

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

**Bakalářská práce**

**Stoická koncepce duše**  
**Judita Jarůšková**

Plzeň 2013

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Humanistika**

**Bakalářská práce**

**Stoická koncepce duše**

**Judita Jarůšková**

*Vedoucí práce:*

PhDr. Radim Kočandrlé, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

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

*Plzeň, duben 2013*

.....

Děkuji vedoucímu bakalářské práce PhDr. Radimu Kočandrlemu, Ph. D. za cenné rady a připomínky při tvorbě práce.

## OBSAH

1	ÚVOD.....	1
2	ÚVOD DO STOICKÉ FILOSOFIE .....	3
2.1	Principy a cykly světa.....	3
2.2	Kategorie a míšení.....	6
2.3	Příroda a osud .....	7
3	MODALITY PNEUMATU .....	9
3.1	Struktura lidské duše .....	10
3.2	Vznik a vývoj rozumové části duše .....	12
4	ŘÍDÍCÍ ČÁST DUŠE .....	15
4.1	Souhlas a představy .....	15
4.2	Pud.....	19
4.3	Emoce .....	20
5	VZTAH DUŠE A TĚLA .....	24
5.1	Smrt.....	25
5.2	Daimón .....	26
6	MYSLITELÉ STŘEDNÍ A MLADŠÍ STOY .....	28
6.1	Panaios a Poseidónios .....	28
6.2	Seneca, Epiktétos a Marcus Aurelius.....	31
7	ZÁVĚR .....	34
8	SEZNAM CITOVANÝCH SPISŮ A ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ.....	36
9	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ .....	38
9.1	Primární literatura .....	38
9.2	Sekundární literatura.....	38
10	RESUMÉ .....	40

# 1 ÚVOD

Stoická filosofie představuje velmi obsáhlé učení demonstrující široké spektrum zájmu. V prvé řadě je nutno podotknout, že pokud hovoříme o „stoicích“, tak jsou jimi z pravidla myšleni představitelé tzv. starší Stoy, tj. raného období, jehož počátek je spjat s výukou Zénóna z Kitia procházejícího se Malovaným sloupořadím (Stoa poikilé).<sup>1</sup> Stoická škola se záhy po svém založení stala jednou z nejvýznamnějších v postaristotelském období. Právě v tomto raném období byly položeny pevné základy stoického učení, přičemž původní dílo se nám dochovalo pouze v podobě fragmentů. I přesto je možné z těchto zlomků poměrně uspokojivě rekonstruovat stoický způsob chápání universa.

Cílem práce je vyložit pojetí duše, jak jej prezentovalo především období rané Stoy. Koncepce duše je součástí stoické fyziky, tedy je nutno zohlednit i jejich způsob výkladu světa. Kvůli absenci pramenů patří dnes výsadní postavení spíše stoické etice, neboť právě jí byla představiteli pozdní Stoy, autory jejichž díla se jediná dochovala, přednostně věnována pozornost. Etika se však bude v naší práci vyskytovat jen velmi okrajově, neboť cílem práce je vystihnout vůbec způsob, jakým lidská mysl přijímá a zpracovává vjemy, na jejichž základě může člověk teprve rozhodnout o způsobu svého jednání.

Úvodní kapitola poslouží jako stručný popis principů, na základě kterých byl „stvořen“ svět, a které pak lze analogicky aplikovat na mikrokosmos, tj. na stvoření těla a duše. Další kapitola se podobněji zabývá *pneumatem*, což je aktivní princip prostupující veškerou pasivní hmotu. Třetí kapitola již konkrétně pojednává o duších, a to s důrazem na duše lidské, jejich strukturu a vývoj. Klíčovou kapitolou je pak kapitola čtvrtá, která je věnována jednotlivým schopnostem řídicí části duše živočichů, opět s důrazem na lidskou řídicí část. Následující kapitola se již zabývá pouze lidskou duší a to ve vztahu k tělu. Závěrečná kapitola slouží jako doplnění koncepce duše názory myslitelů středního a mladšího období Stoy.

Jak již bylo výše uvedeno, primární texty staršího a středního období Stoy se dochovaly pouze v podobě zlomků. Pro práci byl proto využit slovenský výbor zlomků

---

<sup>1</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s.142.

přeložený M. Okálem. Okálův výbor tvoří vybrané zlomky z rozsáhlého díla *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, které sestavil Hans von Arnim. V kapitole podávající nástin vybraných názorů představitelů mladší Stoy je čerpáno i z primárních pramenů. V práci jsou využity některé dopisy z výboru *Další listy Luciliovi* autora Lucia Annaea Seneci, jenž přeložil V. Bahník. Dále bylo užito Epiktétova díla *Rozpravy* přeloženého R. Kuthanem a knihy Marca Aurelia *Hovory k sobě* rovněž v překladu R. Kuthana.

## 2 ÚVOD DO STOICKÉ FILOSOFIE

Na počátku byl *logos*, ten *logos* byl u Boha, ten *logos* byl Bůh.<sup>2</sup> I takto lze poněkud s nadsázkou začít s výkladem stoické filosofie, resp. s výkladem koncepcí světa, tak jak jej prezentovalo především období staré Stoy. V této úvodní kapitole se pokusíme nastínit stoickou fyziku, jejíž nedílnou součástí je i pojetí duše, kterému bude věnována převážná část práce. Stoikové z hlediska metodologie dělí filosofii do třech částí – na logiku, fyziku a etiku, přičemž lze říci, že jejich společným předmětem zájmu je rozumový svět, který je nahlížen ze třech různých hledisek.<sup>3</sup> Jak již bylo řečeno, následující část bude zaměřena na fyziku, přičemž není možné vykládat ji izolovaně. Ono rozdělení je třeba chápat spíše jako pomůcku k utřídění informací, než jako přísné vymezení třech disciplín. Navíc je nutno podotknout, že fyzika v stoickém pojetí není chápána tak jako dnes, tzn. jako experimentální, přísně exaktní věda, nýbrž se jedná o filosofický způsob výklad světa založený na vytvoření univerzálního principu světa a popisu jeho důsledků.<sup>4</sup> Logika zde rovněž není disciplínou zkoumající pouze formy a principy správného usuzování, ale disciplína zabývající se také např. rétorikou. Následující stručné seznámení s kosmogonií, jež je významnou součástí fyziky, představuje na prvním místě myšlenky autorů staršího období Stoy, zejména zakladatele Zénóna z Kitia a jeho neméně významného pokračovatele Chrysippa ze Soloi. Období střední Stoy má spíše eklektický charakter a k některým tezím starší Stoy se kriticky vymezuje. Mladší období Stoy se pak věnuje především etice.

### 2.1 Principy a cykly světa

Ve světě existují dva principy, činný a trpný, přičemž se nemohou vyskytovat jeden bez druhého. Činný princip je ztotožňován s bohem, neboli s *logem*, je také nazýván první příčina, tvořivý oheň, či *pneuma*. Pasivním principem je tu hmota. Podle Longa<sup>5</sup> ztotožnění *logu* (boha) s ohněm zastávali Zénón a jeho žák Kleanthés. Jistý posun je zaznamenán u Chrysippa, který za *logos* již považuje *pneuma*. Raní stoikové rovněž rozpracovávají učení o živlech. Tradiční čtyři živly tvoří dvě dvojice: oheň a

<sup>2</sup> Jan (1,1-2, Prolog)

<sup>3</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 153.

<sup>4</sup> GAHÉR, F., „Principy stoické fyziky I. Kozmos jako dynamické kontinuum“, in: *Organon F, IV* (1997), č. 3, s. 216.

<sup>5</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 193.



vzduch, voda a země – neboli aktivní a pasivní princip, což dokládá např. zlomek *SVF* II, 418. Fr. Gahér<sup>6</sup> se pozastavuje nad otázkou vztahu živlu vody (či kteréhokoliv jiného) k vodě jakožto tělesu (stoické jsoucno je definováno jako to, co je schopno působit nebo podléhat změně<sup>7</sup>) ve světě. Z hlediska stoické definice tělesa jsou tedy i živly tělesy. Živel vody má ovšem i vlastnost všeobecného pojmu „voda“, která jej spojuje se všemi vodami jakožto tělesy. Gahér dále poukazuje na další důležitý rozdíl mezi pojmem „voda“ a pojmem „živel voda“, k čemuž mu napomáhá fregeovské rozlišování mezi smyslem a denotátem. Denotátem pojmu „živel vody“ jsou všechna tělesa ve světě, neboť na vzniku každého tělesa se podílel živel voda. Denotátem pojmu „voda“ jsou pouze veškeré vody ve světě. Gahér dochází k závěru, že živly tedy nejsou pouhými tělesy, čímž se vyhýbá problému prostupování tělesa jiným tělesem, což je z hlediska fyziky nemožné.

Bůh neboli *logos* je rovněž tělesný, je nejjemnější substancí, která „*peniká látkou ako med plástom*“<sup>8</sup>. To nám implikuje materialismus, neboť dochází ke ztotožnění jsoucnosti s tělesností.<sup>9</sup> A. Long<sup>10</sup> poukazuje na možné zavádějící vyznění materialismu jako materialismu prezentovaného v novověké filosofii. Z tohoto důvodů nabádá spíše k užívání označení vitalismus, protože jsoucna nejsou tvořena jen látkou, ale i duší, která je ovšem nutnou součástí hmoty, neboť stoikové neuznávají mysl jako nelátkovou. *Pneuma*, jímž je látka prostoupena, je sloučenina ohně a vzduchu, která je velmi jemná. Long<sup>11</sup> využívá analogie plynu, který demonstruje subtilnost této látky, jež je vhodné představit si jako energii, dynamický princip, nebo jako oživující dech.

Pokud známe principy světa, přejdeme nyní k samotnému světu, zda má nějaký počátek či je věčný. Raní stoikové totiž ve své koncepci spojují obé. *Logos* je věčný, přitom svět má začátek a konec. Přesněji řečeno, na úrovni světa hovoříme o začátku a konci jednotlivých světových cyklů, neboť zánik světa tvořeného výhradně látkou, včetně nejvyššího, ač oduševnělého principu boha, by implikoval i jeho zánik, což by bylo nepřípustné. V tomto smyslu je tedy zachován věčný bůh a smyslově vnímatelný

<sup>6</sup> GAHÉR, F., „Principy stoické fyziky I. Kozmos jako dynamické kontinuum“, in: *Organon F*, IV (1997), č. 3, s. 220-223.

<sup>7</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 190.

<sup>8</sup> Tertullianus, *Adv. Herm.* cp. 44 (*SVF* II, 1036).

<sup>9</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 154.

