologie vyplývá nauka o determinismu, která zase dává základ učení o svobodné vůli, na něž navazuje etika dávající návod k tomu, jak správně žít. Správný život je ten ve shodě s přirozeností, to znamená žít tak, jak je určeno božským osudem, a pomyslný kruh se uzavírá. Ačkoliv všechno směřuje ke stejnému cíli a cesta je daná, přece jen existuje prostor pro svobodné jednání. Tento prostor představuje rozum, který člověku umožňuje svobodně myslet a „dávat souhlas“, ať už se jedná o prvotní otisky v mysli, myšlenkové konstrukty umožňující mravní jednání, nebo přijetí anebo odmítnutí sledu událostí tak, jak ho řídí prozřetelnost.

Práce je tematicky rozdělená na obecný úvod do helénského období a stoicismu, dále na kapitoly o přírodní filosofii a determinismu, a nakonec oddíl věnovaný možnostem lidské svobody, ke kterému se pojí výklad vybraných etických pojmů. Jednotlivé podkapitoly se věnují pojmům, které s mým tématem korespondují bezprostředně, ale i vzdáleně, a vysvětlují tyto souvislosti. Výklad vycházející z odborné literatury jsem se vždy snažila vhodně doplnit informacemi a příklady z pramenů. Seznam použité literatury a pramenů byl v průběhu zpracovávání práce rozšířen o několik publikací a odborných článků.



**Seznam citovaných zkratek a spisů antických autorů<sup>175</sup>**

CICERO	
<i>Tusc. disp.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i> (Tuskulské hovory)
DÍOGENÉS LAERTIOS	
<i>DL</i>	<i>Vitae philosophorum</i> (Životy, názory a výroky proslulých filosofů)
EPIKTÉTOS	
<i>Diss.</i>	<i>Dissertationes</i> (Rozpravy)
<i>Ench.</i>	<i>Enchiridion</i> (Rukojeť)
MARCUS AURELIUS	
<i>Med.</i>	<i>Meditationes</i> (Hovory k sobě)
NEMESIOS	
<i>De nat. hom</i>	<i>De natura hominis</i> (O lidské přirozenosti)
ÓRIGENÉS	
	<i>Contra Celsum</i> (Proti Kelsovi)
SENECA	
<i>Cons. Helv.</i>	<i>Ad Helviam matrem de consolatione</i> (Útěcha pro matku Helvii)
<i>De prov.</i>	<i>De providentia</i> (O prozřetelnosti)
	<i>De vita beata</i> (O blaženém životě)
<i>Ep.</i>	<i>Ad Lucilium epistulae morales</i> (Listy Luciliovi o mravnosti)

---

<sup>175</sup> Seznam byl vytvořen podle obdobných seznamů v publikacích Long, A. A., *Hellénistická filosofie*, s. 299 - 301; Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 302 - 308.

## 9 Seznam použitých pramenů a literatury

Prameny:

- CICERO, M. T. *Tuskulské hovory*. Přel. V. Bahník. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda. 1976.
- DÍOGENÉS LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. A. Kolář. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna. 1995. ISBN 80-901916-3-0.
- EPIKTÉTOS. *Rukojeť: Rozpravy*. Přel. R. Kuthan. 2. vyd. Praha: Svoboda. 1972.
- MARCUS AURELIUS. *Hovory k sobě*. Přel. R. Kuthan. 1. vyd. Praha: Gasset. 2006. ISBN 80-903682-4-7.
- OKÁL, M. *Zlomky starých stoiků*. 1. vyd. Bratislava: Pravda. 1984.
- SENECA, L. A. *O duševním klidu*. Přel. V. Bahník. 2. vyd. Praha: Arista: Baset. 2004. ISBN (Arista) 80-86410-43-9.
- SENECA, L. A. *Útěchy*. Přel. V. Bahník. 1. vyd. Praha: Odeon. 1977.
- SENECA, L. A. *Výbor z listů Luciliovi*. Přel. B. Ryba. 1. vyd. Praha: Svoboda. 1987.

Sekundární literatura:

- ARMSTRONG, A. H. (vyd.). *Filosofie pozdní antiky*. Přel. M. Pokorný. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH. 2002. ISBN 80-7298-53-X.
- BLECHA, I. a kol. *Filosofický slovník*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc. 2002. ISBN 80-7182-064-4.
- BURIAN, J. – OLIVA, P. *Civilizace starověkého Středomoří*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda. 1984.
- Časopis *Anthropos*. Ročník 1, 2004, č. 1. ISSN 1336-5541.
- Časopis *Filozofia*. Ročník 56, 2001, č. 6. ISSN 0046-385X.
- Časopis *Filozofia*. Ročník 57, 2002, č. 3. ISSN 0046-385X.
- Časopis *Organon F*. Ročník 5, 1998, č. 1. ISSN 1335-0668.
- KARFÍK, F. *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH. 2007. ISBN 978-80-7298-174-8.
- LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Přel. P. Kolev. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH. 2003. ISBN 80-7298-077-7.
- RIST, J. M., *Stoická filosofie*. Přel. K. Thein. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH. 1998. ISBN 80-86005-06-5.

- ŠWIDERKOVÁ, A. *Tvář helénistického světa*. Přel. J. Vlášek. 1. vyd. Praha: Panorama. 1983.

## 10 Resumé

My thesis reflects a stoic conception of determinism and human freedom. The stoics believed that the world is managed by the divine principle called *logos*. All events happened all over the world are connected and they're going to one common aim, which is a good world running in harmony. Everything happened is good for the world as a complex, so it's also good for each part of the world. So every evil is only apparent evil or necessary related with any good. The stoics believed the God is good and he makes up good things only, so this world is as good as can be. The stoic God is fiery and in periodical interval he burns up the whole world. This fire called *ekpyrosis* is periodically repeating and the world being and events are repeating with it. Everything is predestinated and a man can change nothing.

But some space for human freedom is preserved. This freedom is based on the intellect which is given to humans only. The freedom means that the man can think and judge the things and then accept or refuse. But he can accept or refuse only inward things. All outward things are indifferent. It includes e.g. body, wealth, poverty, fame, power, and also life and death. These particulars could be influenced by something external, so the importance shouldn't be attributed to them. The man should be interested in the living in accordance with nature, which means he should contribute to the good world running. He can't foresee what will happen so he should behave virtuous, which means to behave acceptable for every possible situation. The main of the stoic virtues are wisdom, justice, courage, and moderation. Wise man always knows which action is adequate for the situation. He never lets impulses and passions control his reactions, he isn't a slave. He's free because everything happens to him he wants to. He knows it must happen and it's in accordance with the world order.