<sup>10</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 192.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 194.

svět má svůj počátek a konec.<sup>12</sup> S tímto způsobem výkladu souvisí rozlišení mezi světem a vesmírem. Vesmír je nekonečný a prázdný a zahrnuje i svět.<sup>13</sup> Právě existence prázdná hraje významnou roli při opakování se světových cyklů. Jak již bylo řečeno, na úrovni světa hovoříme o vzniku a zániku, na úrovni vesmíru panuje věčnost. Na konci každého cyklu, kdy je svět pohlcen zpět do sebe, zůstává jen prázdnno, které je vyplněné ohněm. A cyklus obnovy světa se opět opakuje.<sup>14</sup>

Každý konec cyklu je spojován se vzplanutím a očištěním, tedy s pohlcením světa ohněm.<sup>15</sup> Z ohně vše vzejde a vše se do něj opět navrátí, přičemž sám oheň nikdy nezaniká. Koloběh světů jakožto věčný návrat téhož<sup>16</sup>, kdy každá událost opět nastane, každé vyřčené slovo bude opět vyřčeno, je typický pro starší období Stoy. Věčný návrat téhož ilustruje následující zlomek: „*Zenon vrael, že po zhorení sveta ožijú tí istí ľudia v tých istých situáciách, napríklad Anytos a Meletos, pri žalobe, Busiris, ako zabíja cudzincov a Herakles, ako vykonáva svoje práce*“<sup>17</sup>. Nemělo by být opomenuto zmínit vliv Hérakleita z Efesu na stoickou fyziku. K ilustraci poslouží např. zlomek DK 22 B 66 či DK 22 B 30 (DK 22 B 30: „*Svět, stejný pro všechny, neutvořil žádný z bohů ani z lidí – ale byl vždy a je bude – vždyživý oheň – vzněcující se s ohledem na míry a pohasínající s ohledem na míry*“<sup>18</sup>) Oheň pro Hérakleita vyjadřuje jednotu světa, oheň, který se stále mění, ale přitom zůstává stejný. Ovšem u stoiků dochází následně k rozpracování koncepce tradičních živlů, z nichž oheň (a vzduch) mají výsadní postavení.<sup>19</sup> Toto u Hérakleita nenalezneme, oheň zde má především metaforický význam upomínající jednotu v mnohosti.

Stoikové učí, že při obnově světa je na počátku oheň, který postupně přechází v další živly: vzduch, vodu a zemi, přičemž všechny se zase do ohně navrátí („*[...] A oheň je neobyčejný živel, pretože bol najprv, jeho premenami vznikli ostatné a nakoniec se všetky do neho zlievajú a naň rozkladajú, zatiaľ čo sám sa nezlieva do ničoho ani sa nerozkladá*“<sup>20</sup>). F. Karfík hovoří o tzv. lineární transmutaci postupující od

<sup>12</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 158.

<sup>13</sup> Sextos Empirikos, *Adv. math.* IX, 332 (SVF II, 524).

<sup>14</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 182.

<sup>15</sup> Hippolytos, *Phil.* 21 (SVF II, 598).

<sup>16</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 145.

<sup>17</sup> SVF I, 109.

<sup>18</sup> podle překladu Z. Kratochvíla

<sup>19</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 194.

<sup>20</sup> Stobaios, *Ecl.* I p. 129, 1 (SVF II, 413).

„*dokonale čistého a řídkého ohně*“<sup>21</sup>, který stále houstne, až dosáhne čtvrtého živlu a zpáteční proces probíhá naopak zase jako řídnutí.

## 2.2 Kategorie a míšení

Jak již bylo řečeno, jsou věci se vyznačují tělesností, ovšem kromě nich jsou dále rozlišovány ještě věci substituující, kam patří prázdno, místo, čas a tzv. *lekta* („*Každá výpověď (lekton) má být vypovědaná, podle čoho tiež dostala svoje meno. Vypovedať znamená, ako vyhlasujú sami stoici, vydat' zvuk schopný označiť myslenú vec*“<sup>22</sup>), a věci nejsoucí, což jsou na příklad kentauři, jednorožci a další fiktivní věci.<sup>23</sup> Při zkoumání jednotlivin užívají stoici čtyř kategorií, které jsou samy o sobě druhem *lekta*, neboli zjednodušeně řečeno druhem pojmů. Rozlišují kategorie podstata (nebo také substance), kvalita, způsob bytí a relativní způsob bytí.<sup>24</sup> Do první kategorie spadá vše, co je jsoucí, tedy věci hmotné neboli tělesa. První kategorie není možná bez druhé, bez kategorie kvality, neboť každé jsoucno je nějak určeno, je jednotlivinou. První dvě kategorie jsou schopny míšení, v každé jednotlivině je smíšená podstata s kvalitou.<sup>25</sup> Jinak řečeno *pneuma* jakožto činný princip kvalitativně určuje trpný princip látku, což má za výsledek diferenciaci jednotlivin.<sup>26</sup> Třetí kategorie je nápomocna k zařazení jednotliviny do časoprostorových souvislostí, pokud vystihuje stav jsoucna nezávisle na čemkoliv jiném, přičemž čtvrtá kategorie vyjadřuje způsob bytí jsoucna závislého na nějakém jiném jsoucnu.<sup>27</sup>

Problém míšení, jak již bylo naznačeno výše, je klíčový. Na tomto paradoxním principu vzájemného prostupování těles je totiž postaveno utváření světa, kdy *pneuma* proniká látkou. Východisko stoikové našli v rozlišení několika druhů míšení.<sup>28</sup> Pro Chrysippa je klíčové míšení nazvané *mixis (krasis)*. Stoické pojetí míšení se vymezuje proti Aristotelovu názoru, že po smíšení kapky vína v oceánu, kapka vína ztratí své kvality. Právě *mixis* je v Chrysippově pojetí takový druh míšení, při němž obě tělesa

<sup>21</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 169.

<sup>22</sup> Sextos Empirikos, *Adv. math.* VIII, 80 (SVF II, 167).

<sup>23</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 163.

<sup>24</sup> Simplicios, *In. Cat.f.* 16 D (SVF II, 369).

<sup>25</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 168-69.

<sup>26</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 200.

<sup>27</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 179-181.

<sup>28</sup> Stobaios, *Ecl.* I p. 153, 24 (SVF II, 471).

navzájem se prostupující si zachovávají své kvality.<sup>29</sup> Tedy *pneuma* je směsí ohně a vzduchu, přičemž oheň a vzduch si ponechávají své kvality. *Pneuma* prostupuje živly a i ony si zachovávají své kvality. Long<sup>30</sup> se snaží přiblížit představu prostoupení *pneumatu* látkou na základě obrazu *pneumatu* jako velmi jemné látky, jehož obsah v látce by byl vždy jen velmi malý oproti množství oné prostupované látky.

*Pneuma* je obsaženo v každém jsoucnu, neboť se podílelo na jeho diferenciaci. *Pneuma* vykazuje určitý způsob pohybu, který je příhodné chápat jako pohyb tonický, tzn. jako napětí.<sup>31</sup> Nejedná se tedy o místní pohyb. *Tonos* je vlastností *pneumatu*, která umožňuje jeho soudržnost. Míšením *pneuma* přenáší tuto vlastnost soudržnosti na látku a soudržnost se v každém tělese projevuje jako napětí.<sup>32</sup> Toto napětí je způsobeno neustálým pohybem, který je dvojího druhu, působí souběžně proti sobě dovnitř a ven. Pohyb dovnitř, nebo také zřed'ování je příčinou bytí, udržuje jednotu jsoucna a pohyb ven, zhušť'ování je příčinou kvalit jsoucna.<sup>33</sup> Ovšem každé těleso je prostoupeno *pneumatem* v jiném poměru, což se projevuje v neživé přírodě jako soudržnost tělesa (*hexis*), u rostlin jako přirozenost (*fysis*), u zvířat jako nerozumná duše (*psyché*) a u lidí jako duše rozumná (*logos*).<sup>34</sup> Tonický pohyb nalezneme i na úrovni universa, kde rovněž zajišťuje jeho soudržnost.<sup>35</sup>

### 2.3 Příroda a osud

Přírodu, řecky *fysis*, můžeme pojímat ve dvojím smyslu. Buď ji můžeme chápat ve smyslu přírody, která nás obklopuje nebo jako vyživovací princip. Ztotožnění přírody s bohem je příznačné pro období staré Stoy, kde se jedná o totožnost přírody jakožto „rozumného“ řídicího principu jsoucnen se světovým *logem*. Příroda sama však ve svých jednotlivostech rozum neobsahuje, neživá příroda, rostliny či zvířata nejsou řízena rozumovou složkou duše. Zvířata a rostliny jsou řízena svojí přirozeností a pudy.

<sup>29</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 175-176.

<sup>30</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 199.

<sup>31</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 164.

<sup>32</sup> Plútarchos, *CN*, cp. 49 p. 1085c (*SVF* II, 444).

<sup>33</sup> Simplikios, *In. Cat.* f. 68 E (*SVF* II, 452).

<sup>34</sup> Plútarchos, *De. virt. mor.* cp. 12 p. 451b (*SVF* II, 460).

<sup>35</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 195.

Člověk má v tomto smyslu výsadní postavení, neboť pouze on disponuje rozumovou částí duše.<sup>36</sup>

V raném období Stoy panovalo nejen přesvědčení o totožnosti boha a přírody, ale rovněž osud byl považován za totéž. Toto zřejmě platilo na jedinou výjimku – Kleantha, který zavedl distinkci mezi bohem a osudem, přičemž totožnost boha a přírody zachoval.<sup>37</sup> Bůh zná všechno, co se stane, zná příčiny všech věcí, které nastanou. Tuto schopnost člověk nemá, ale může se alespoň pokusit věštit budoucnost pomocí znamení.<sup>38</sup> Věštění a astrologie jsou možné na základě determinismu, který předpokládá kauzální propojení všech věcí ve světě.<sup>39</sup>

Osudem se ve staré Stoye nejvíce zabýval Chrýsippos. J. Rist<sup>40</sup> ukazuje Chrýsippovo pojetí osudu jako „*sled událostí, které skutečně nastanou*“. Chrýsippos zavádí dichotomii osudu a nutnosti. Osud je to, co bude, nikoliv co být musí, přičemž Rist zdůrazňuje, že pouze „*co je minulé, je nutné*“.<sup>41</sup> Jelikož vše, co se děje má své příčiny, tak je na místě věnovat pozornost právě jim. Chrýsippos rozlišuje mezi dvojím druhem příčin – hlavními příčinami a vedlejšími. Hlavní příčina souvisí s přirozeností jsoucna, vyjadřuje jeho osud ve smyslu faktuálního výroku. Hlavní příčina je důležitější, ovšem jedna bez druhé nemohou vyvolat účinek.<sup>42</sup> Jako příklad osudové věci je často uváděna smrt, což je sice jedna z málo věcí, o které víme, že přijde, ale lze na ní dobře demonstrovat nesmyslnost odmítání podobných osudových událostí. Totiž, i kdybychom smrt odmítli, nebude to mít žádný smysl, neboť k ní budeme nakonec stejně dovedeni vozem osudu. Moudrý člověk se osudu podvolí. Způsob smrti je však ponechán v jeho rukou. Člověku jsou od přirozenosti dány určité sklony, v průběhu dospívání utváří svůj charakter a v určitém stadiu dospělosti se stává odpovědným za své činy. Tedy jeho jednání má hlavní příčinu v jeho charakteru, tzn., že má v moci různé možnosti vedoucí jej k osudu.

---

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>37</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 214.

<sup>38</sup> Cicero, *De div.* I, 56, 127 (SVF II, 944).

<sup>39</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 204.

<sup>40</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 131.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 132.

<sup>42</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 206.

### 3 MODALITY PNEUMATU

V následující kapitole se opět navracíme k pojmu *pneuma*, neboť je nutné o něm pojednat podrobněji a to především s ohledem na duševní ústrojí živých tvorů. *Pneuma* jakožto směs ohně a vzduchu nabývá různých poměrů těchto svých prvků. Jejich poměr určuje míru aktivity *pneumatu*, přičemž jeho aktivita se zvyšuje s převahou teplého (ohně) nad chladným (vzduch).<sup>43</sup> Následkem toho můžeme rozlišovat čtyři druhy podoby *pneumatu*: *hexis*, *fysis*, *psyché* a *logos* (nebo též *nús*). *Pneuma*, kde zcela převažuje chladné, se nazývá *hexis*, aktivnější je *pneuma fysis*, jež obsahuje více teplého vzduchu než je v poměru u *hexis*. *Psyché* je podoba *pneumatu*, kde jsou oba prvky zastoupeny ve stejné míře a nejaktivnější druh *pneumatu* je *logos*, kde převažuje horký vzduch.<sup>44</sup>

*Hexis* je druh *pneumatu* s nejnižší aktivitou, je to řídicí princip těles neživé přírody. Tělesa, která *hexis* udržuje pohromadě, nedisponují duší. Rovněž ani o rostlinách, jejichž řídicím principem je *fysis*, nelze říci, že by měly duši („*Silu, kterou sa riadia rastliny, stoici nenazývajú dušou, ale prírodou*“<sup>45</sup>). Živočichům, včetně člověka, je již přisuzována duše, přičemž jejich řídicí princip nazýváme *psyché*. Člověk v průběhu svého života (tj. od početí do smrti) prochází třemi modalitami *pneumatu*, kdy *pneuma logos* chápeme jako dodatečně se vytvářející v průběhu dospívání. *Pneuma logos* se vyskytuje rovněž v éteru, který je „*vnější sférou celého kosmu*“<sup>46</sup>. Tudíž řídicí část světové duše bychom mohli dle Chrysippa umístit právě sem, do éteru: „*Podobne aj celý svet jako živá a oduševnělá bytosť má vládnúcu časť, totiž éter, o ktorom stoici hovoria jako o prvom princípe, bohu, ktorý jako tvorivá sila preniká všetkými časťami vzduchu, všetkými živočíchmi a rastlinami aj samou zemou*“<sup>47</sup>. Kleanthés však vedoucí část světové duše umístil do slunce.<sup>48</sup> I když nepadá mezi ranými stoiky shoda o přesném místě sídla, tak je přesto patrné, že jeho umístění shodně směřovalo do oblasti vnější sféry kosmu. Čím více v jednotlivých modalitách *pneumatu* převažuje složka ohně, tím více se přibližují božskému rozumu.

<sup>43</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 179.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 177.

<sup>45</sup> Galénos, *De Hipp. et Plat. plac.*, VI (SVF II, 710).

<sup>46</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 177.

<sup>47</sup> DL VII, 138 (SVF II, 634).

<sup>48</sup> DL VII, 139 (SVF II, 644).

*Fysis* jakožto vyživující princip se stará o plod živé bytosti, než se narodí. Po narození se *fysis* přeměňuje na *psyché*.<sup>49</sup> Zavádějící by mohli být některé zlomky narážející na paradoxní tvrzení, že *fysis* se přeměňuje na *psyché* ochlazením, přičemž stoikové považují *psyché* za takové *pneuma*, které má vyšší obsah horkého vzduchu oproti *fysis*.<sup>50</sup> Jiný zlomek toto objasňuje tím, že chladný vzduch obklopující nově narozeného tvora způsobí ochlazení (a zhoustnutí) jeho těla, což má, dle názoru Chrysippa prezentovaného v tomto zlomku, za následek oteplení (a zjemnění) duše, tedy přeměnu *fysis* na *psyché*.<sup>51</sup> Přeměnou se podrobněji zabývá Hieroklův zlomek<sup>52</sup>, kde ovšem není vysvětlen způsob proměny jedné modality *pneumatu* ve druhou. Přeměna *fysis* na *psyché* po narození živočicha neznamena vzhledem k fungování jeho organismu pouhé předání funkcí obstarávajících živočichovo tělo z jedné modality *pneumatu* na druhou, nýbrž *psyché* je chápána v prvé řadě jako princip smyslového života umožňující jedinci chovat se podle pudu a představ<sup>53</sup> (co je míněno pudem a představami bude vysvětleno později). Záležitosti výživy těla přijímá u živočichů vegetativní forma *pneumatu*, přičemž rozlišujeme ještě duševní *pneuma* a *hektikon* (hektické *pneuma*) udržující pohromadě kosti a šlachy.

Duševní *pneuma* se liší od ostatních svým tonickým pohybem. Je v neustálém kontaktu se všemi částmi živočicha a jedním z významných důsledků toho je živočichovo sebevnímání, které se objevuje ihned po narození. Sebepercepce zde není pojata pouze jako schopnost vnímat svůj aktuální duševní a tělesný stav, ale je chápána jako nepřetržitá schopnost monitorovat sebe sama i pokud není zaznamenán nějaký určitý smyslový počitek (tzn. např. i během spánku).<sup>54</sup>

### 3.1 Struktura lidské duše

Struktura lidské duše je zaznamenána především u Chrysippa: „*Stoici vravia, že duša se skladá z osmich částí, a to z piatich zmyslov, zo schopnosti reči, schopnosti*

<sup>49</sup> Plútarchos, *SR*, cp. 41p. 1052f (*SVF* II, 806).

<sup>50</sup> Plótinios, *Enn.* IV, 7, 11 (*SVF* II, 804); *SVF* II, 806.

<sup>51</sup> Plútarchos, *CN*, cp. 46 p. 1084e (*SVF* II, 808).

<sup>52</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 563.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 564.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 566.

*myslieť, ktorá je totožná s myslou, a zo schopnosti plodit*<sup>55</sup>. *Psyché* je tedy druh *pneumatu* prostupující celým tělem, je rozdělena do osmi částí, přičemž každá část má na starosti jinou schopnost. Část *pneumatu*, která prostupuje zrakové orgány, představuje zrak, část, která sahá k sluchovému ústrojí sluch, *pneuma* dosahující k nozdram čich, *pneuma* prostupující jazyk chuť. Smysl hmat je umožněn díky prostoupení *pneumatu* pokožkou těla. Dále je to schopnost hlasu, umožněná na základě prostoupení *pneumatu* hrdlem a schopnost reprodukce prostoupením pohlavních orgánů. Osmá část je nazývána řídicí část *psyché* neboli *hégemonikon*. *Hégemonikon* je hlavní část, které jsou zbývající části podřízeny.<sup>56</sup> Pro lepší představu duševního ústrojí jsou uváděny různé příklady. Řídicí část si můžeme např. představit jako tělo chobotnice, kdy její chapadla „vyrůstají“ z těla stejně jako sedm podřízených částí duše z *hégemonika*. Jiný příklad ukazuje pavouka, který sedí uprostřed pavučiny. Končetiny má položeny na vláknkách, a tak cítí i sebemenší záchrvěv kdekoli na celé pavučině. Stejně tak je i řídicí část neustále informována svými jednotlivými částmi.<sup>57</sup>

Jisté rozpory panují ohledně umístění *hégemonika* v těle. Chrysippos klade řídicí část do srdce. Ke svému tvrzení se dle Longa<sup>58</sup> dobral na základě zkoumání lékaře Praxagora. Za centrum *psyché* bylo zvoleno srdce, protože Praxagoras považoval nervy za zakončení tepen. Chrysippos usiloval primárně o sjednocení všech mentálních funkcí do jedné části, což A. Long považuje za největší přínos stoiků v oblasti antické psychologie.<sup>59</sup> Jiní stoikové umísťovali řídicí část do oblasti hlavy.<sup>60</sup> Umístění řídicí části do srdce je ospravedlňováno i na základě introspekce, kdy Galénos poukazuje na to, že kupříkladu při vzteku či smutku máme intuitivní tendenci umísťovat zdroj těchto pocitů do oblasti hrudi.<sup>61</sup> S tím souvisí i další zajímavá věc, které si povšiml Long<sup>62</sup>, když poukazuje na tradiční jazyková vyjádření typu „mé srdce žalem puká“, která nalezneme i v dobovém řeckém jazyce, čímž by stoikové mohli své přesvědčení o řídicí

<sup>55</sup> DL VII, 110 (SVF II, 828).

<sup>56</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 571.

<sup>57</sup> Chalcidius, *In Tim.* cp. 220 (SVF II, 879).

<sup>58</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 568-69.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 570.

<sup>60</sup> Aetius, IV, 21 (SVF II, 836).

<sup>61</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 570.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 570-71.



části sídlící v srdci ospravedlnit i pomocí řeči, neboť v stoickém pojetí je schopnost artikulované řeči a schopnost myšlení projevem jedné a též věci, tj. *logu*.<sup>63</sup> Proto byla stoiky zdůrazňována vazba mezi jazykem a myšlením a jejich zdroj poté umístěn do jednoho společného místa v srdci.

### 3.2 Vznik a vývoj rozumové části duše

Člověk je po svém narození řízen *psyché*, to znamená, že se řídí pudem a představami. *Logos* neboli rozum se vyvine v průběhu přibližně deseti následujících let po narození. Tedy myslí, neboli rozumovým řídicím principem duše disponují pouze dospělí lidé. S tím i souvisí to, že stoikové neuznávali existenci vrozených apriorních idejí. Člověk se rodí jako „tabula rasa“, až údajně na jedinou výjimku, o které bude pohovořeno následně. Člověk od narození přijímá představy, které jsou opakováním podrženy v paměti, což má za následek vznik zkušenosti. Jelikož je lidská duše při narození jako nepopsaný list papíru, tak by pojmy měly vznikat pouze učením, jako odvozené ze smyslového poznání. Stoikové rozlišují mezi pojmy empirickými a neempirickými, přičemž zdánlivý problém by mohli přinášet pojmy zvané *anticipace* (*prolépseis*). Dle poznámky M. Okála k překladu zlomku *SVF* II, 83 jsou *prolépseis* vrozené pojmy o některých věcech, jako je božstvo a dobro, což by však vedlo k rozporu. A. Kalaš<sup>64</sup> tento rozpor řeší poukázáním na to, že slovo *prolépseis* má několik významů, přičemž je možné jej považovat, jak za pojem empirický vznikající na základě smyslových představ (definice, které se v dalším výkladu Kalaš podržuje), tak za pojem skutečně apriorní. Dokonce je možný jakýsi kompromis v definování *prolépseis* jakožto vrozených dispozic k vytváření abstraktních pojmů, které se aktivují až na základě zkušeností.

S tím jak se *logos* v průběhu dospívání vyvíjí se zároveň i mění řídicí část, která se nyní stává rozumnou. Toto tvrzení se setkalo nejen ve své době s kritikou. Příkladem může být představitel středního období Stoy Poseidónios, který se ve své koncepci duše vyhrazuje vůči této Chrýsippově koncepci. Chrýsippovo pojetí se významně vymezilo proti Platónovu rozdělení duše do tří složek, kde pouze jedna z nich je rozumová. Poseidóniovi je bližší právě tato Platónova koncepce, a proto modifikuje Chrýsippovo

<sup>63</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 159.

<sup>64</sup> KALAŠ, A., „Kataleptická fantázia v stoickej epistemológii“, in: *Filozofia*, č. 6, 2001, s. 369.

pojetí, o čemž bude podrobněji pohovořeno v samostatné kapitole. A. Long<sup>65</sup> uvádí Chrýsippovo stanovisko ohledně rozumové řídící části s poukazem na to, že duše je vždy v určité tenzi, přičemž pouze duše mudrce je v takovém správném stupni napětí, kterým se mudrcův rozum přibližuje rozumu světovému. Duše člověka, který není mudrcem, stoiky nazýván pošetilcem, kolísá. Tedy když duše pošetilce podlehne nějakému afektu (o stoickém pojetí emocí viz další kapitola), znamená to, že její (rozumová) řídící část kolísá a neshoduje se se světovým *logem*. Potíže s označení *hégemonika* jakožto racionálního si je vědom i J. Rist<sup>66</sup>, který pro navození co nejlepší představy navrhuje chápat řídící část jako osobnost člověka.

Řídící část u dospělých lidí, jak již bylo několikrát uvedeno, je rozumová, to ovšem neznámá, že by řídící část jako takovou živočichové a děti neměli.<sup>67</sup> Děti i zvířata rovněž disponují některými funkcemi řídícího principu, jako je funkce pudu a představ. To znamená, že i zvířata disponují na rozdíl od neživé přírody vědomím. Tyto schopnosti nevyžadují přítomnost rozumnosti. Vnímání je podmíněno představami (*fantasia*), které vznikají na základě smyslového počítku. Počítky jsou postoupeny řídící části, kde vznikne představa. Základním pudem, kterým jsou zvířata obdařena, je pud sebezáchovy, což způsobuje, že zvíře (či dítě) „*sa vyhýba tomu, čo mu škodí, a vyhľadáva to, čo mu osoží*“<sup>68</sup>. Pud tedy určuje, zda má o nějaké těleso usilovat či nikoliv. U zvířat bychom rovněž mohli do jisté míry hovořit o schopnosti udělit souhlas nějaké smyslové představě, což lze zjednodušeně vysvětlit tak, že živočichova řídící část zaznamenala nějaký vjem a identifikovala jeho zdroj.<sup>69</sup> Seneca<sup>70</sup> se snaží prokázat, že nerozumní tvorové mají vědomí sebe sama, tj. vědomí vlastní přirozenosti na základě účelnosti a obratnosti jejich pohybu. Tato přirozenost je jim vrozena a jsou ke svému přirozenému pohybu puzeni i přes různé překážky. Seneca k tomu volí příklad malého dítěte, které se pokouší o první kroky, i přesto, že mnohokrát upadlo. Rovněž želva převrácená vzhůru nohama tíhne ke svému přirozenému pohybu a snaží se z tohoto nepřirozeného stavu vymanit. Vědomí přirozeného stavu je dáno instinktivně. Co se týče pudu sebezáchovy, tak ten předpokládá schopnost chápat, což Seneca opět

<sup>65</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 217-218.

<sup>66</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 33-34.

<sup>67</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 213-214.

<sup>68</sup> DL VII, 85 (SVF III, 178).

<sup>69</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 213.

<sup>70</sup> Seneca, *Ep.* 21.

dokazuje za pomoci příkladu zvířat, která jsou od narození ostražitá vůči potenciálním nepřítelům, tedy je vyloučena obezřetnost na základě zkušenosti. Seneca ovšem podotýká, že toto chápání vylučuje jakékoliv uvažování nad tím, co zvíře činí. Tedy souhlas, který udílejí nerozumní tvorové je bezděčný, nezáměrný, určený jejich pudem sebezáchovy. Toto potvrzuje později i Epiktétos<sup>71</sup>, který rovněž přiznává zvířatům schopnost přijímat představy, přičemž tato schopnost je u nich zcela nevědomá. Epiktétos dokonce dochází k závěru, že zvířata zastávají podřízené místo ve světě, kdežto člověk je bytost nadřazená, neboť má v sobě část božského rozumu.

---

<sup>71</sup> Epiktétos, *Diss.* II, 8.

## 4 ŘÍDÍCÍ ČÁST DUŠE

Řídící část dospělého člověka disponuje schopnostmi, které nejsou nijak prostorově odloučené od *hégemonika*.<sup>72</sup> Jsou to představy, pud, souhlas (a rozum). V následující části bychom postupně probrali tyto schopnosti *hégemonika* s důrazem na snahu o sjednocení mentálních funkcí. Když se u člověka vyvine rozum, tak se nejedná o pouhou dodatečnou vlastnost, neboť s jejím vývojem dochází i k modifikaci celé řídicí části, což má za následek to, že i jednotlivé mentální schopnosti jsou pozměněny. Zjednodušeně řečeno, z pudu a představ neracionální *psyché* se stává vůle (racionální pud) a myšlení (racionální představy), přičemž rozum není těmto schopnostem nadřazený, je to spíše mysl jako celek.<sup>73</sup> Dříve bylo zmíněno, že i zvířata a malé děti disponují schopností udělit souhlas představě, proto bychom se nyní věnovali podrobnějšímu výkladu schopnosti udělit souhlas.

### 4.1 Souhlas a představy

Člověk i zvíře přijímají smyslové počitky, které jejich řídicí část zpracovává jako představy a na ty mohou reagovat souhlasem. Ovšem zvířata disponují představami iracionálními, pouze člověk má představy rozumné.<sup>74</sup> Jelikož je člověk bytost disponující *logem*, má rovněž schopnost vyjadřovat se pomocí artikulované řeči. Člověk je schopen díky rozumu vyjádřit pomocí jazyka to, co se mu dostalo od představy.<sup>75</sup> Již bylo řečeno, že řídicí část zvířat je schopna vytvářet představy na základě působení vnějších předmětů na smysly a přitakávat jim ve smyslu rozpoznání jejich zdroje. Naopak racionální souhlas, tedy souhlas v pravém slova smyslu, můžeme definovat jako schopnost řídicí části duše vyjádřit význam logického výroku z představy pomocí složitých logických postupů (možných na základě existence rozumu), přičemž teprve onomu významu je udělován souhlas. Logické výroky, jimž je udělen souhlas, jsou nejen výroky deskriptivní, ale i výroky preskriptivní, což je důležité pro stoickou etickou koncepcí.<sup>76</sup> Souhlas s *kataléptickými* neboli uchopujícími představami má za

<sup>72</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 573.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 574.

<sup>74</sup> KALAŠ, A., „Elementy stoickej epistemológie“, in: *Filozofia*, č. 4, 2000, s. 301.

<sup>75</sup> *DL VII*, 49 (*SVF II*, 52).

<sup>76</sup> KALAŠ, A., „Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii“, in: *Filozofia*, č. 3, 2002, s. 163-165.

následek pochopení. *Kataléptické* představy jsou vždy pravdivé a mají svou příčinu v tělesech. Tedy pokud se jedná o *kataléptickou* představu, tak je za pomoci souhlasu uchopen pravdivý výrok v ní reprezentovaný.<sup>77</sup>

Z předchozího odstavce je patrné, že pouze *kataléptická* neboli uchopující představa je důležitá pro pravdivé poznání. Nyní bychom tedy podrobněji popsali samotný proces vnímání. Nejprve dochází k přijímání počitků smyslovými orgány, které se dostávají do řídicí části duše na základě pohybu *pneumatu*. Řídicí část spojí počítky, neboť každý smyslový orgán přijímá jen jemu příslušející počitek. Tedy těleso vyvolává ve vzduchu, který jej obklopuje, vzruchy, a ty se dostávají k našim smyslovým orgánům.<sup>78</sup> To má za následek, že se změní tenze *pneumatu* příslušného smyslového orgánu a tato změna je zpracována řídicím centrem, kde je uvědomena jako vjem onoho tělesa a na základě toho vzniká představa.<sup>79</sup> Představě je udělen jistý druh souhlasu a uchopení, což znamená, že dochází k vnímání.<sup>80</sup> Druhý stupeň uchopení a souhlasu má za následek vědění.<sup>81</sup> „*Vedenie je notrasitelne, pevne pochopenie, ktoré nemožno vyvrátit rozumom*“<sup>82</sup>, přičemž ono vědění náleží jen mudrcovi. Všichni lidé, i mudrc, disponují ještě pochopením, což znamená schválit *kataléptickou* představu, udělit souhlas pravdivému výroku představy. Je to tedy jakýsi mezistupeň, který je dostupný i pošetilci. Rovněž je ještě rozlišováno mínění, které náleží pouze pošetilcům, a znamená „*slabý a klamný súhlas*“<sup>83</sup>, přičemž tento nepravdivý souhlas je udělován neuchopující představě.<sup>84</sup> Distinkce mezi věděním a míněním je ve stoicismu chápána jako striktní rozlišení: „*bud' něco víš, nebo to nevíš*“<sup>85</sup>, avšak slabý souhlas má k vědění jistě blíže než souhlas nepravdivý. Stoikové zavádí také distinkci mezi „*pravdou*“ a „*tím co je pravdivé*“<sup>86</sup>, kdy pravda je něco tělesného a složeného, co náleží mudrcovi. Pravdivé je naopak netělesné a je to jakoby výpověď o nějakém výroku. Jelikož mudrc disponuje pravdou, která odkazuje k pravdě o světě, o jeho způsobu řízení nutnými

<sup>77</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 577-578.

<sup>78</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 161.

<sup>79</sup> KALAŠ, A., „Stoická psychológia“, in: Proglas, roč. 10, č. 2, 1999, s. 8.

<sup>80</sup> Aetius, IV, 8, 12 = SVF II, 72.

<sup>81</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 149-50.

<sup>82</sup> Sextos Empirikos, *Adv. math.* VII, 151 = SVF II, 90.

<sup>83</sup> SVF II, 90.

<sup>84</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 164.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 165.

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 165-166.

příčinami a jeho nutných následcích, znamená to, že má neomylné vědění o všech nutných pravdách, tedy proto jsou všechny mudrcovi výpovědi pravdivé a nevyvratitelné.<sup>87</sup>

Pokud bychom nahlédli do zlomků, abychom našli definice představy, tak zjistíme, že se do jisté míry rozchází. Některé ji popisují jako otisk předmětu v řídicí části duše: „*Predstava (fantasia) je odtlačok, kotrý vznikne v duši a ukazuje aj to, čo ho sposobilo. Napríklad keď sa zrakovým orgánom díváme na bielu farbu, odtlačkom je to, čo skrze videnie vznikne v našej duši*“<sup>88</sup>. Zlomok SVF II, 53 toto otištění přirovnává k otištění pečetního prstenu do vosku. Ovšem A. Kalaš<sup>89</sup> ukazuje i další zlomky, ve kterých se o představách jako o otiscích v řídicí části duše hovoří kriticky, neboť v řídicí části se pokaždé objevuje mnoho různých představ naráz, takže by vždy aktuálnější představy vytlačovaly ty předešlé. Tedy jako správné pojetí představy se nabízí její chápání jako změny tenze řídicí části duše, což zastával Chrysippos. Kalaš<sup>90</sup> ukazuje, že zřejmě dle zlomku SVF II, 56 pojetí představy jako otisku duše zastával Kleanthés, což Chrysippos následně odmítl a hovořil o představě jako o změně tenze. Tak prý učinil na základě své domněnky, že Zenón jen nahradil slovo „změna“ slovem „otisk“. *Kataléptická* představa zvyšuje tenzi *pneumatu*, a to činí duši soběstačnější a nás i moudřejšímu, ve smyslu přiblížení se světovému *logu* disponujícího nejvyšší tenzí.<sup>91</sup>

*Kataléptické* představy nemohou být pouze smyslové, ač o tom zlomky explicitně nehovoří, neboť opačný názor by měl za následek neudržitelný senzualismus.<sup>92</sup> Potřeba nesmyslových představ je podepřena několika argumenty<sup>93</sup>: chápání probíhá i u takových představ (nesmyslových *fantasií*), jako je přitakání tvrzením o existenci *logu* spravujícím tento svět apod. Dále možnost poznat potenciální stavy věcí, což má samozřejmě základ ve smyslové představě. Rozum z ní ale poté vytvoří zcela novou představu, představu možného stavu věci, což by pouze ze smyslové nebylo možné. Dalším argumentem je existence analytických výroků jako „dvacet děleno pěti jsou čtyři“, na nichž se nepodílejí žádné smyslové představy.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 166.

<sup>88</sup> Aetius, IV, 12, 1 (SVF II, 54).

<sup>89</sup> KALAŠ, A., „Elementy stoickéj epistemologie“, in: *Filozofia*, č. 4, 2000, s. 295-298.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 298.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 299.

<sup>92</sup> KALAŠ, A., „Kataleptická fantázia v stoickéj epistemologii“, in: *Filozofia*, č. 6, 2001, s. 364.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 364-366.

Ovšem na to se nabízí otázka, proč se tedy v dostupných zlomcích hovoří výhradně o tom, že představa vychází jen z toho co, reálně existuje, tedy z nějakého tělesa (např. *SVF* II, 53; *SVF* II, 54; *SVF* II, 60). A. Kalaš<sup>94</sup> hledá jedno z možných zdůvodnění na pozadí ontologického paradigmatu ovládajícího způsob myšlení antiky, kdy bylo poznání zásadně spjato s bytím. Kalaš spatřuje působení tohoto paradigmatu minimálně u doxografů skrze které se nám stoické myšlenky zachovaly. Jiné vysvětlení je založeno na rozlišení několika řeckých výrazů pro označení bytí tělesných věcí a bytí netělesných věcí neboli jejich substituování, přičemž narážíme na dvojznačnost řeckého slova, které se může používat jak pro označení bytí entit tělesných, tak i netělesných.

Jestliže existují uchopující neboli *kataléptické* představy jakožto pravdivé, kterým je udělován souhlas, tak musí existovat i ty neuchopující neboli *akataléptické*, kterým je pošetilci udělován onen souhlas nepravdivý. *Kataléptické* představy jsou smyslové a nesmyslové a stejně tak i ty *akateléptické* mohou být smyslové a nesmyslové. Smyslovou *nekataléptickou* představou se může představa stát, pokud vnější podmínky nějakým způsobem zkreslí prostředí, či pokud subjekt bude ve špatném vnitřním stavu.<sup>95</sup> Taková představa pak nemůže mít žádnou relevantní poznávací hodnotu. Nesmyslové akateléptické představy jsou ve zlomcích často uváděny jako vidiny (*phantasmata*)<sup>96</sup>: „je to, čo v nás vyvoláva pohyb na základě nejakého zdania. To se stáva u melancholických a pomätených ľudí“<sup>97</sup>. Jiný zlomek<sup>98</sup> uvádí příklad nesmyslové *akataléptické* představy jako „zдание mysle, jako vzniké například v spánku“. Ani tyto představy nemají žádnou hodnotu pro poznání.

V předchozí kapitole jsme již zmiňovali empirické pojmy neboli *prolapseis*, které mají východisko ve smyslových *kataléptických* představách a vznikají pomocí rozumu. Vedle nich rozlišujeme ještě pojmy neempirické, jejichž východiskem jsou nesmyslové *kataléptické* představy. Tyto pojmy vznikají učením a mnohem významnější měrou se na jejich vzniku podílí rozum. K takovému tvrzení došel A. Kalaš na základě modifikace Okálova překladu zlomku *SVF* II, 83. Pojmy neboli kognitivní obsahy mysli mohou vzniknout pouze v duši člověka, protože se na jejich

---

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 367-368.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 302-303.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 303.

<sup>97</sup> *SVF* II, 54.

<sup>98</sup> *DL* VII, 50 (*SVF* II, 55).

vzniku musí podílet rozum.<sup>99</sup> Tento racionalistický výklad autor ilustruje zlomkem *SVF* II, 83, kde se setkáváme se specifickým pojetím vidin (*fantasmat*) jako s neuchopujícími představami, které se jedinečně v rozumné duši mohou stát uchopujícími, avšak v duších nerozumných zůstávají pouhými vidinami.<sup>100</sup> Vznik nesmyslových uchopujících představ je zaznamenán ve zlomku *SVF* II, 87. Takové *fantasie* vznikají pomocí myšlenkových operací, jako je metafora, analogie, skládání. Neempirické pojmy pak z takovýchto *fantasií* vznikají obdobně jako pojmy empirické na základě zkušeností, které vznikají hromaděním podobných představ.<sup>101</sup>

## 4.2 Pud

Další schopností lidské duše je stejně jako u zvířat pud, který se ovšem v určitých aspektech liší. Je to právě racionální pud, který má významnou roli, jak v oblasti teoretické, tj. poznání, tak i v oblasti praktické, tj. jednání. Základní tezí o pudu je, že je příčinou vedoucí k souhlasu s uchopující představou.<sup>102</sup> Ovšem tento kauzální vztah nelze tvrdit s naprostou jistotou a všeobecnou platností pro celou stoickou školu. A. Long<sup>103</sup> s odkazem na zlomek od Stobaia definuje pud jako „úkon souhlasu“. Pud je dle autora formován souhlasem a nelze tedy říci, že by mu pud předcházel. Teprve souhlas aktivuje pud. Pokud k souhlasu nedojde, pud aktivován nebude. To znamená, že pokud je představě udělen souhlas, tak je aktivována schopnost pudu, která vede k činu. Long nazývá pud doslova rozhodnutím („*an impulse is a decision*“<sup>104</sup>) Ovšem A. Kalaš se domnívá, že pud předchází souhlasu. Intenzita pudu je přímo úměrná intenzitě *pneumatu* rozumu, tedy čím bude vyšší tenze *pneumatu* řídící částí, tím bude i pud intenzivnější.<sup>105</sup> V oblasti poznání je pud nazýván zkoumáním, které vede k pochopení.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> KALAŠ, A., „Kataleptická fantázie v stoickéj epistemológii“, in: *Filozofia*, č. 6, 2001, s. 370.

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 370-371.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 373-375.

<sup>102</sup> KALAŠ, A., „Úloha pudu a súhlasu v stoickéj epistemológii“, in: *Filozofia*, č. 3, 2002, s. 167-168.

<sup>103</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 579; LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 216-217.

<sup>104</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 580.

<sup>105</sup> Filón Alexandrijský, *Leg. alleg.* I, 30 (*SVF* II, 844).

<sup>106</sup> KALAŠ, A., „Úloha pudu a súhlasu v stoickéj epistemológii“, in: *Filozofia*, č. 3, 2002, s. 169; *SVF* II, 102; *SVF* II, 103.



Zlomek SVF II, 844 hovoří o vztahu mezi pudem a představou („*pud je sestrou predstavy*“), což nás dovádí k jeho vnější determinantě – smyslové představě.<sup>107</sup> Kalaš zdůrazňuje, že pro racionálního člověka má mnohem větší význam rozumová determinanta, tedy vnitřní složka pudu. Pud udává dynamičnost souhlasu, a jak již bylo naznačeno, má vnitřní a vnější složku. Vnější složku pudu udává samotná uchopující představa. Vnitřní složka pudu, je udávána rozumem, přičemž právě tato vnitřní složka vede k souhlasu, pokud rozum usoudí, že preskriptivní výrok, který je posuzován, je v souladu s hodnoty subjektu.<sup>108</sup>

Long na základě svého šetření ohledně kauzálního vztahu mezi pudem a souhlasem, hovoří o tzv. *hormetických* představách, což jsou představy vedoucí k jednání, pokud jim je udělen souhlas. Pak tedy tyto představy souhlasu předchází, ovšem nejsou to schopnosti nebo činnosti pudu (*hórmé*). Význam *hormetických* představ je zde opět uváděn s odkazem na zlomky od Stobaia. Takže *hormetické* představy předcházejí souhlasu, avšak pud následuje až po souhlasu.<sup>109</sup> Zlomky uvedené Kalašem naopak hovoří o tom, že pud souhlasu předchází („*[...]a ak to platí o pude, platí to aj o tom, čo následuje po pude, a teda aj o súhlase*“<sup>110</sup>). Tento zlomek je opatřen komentářem překladatele M. Okála, který stejně jako Long upozorňuje, že ve stoické epistemologii souhlas předchází pudu. Tento zlomek, který je Kalašem považován za kritiku stoického učení, se konkrétně týká toho, že pokud má pud vnější příčinu, která je zde špatně pochopena jako pretedenčí příčina, tak by pak taková příčina zcela determinovala chování, což by mělo za následek popření svobodné vůle. Dle Kalaše je v tomto zlomku úmyslně přehlížena vnitřní složka pudu, avšak správný kauzální vztah mezi pudem a souhlasem zachován.

### 4.3 Emoce

Nyní se dostáváme k emocím, které nelze v našem výkladu opomenout. Emoce ve stoickém pojetí nechápeme pouze jako iracionální stavy mysli, neboť i ony mohou být racionální, avšak pouze emoce dobré.<sup>111</sup> Špatná emoce neboli afekt či vášně je „*pud*,

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 178.

<sup>109</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 579.

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

<sup>111</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 34.

ktorý sa uvoľnil a neposlúchá rozum<sup>112</sup>. Z toho vyplýva, že emoce vôbec, ať dobré či špatné, jsou pudy. Druhou definicí vášní, se kterou se můžeme setkat je definice vášně jako „nepřirozený, nerozumne prebiehajúci pohyb“<sup>113</sup>. Tedy vášně jsou nerozumné stavy duše, které by měli být odstraněny, neboť člověk jimi ovládaný je nemocný, napadený chorobou, které by se měl zbavit.<sup>114</sup> Významný rozdíl v pojetí vášní nalezneme u Zénóna a Chrýsippa, kdy Zénón chápe vášně jako následek soudů, přičemž Chrýsippos považuje afekty za určitý druh soudů.<sup>115</sup> Soudy podle Zénóna nikdy nemohou být jiné než racionální, zde racionální ve smyslu prostých jakéhokoliv emocionálního zabarvení. Pokud soudy nesou známky iracionality, jsou špatné, neboť se stávají vášněmi. Tedy následkem špatného soudu se řídicí část ocitne v iracionálním stavu. Chrýsippos se domníval, že žádný soud nemůže být prost emocionálního zabarvení, a že jen člověk moudrý má soudy správné, doprovázené správnými emocemi. Každý soud znamená změnu stavu řídicí části duše.<sup>116</sup> I když se Zénón a Chrýsippos neshodují, zda vášně vznikají následkem chybného soudu či to jsou chybné soudy samotné, tak jsou rozhodně za jedno v přesvědčení, že vášně nevznikají jako důsledek nějaké iracionální schopnosti *hégemonika*, neboť žádná taková schopnost není. Iracionalita tu není pojata jako u Platóna, kde může vládu nad rozumem převzít vznětlivost. Rozum je ve stoické koncepci „u vlády“ stále, ovšem dochází ke kolísání mezi dobrými a špatnými úsudky, což lze vyjádřit i jako nadměrný (nepřirozený) rozmach nebo stažení *pneumatu*.<sup>117</sup>

Mudrc, tj. dobrý člověk, by měl být v tzv. stavu *apatheia*, což znamená být prost *pathé*, tj. vášní. Rozhodně se však nejedná o stav necitelnost, tedy i mudrc zakouší slast a bolest.<sup>118</sup> K takovému tvrzení je nutno doplnit základní předpoklad, a to že slast bude pociťována jen tehdy, pokud nebude vyvolána nějakým nerozumným podnětem. Z toho je patrné výsadní postavení mudrce mezi pošetilci, neboť jedině on má nad sebou moc v tom smyslu, že nepřitakává nerozumným, tedy špatným slastem.<sup>119</sup> Stav *apatheia* tedy znamená zvýšenou pozornost a kontrolu rozumu, nikoliv apatičnost, jak ji

<sup>112</sup> Klement Alexandrijský, *Strom.* II, p. 460 (SVF III, 377).

<sup>113</sup> Galénos, *De Hipp. et Plat.* IV, 2 (SVF III, 462).

<sup>114</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 35.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>117</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 581-583.

<sup>118</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 46.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 53.

chápeme dnes, tj. jako stav letargie.<sup>120</sup> Slast sama podle Chrysippa ale není to, co vede k jednání, nýbrž dobré slasti „*mají tedy být vyhledávány, protože nás povzbuzují k usilování o hodnotné (nebo přednostní) věci, které je přinášejí*“<sup>121</sup>, přičemž hodnotné věci jsou takové, které vedou k životu v souladu s přirozeností. Co se týče bolesti, tak není možné, aby mudrc pocíťování bolesti nepřítakal, i mudrcova řídicí část přitakává bolestivému počítku. Ovšem tento druh přitakání řadíme k těm, se kterými nic nezmůžeme, tato přitakání nejsou v naší moci. Ovšem každé další přitakání, které by obsahovalo více než to, že cítíme bolest, by již v naší moci bylo.<sup>122</sup>

A. Long ve svých výkladech používá slovo „emoce“ pouze ve smyslu iracionálních stavů mysli. Přesto je možné používat jej i tak, že pod něj zahrneme jak dobré, racionální emoce, kterými disponuje mudrc, tak i ty špatné, kterými může být zmítána duše pošetilce. J. Rist naopak nepovažuje vážně za emoce vůbec, nýbrž je definuje jen jako „*přehnané a iracionální podněty*“. Nevýhodou používání výrazu „emoce“ by tedy mohlo být to, že by svádělo k chápání emocí jako výhradně iracionálních hnutí duše, což by bylo chybné. Avšak pokud zachováme jednoduché rozdělení emocí na špatné a dobré, tak se použití označení „emoce“ jeví jako nejprůhodnější, přičemž špatnými emocemi nazýváme vážně a dobrými rozumové stavy duše, neboť takové nesmí být v rozporu s rozumem.<sup>123</sup>

Z pojetí vášní jakožto chorob rozumu vyplývá, že jsou jimi zmítáni pouze lidé s racionální řídicí částí duše, tedy nikoliv zvířata.<sup>124</sup> Složitější to je pak s dětmi, které, jak již bylo několikrát opakováno, se nerodí s rozumovým řídicím principem duše. Novorozenec disponuje pudem sebezáchovy, což je první stav řídicí části duše, který je „*nejslabším možným úkonem přitakání*“<sup>125</sup>. Tedy člověk již od narození, přestože jeho rozum ještě není zcela vyvinut, disponuje rozumovými úkony mysli. Jinak řečeno J. Ristem za pomoci Seneci: „*každý živočich má přirozený smysl pro svou vlastní cenu, člověk se přirozeně oceňuje nejen jako živočich, ale jako živočich rozumový*“<sup>126</sup>. Člověk si díky svému rozumu uvědomuje, že je součástí světa, který má řád, a jeho podřízení se

<sup>120</sup> STAVEL, J. *Antická psychologie*, s. 111.

<sup>121</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 56.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 59-60.

<sup>123</sup> KALAŠ, A., „Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii“, in: *Filozofia*, č. 3, 2002, s. 174.

<sup>124</sup> LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, s. 583.

<sup>125</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 48-49.

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 49.

mu je dobrovolné, vycházející z jeho vůle.<sup>127</sup> Řízení se pudem umožňuje zvířatům naplnit jejich *télos*, žít ve shodě se svou přirozeností. Člověk jako bytost rozumová, má tentýž *télos*, avšak v jeho případě to znamená žít ve shodě s rozumem, který je v souladu s rozumem světovým. Jsou to právě afekty, které brání člověku žít ve shodě s přirozeností, činí člověka závislého na svých tužbách a obavách, tedy na tom k čemu by mudrc měl zachovat lhostejný postoj.<sup>128</sup>

Na závěr uveďme pro úplnost základní druhy afektů: „*Pokial' ide o vášně – čo Gréci volajú pathé – delia sa na štyri druhy s mnohými poddruhmi: strasť, strach, túžba a štvrtá, ktorú stoici nazývajú rozkošou*“<sup>129</sup>. Rozkoš a strast (zármutek) jsou iracionální pocity vztahující se k nějakému přítomnému podnětu. Druhem rozkoše je např. škodolibost, kdy je pocíťován libý pocit z neštěstí druhých.<sup>130</sup> Strast je zase nelibý pocit pramenící z domněle přítomného zla. Touha (žádostivost) je opět libý pocit a strach nelibý pocit, oba týkající se něčeho budoucího.<sup>131</sup> Tedy touha je např. dychtivost získat nějakou věc a strach zase např. pramení z potenciálního nebezpečí pohromy atd. Tyto hlavní vášně a jejich poddruhy by měl mudrc eliminovat, avšak může disponovat třemi rozumnými emocemi přispívajícími k jeho správnému duševnímu rozpoložení. Je to radost, opatrnost a vůle (nebo jinak rozumné chtění). Radost je protiklad rozkoše, opatrnost je opak strachu a vůle protějšek žádostivosti. Strast žádný rozumný protějšek nemá, pocity jako smutek by měly být eliminovány zcela.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> STAVĚL, J. *Antická psychologie*, s. 109.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>129</sup> Cicero, *De. fin.* III, 10, 35 (SVF III, 381).

<sup>130</sup> *DL VII*, 114 (SVF III, 400).

<sup>131</sup> Cicero, *Tusc. disp.* IV, 7, 14 (SVF III, 393).

<sup>132</sup> Lactantius, *Div. instit.* VI, 15 (SVF III, 437).

## 5 VZTAH DUŠE A TĚLA

Není možné hovořit o duši bez toho, abychom se nevěnovali také tělu. Jako je *pneuma* sloučenina dvou aktivních živlů ohně a vzduchu, tak je tělo sloučeninou dvou živlů pasivních – vody a země. Způsob prostoupení těla duší je typ míšení zvaný *mixis*.<sup>133</sup> Pro připomenutí, *mixis* je takový druh míšení, při kterém si obě tělesa ponechávají své kvality. Tělo je hmota, která je prostoupena aktivním principem *pneumatem*, přičemž jeho specifická tenze vytváří individualitu jedince, jinými slovy jeho osobnost.<sup>134</sup> Tělo a duše tvoří funkční svazek, *pneuma* proniká celým tělem, kdy smrt znamená jejich rozdělení, což má za následek „rozpad integrity“<sup>135</sup>. Tato integrita se projevuje vzájemným svazkem jako jakási symbióza, kdy tělo potřebuje duši ke svému oživení, a duše zase potřebuje tělo jako své sídlo, odkud i vzešla. Rovněž jej potřebuje jako zdroj energie, kterou jí poskytují výpary z krve.<sup>136</sup> Duše je fyzicky součástí těla, ovšem ve smyslu pronikající (tělesné) substance.<sup>137</sup> Long vysvětluje, že duše by nemohla být fyzickou součástí těla jako např. tělesný orgán, protože existence tělesných orgánů předchází existenci duši. Ve třetí kapitole bylo řečeno, že v *psyché* (duše ve smyslu vědomí) se *fysis* jedince přeměňuje až po jeho narození. Tedy pokud je živočich v těle matky, kde se vytváří jeho orgány, tak dosahuje biologické úrovně rostliny, jejímž řídicím principem je právě *fysis*.<sup>138</sup> Jak se plod v těle matky vyvíjí, první vyrůstá srdce na základě aktivity *fysis*. Po narození se srdce naplňuje *psyché*. Co se týče udržování tělesných funkcí po narození tvora, tak Long dochází k pravděpodobnému závěru, že tyto funkce má na starost samotné tělo, které je v tomto směru soběstačné, tzn., že nepotřebuje být řízeno *psyché*.<sup>139</sup> Tedy vedle *pneumatu* s vyšší tenzí, které nazýváme duší, se v každém živočišném těle vyskytuje i *pneuma* s nižší tenzí, které udržuje kosti a šlachy pohromadě, tedy *pneuma* typu *hexis*. Jinak řečeno lidé mají společné vlastnosti jak s neživou přírodou a rostlinami, tj. *pneuma* udržující pohromadě

<sup>133</sup> KARFÍK, F. *Duše a svět*, s. 173.

<sup>134</sup> GAHÉR, F., „Stoici o lidské prirodzenosti“, in: *Anthropos*, roč. 1, č. 1, 2004, s. 75.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>136</sup> LONG, A., „Soul and body in Stoicism“, in: LONG, A. *Stoic Studies*, s. 249.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 236.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 237.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 238.

tělo a umožňující jeho růst, tak i se zvířaty s nimiž je pojí schopnost vědomí sebe sama. Longovy slovy by za osoby stoikové doslova považovali inteligentní horké dechy obývající těla z kostí šlach, přičemž ta by jim sloužila jako nástroj pro život („*persons [...]are [...] intelligent warm breaths, which inhabit flesh-and-bones bodies, and use them as instruments for their own life*“).<sup>140</sup>

Samotné pojetí vztahu duše a těla ve stoické koncepci nelze považovat za dualismus, jak se s ním setkáváme např. u Platóna, tedy dualismu tělesné a netělesné substance. Dualismus bychom mohli formálně ponechat, ovšem nutno dodat dualismus dvou tělesných substancí, což by mohlo být poněkud zavádějící. Z tohoto vyplývá, že pro osvětlení vztahu duše a těla je nejpříhodnější monistická koncepce. Každé jsoucno musí být těleso, osoba (ve smyslu „já“, duše) existuje, tudíž musí být tělesná.<sup>141</sup> Pro vysvětlení vztahu duše a těla je klíčový pojem tzv. sjednocená tělesa („unified bodies“), což je jeden z druhů těles, která stoikové rozlišují. Další tělesa jsou taková, která jsou složena z oddělených částí (např. vojsko), další tělesa jsou složena ze soudržných („kompaktních“) částí jako je např. dům, a nakonec tělesa sjednocená jako kámen, jejichž poddruhem jsou ona sjednocená tělesa, která jsou doslova společně srostlá („grown together“) čili „*zjednotené a scelené do jednej prirodzenosti*“<sup>142</sup>, čímž jsou myšleni výhradě žijící tvorové.<sup>143</sup> Tedy být sjednoceným tělem znamená být tvořen dvěma tělesy (aktivním *pneumatem* a pasivním tělem), která sebou kompletně prostupují. Ovšem toto tvrzení by samo o sobě mohlo nesprávně implikovat, že i úplné smíšení vody a vína by mohlo tvořit sjednocené těleso. Jednota těl nelze vysvětlit pouze jen jako úplné smíšení. Ono úplné smíšení je případ vody a vína, jednotná těla se týkají pouze žijících tvorů.<sup>144</sup>

## 5.1 Smrt

Smrt znamená rozpad jednoty těla a duše, přičemž podle nauky staré Stoy duše přežívá odloučení od těla a přetrvává až do pohlcení světa ohněm. Tedy duše není nesmrtelná. Přesněji řečeno nejedná se o celou duši přežívající destrukci těla, nýbrž

---

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 249.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 227.

<sup>142</sup> *SVF* II, 366.

<sup>143</sup> LONG, A., „Soul and body in Stoicism“, in: LONG, A. *Stoic Studies*, s. 229; *SVF* II, 366.

<sup>144</sup> LONG, A., „Soul and body in Stoicism“, in: LONG, A. *Stoic Studies*, s. 231.

pouze o její řídicí část *hégemonikon*.<sup>145</sup> *Hégemonikon* je po smrti těla omezeno tím, že se nachází v takovém stavu, ve kterém bylo těsně před smrtí, to znamená, že je patrné zda se jedná o duši pošetilce či mudrce.<sup>146</sup> Ve staré Stoye panují neshody, zda destrukci těla přežívají jen duše mudrců nebo všech lidí<sup>147</sup>: „*Podľa Kleantha všetky duše pretrvávajú až do vzplanutia sveta, podľa Chrysippa len duše múdrych*“<sup>148</sup>, tedy jedná se především o rozepři mezi Kleathem a Chrýsippem. Se stavem *hégemonika* v čase smrti těla souvisí i stoický přístup k sebevraždě: „*Stoici vravia, že múdry, keď má na to rozumné dôvody, vie dobrovoľne odísť zo sveta za vlasť a za priateľov, alebo ak bude musieť znášať neznesiteľné bolesti, zmrzačenie alebo nevyliciteľnú chorobu*“<sup>149</sup>. Ve starší Stoye je tedy sebevražda žádoucí pokud nastane kupříkladu taková situace, kdy mudrc, který doposud žil ctnostný život ve shodě s *logem*, se dostane nespravedlivě do vězení, kde by měl být mučen a potupován, popř. by byl vystaven bolestivé či nevylicitelné nemoci. Tedy v takových případech je sebevražda vhodným a náležitým způsobem, jak si zachovat dobrý a ctnostný stav *hégemonika*.<sup>150</sup>

## 5.2 Daimón

Stejně jako každý živý tvor disponuje tělem a duší, tak obdobně se to má i s celým kosmem, přičemž na úrovni kosmu nedochází k žádnému oddělení *hégemonika* od těla kosmu.<sup>151</sup> Stoikové demonstrují svou koncepci jednoty duše a těla tím, že po smrti těla zůstává řídicí část ustrnuta ve stavu, který zakoušela těsně před smrtí a dále tím, že odmítají, že by *hégemonikon* mohlo po opuštění těla přijímat nějaké nové smyslové vjemy. Neboli aby *hégemonikon* mohlo plně fungovat, pak nutně potřebuje tělo. Tedy touto vlastní formou monismu se stoikové snaží překonat zmiňovaný platónský dualismus.<sup>152</sup> Pro bližšímu porozumění učení o duších, které přežívají zkázu těla, připomíná J. Rist<sup>153</sup> stoickou nauku o *daimonech*. Toto osvětluje následující zlomek: „*Podľa stoikov sú vrai aj akísi daimoni, ktorí majú tie isté pocity jako ľudia a sú pozorovateľmi ľudských činov. Veria aj v héroov, tj. duše statočných ľudí, ktoré žijú*

<sup>145</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 267.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 267-8.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 268.

<sup>148</sup> DL VII, 157 (SVF II, 811).

<sup>149</sup> DL VII, 130 (SVF III, 757).

<sup>150</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 251-2.

<sup>151</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 270.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 271.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 271-2.

aj po opustení tela.“<sup>154</sup>, přičemž Aetios dodává, že duše odloučené od těla, tedy ty které stoici nazývají héroi jsou buď dobré, nebo špatné.<sup>155</sup> Co se týče *daimonů*, tak ty nám Rist přibližuje jako jakési „strážné duchy“, kteří člověka doprovázejí. Nejsou však přímo v něm, protože takové tvrzení by nás dovádělo k platonskému pojetí *daimona* jako součásti člověka.<sup>156</sup> Rist nabízí dvě možná vysvětlení proč se v učení stoiků *daimoni* vůbec objevují. Buď to bylo následkem přebírání pojmů tradiční teologie, nebo měli *daimoni* důležitou roli v zachování souladu celého kosmu jakožto prostředníci mezi lidmi a bohy.<sup>157</sup> Nauka o *daimonech* je pak dále modifikována autory střední a mladší Stoy.

---

<sup>154</sup> DL VII, 151 (SVF II, 1102).

<sup>155</sup> Aetius, I, 8, 2 (SVF II, 1101).

<sup>156</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 273.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 274.



## 6 MYSLITELÉ STŘEDNÍ A MLADŠÍ STOY

Účelem této kapitoly je vyložit způsoby jakými se autoři střední a mladší Stoy vymezovali k některým pasážím v učení starých stoiků. V kapitole budou uvedeny pouze vybrané části, které se týkají bezprostředně tématu práce. Období střední Stoy, které je prezentováno především Panatiem a jeho žákem Poseidóniem, je nejproblematictější z důvodu omezených pramenů, neboť rovněž jejich dílo je dochováno pouze ve zlomcích. K pojednání o představitelích střední Stoy budeme vycházet pouze ze dvou titulů sekundární literatury. Z období mladší Stoy uvedeme názory Seneci, Epiktéta a Marca Aurelia, přičemž bude kladen důraz na jejich odchýlení od tradičního pojetí duše. U autorů mladší Stoy již bude čerpáno i z primární literatury.

### 6.1 Panatios a Poseidónios

První autorem je Panatios z Rhodu, který bývá v některých pramenech označován za zakladatele střední Stoy.<sup>158</sup> Jeho názory jsou dochovány skrze Cicera a jeho knihu *O povinnostech*, která byla napsána na základě Panatiových spisů.<sup>159</sup> Panatios se v první řadě zabýval fyzikou, přičemž k některým výkladům představitelů raného období Stoy se kriticky vymezoval. Panatios odmítal učení o pravidelných požárech světa, s čímž i souvisí jeho odmítnutí nauky o věčném návratu téhož.<sup>160</sup> Zastával naopak názor, že svět je věčný a nezničitelný, s největší pravděpodobností odmítal nějaký časový počátek světa.<sup>161</sup> Rovněž s velkou pravděpodobností odmítal existenci prázdného prostoru, ačkoliv pro vyslovení tohoto závěru nedisponujeme hodnověrnými důkazy.<sup>162</sup>

V druhé kapitole jsme uvedli, že staří stoikové zastávali názor, že je možné díky kauzálnímu propojení všech událostí světa věštit za pomoci znamení budoucnost. Dle dochovaných materiálů se dovídáme, že Panatios zastával k věštění skeptický postoj, avšak neodmítal věštění jako celek, nýbrž pouze astronomii.<sup>163</sup> Cicero tento Panatiův

<sup>158</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 183.

<sup>159</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 256.

<sup>160</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 185; LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 257.

<sup>161</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 186.

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>163</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 257-8.

krok odůvodňuje tím, že hvězdy, které by měli garantovat kauzální vztah mezi pohybem nebeských těles a záležitostmi na Zemi, jsou na to od Země příliš vzdáleny.<sup>164</sup>

Nejvýznamnější pro naši práci jsou Panatiovy modifikace týkající se duše. Panatiova koncepce duše je založena na kritice Chrýsippova pojetí a má blíže spíše ke koncepcím Aristotela či Platóna.<sup>165</sup> Panatios rozlišoval pouze šest částí duše na rozdíl od původních osmi. Snížení počtu bylo pravděpodobně učiněno, protože Panatios odmítal, že by schopnosti řeči a rozmnožování mohly být samostatné části duše.<sup>166</sup> Rozmnožování chápal jako součást *fysis* (jakoby Aristotelova vyživovací a plodivá mohutnost duše) a řeč jako druh pohybu, který je „v souladu s pudem“.<sup>167</sup> Toto vedlo k tomu, že Panatios rozlišoval „já“ každého člověka složené z duše a přirozenosti (ona schopnost rozmnožování a vyživování), přičemž je stavil proti sobě. Raní stoikové naopak hovořili o vzájemné spolupráci duše a přirozenosti, kdy duše v sobě působení přirozenosti zahrnovala.<sup>168</sup> Samotná duše má v Panatiově pojetí dvě základní schopnosti, schopnost pudu a schopnost rozumu. Dále se dovídáme, že pudy by měly být podřízeny rozumu, což je zcela v protikladu s Chrýsippovým učením o tom, že nepřiměřené pudy neboli vášně musí být odstraněny a pudy přiměřené ponechány v souladu s rozumem.<sup>169</sup> Panatiovo pojetí má tedy rozhodně blíže k platonskému modelu duše, kde se racionální část duše snaží „zkrotit“ části iracionální.

Další věc, ve které se Panatios významně liší od svých předchůdců, je jeho odmítnutí toho, že by duše přežívala zkázu těla.<sup>170</sup> Důvod, který Panatia k tomuto tvrzení dovedl, není zcela jasný, přesto J. Rist<sup>171</sup> nabízí několik možností. Od Cicera se dovídáme, že důvodem mohla být úvaha, že vše co se narodilo, musí zemřít, a jelikož duše je zrozená (o způsobu vzniku duše podle raných stoiků viz 5. kapitola s. 24), tak by také měla zaniknout; dále každý, kdo zakouší smutek je nemocný a každý nemocný musí zemřít, tak i obdobně duše, která cítí smutek, musí zemřít. Jiné vysvětlení, již ne z Cicera, je založeno na Panatiově odmítnutí světových požárů, což v následku nepřipouští žádný vymezený čas pro duše přeživší tělo. Panatios se tedy zřejmě klonil

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 258.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 258-9.

<sup>166</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 190-91.

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 191.

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 191-92.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 192-3.

<sup>170</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 194; LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 259.

<sup>171</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 194-5.

k názoru, že duše buď zaniká s tělem, nebo přežívá pouze nějaký omezený čas, přičemž pravděpodobnější je varianta, že duše vůbec oddělení od těla nepřežívá.<sup>172</sup>

Druhým významným autorem střední Stoy je Panatiův žák Poseidónios z Apameie, který byl ve své kritice některých názorů raných stoiků radikálnější.<sup>173</sup> Poseidónios se se svým učitelem rozchází v jeho netradičním zpochybňování věšteství a rovněž zcela nepřijímá odmítnutí světových požárů.<sup>174</sup> Naopak velmi netradičně se ujímá učení o totožnosti boha, přírody a osudu, kdy tuto totožnost odmítá, přičemž odlišení přírody od boha je zcela nové.<sup>175</sup>

Starí stoikové hovořili o *hégemonikon* světa, jehož sídlo kladli na obvod světa (viz. 3. kapitola s. 9), ale především zdůrazňovali jeho přítomnost na celém světě, v každé jednotlivině. Poseidónios naopak mnohem více klade důraz na konkrétní umístění *hégemonika* světa na jeho hranicích. Toto jej vedlo k výraznějšímu vytyčení dualismu duše světa a těla světa, přičemž tělo je tvořeno celým kosmem.<sup>176</sup> Tento Poseidóniův dualismus je poté důležitý k pochopení odmítnutí totožnosti boha a přírody. Poseidónios trval na odlišení boha jakožto činného principu od všeho ostatního, je tedy možné se domnívat, že v inspiraci Platónovým *Timaiem* považoval přírodu za tělo kosmu a boha za jeho duši. Jinými slovy považoval boha za sílu ovládající tělo světa, přičemž osud pravděpodobně chápal jako nutnost.<sup>177</sup>

U Poseidónia nacházíme radikální odmítnutí Chrýsippovy psychologické koncepce, kterou nahrazuje koncepcí vlastní vycházející z Platóna. Poseidóniova kritika Chrýsippovy koncepce pramenila především z toho, že Poseidónios odmítal Chrýsippův přísný racionalismus. Poseidóniovi se zkrátka jevilo nemožné vysvětlovat vznik vášní bez přítomnosti iracionální složky duše.<sup>178</sup> Poseidónios vytvořil krajně dualistické pojetí duše, kdy hovoří o tom, že duše má, v souladu s Platónem, rozumovou a nerozumovou „část“, přičemž na rozdíl od Platóna zachovává jejich společné sídlo v srdci.<sup>179</sup> S tímto souvisí i Poseidóniova modifikace nauky o *daimonech*, kdy stejně jako Platón považuje

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 195.

<sup>173</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 148.

<sup>174</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 213.

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 213-14.

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 220.

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 221-2.

<sup>178</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 265-66.

<sup>179</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 223.

*daimona* za skutečnou součást člověka.<sup>180</sup> Jinak řečeno máme v sobě dva *daimony*, jeden je dobrý, rozumný a je v souladu se světovým řádem, druhý je špatný, doslova „zvířecí“.<sup>181</sup> Tedy cesta k ctnostnému životu spočívá v následování rozumného *daimona*, přičemž onen zvířecí nemá být odstraněn, nýbrž ovládnut tím rozumným.<sup>182</sup> Poseidoniós rozvíjel i způsob, jakým podmanit vášně (špatné *daimony*), neboť říká, že sám rozum toho schopen není.<sup>183</sup> Toto očištění je založeno na prostředcích, které se zaměřují právě na iracionalitu člověka, tedy na jeho smysly a vzbuzování radosti, k čemuž slouží především umění. S podobnými myšlenkami se můžeme setkat již u Platóna a Aristotela.<sup>184</sup>

Závěrem bychom uvedli Poseidóniův názor na duši po smrti těla, avšak i zde panují velké nejasnosti. Jednou z domněnek je, že duše zaniká společně s tělem, nebo že duše na základě předchozího výkladu, smrt těla přežívá, ovšem neponechává si svou individualitu a plně se vstřebává do duše světové.<sup>185</sup>

## 6.2 Seneca, Epiktétos a Marcus Aurelius

Období mladší Stoy je výrazně neseno v duchu mravní výchovy. Každý jednotlivec, pokud se bude správně řídit stoickými radami, dojde k lepšímu duševnímu stavu. Tedy z toho je patrné, že v tomto období již nejsou dále rozvíjeny koncepce týkající se např. vzniku a zániku světa, způsobu fungování duševního ústrojí, nýbrž je kladen důraz na realizaci mravní nauky, konkrétní pomoci, jak se zbavit škodlivých afektů apod.<sup>186</sup> Díla Seneci, Epiktéta a Marca Aurelia jsou v tomto ohledu nejvýznamnější. Jejich díla jsou souborem úvah nad možnostmi dosažení duševní rovnováhy, zlepšení charakteru a vůbec zamyšlení nad údělem člověka. Z tohoto budou pro naše účely vybrány jen některé pasáže pojednávající o vztahu mezi duší a tělem a učení o *daimonech*.

---

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 276.

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 223.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 234-5.

<sup>183</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 266.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 266.

<sup>185</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 227.

<sup>186</sup> STAVĚL, J. *Antická psychologie*, s. 112-3.

Lucius Annaeus Seneca chápe pod vlivem Poseidónia tělo a duši dualisticky.<sup>187</sup> Seneca považuje po vzoru Platóna tělo za vězení duše a smrt jako její osvobození, což je pro toto období příznačné. Do smrtelného těla je vložena část božského ducha. Tuto část nazývá Seneca rozumem.<sup>188</sup> Rozum je tedy ztotožněn s božským duchem, přičemž Rist poukazuje, že tento duch (latinsky *spiritus*) není nic jiného než *daimón*.<sup>189</sup> Toto ztotožnění myslí neboli *hégemonika s daimonem* nalézáme i u Marca Aurelia. Co se týče samotné smrti, tak tu Seneca považuje za přirozenou součást koloběhu: „[...] pomysli na to, že se nezničí nic z toho, co zmizí z očí a skryje se v lůně přírody, odkud kdysi vyšlo a zakrátko vyjde znova“<sup>190</sup> Tedy lidské duše přežívají zkázu těla a znovu se navracejí. Seneca se ovšem věnuje smrti spíše z hlediska toho, jak k ní přistupovat, než z hlediska toho, co se děje po ní.

Dalším představitelem je Epiktétos, který rovněž kladl důraz na etické učení a především na jeho praktickou realizaci.<sup>191</sup> K duši se vyjadřuje v některých pasážích svých *Rozprav*. Epiktétos považuje rozum a myšlení za společné s bohy. Tato pasáž je velmi dualistická, neboť doslova říká, že člověk je „směs dvou složek“, přičemž tělo máme společné se zvířaty.<sup>192</sup> V jiné pasáži Epiktétos považuje lidské duše doslova za „díly a zlomky“ boha.<sup>193</sup> Toto lépe vystihuje jinde, kde uvádí, že člověka chápe jako vedoucí bytost, protože má v sobě část boha, tzn., že nejsme součástí boha, nýbrž nosíme jeho část v sobě.<sup>194</sup> Rovněž ve svém učení přebírá nauku o *daimonech*, o nichž říká, že je to schopnost, kterou máme od boha, a kterou se mu vyrovnáme.<sup>195</sup> *Daimona* definuje nejprve jako strážce, který nad námi bdí, ovšem následně říká, že nikdy nejsme sami neboť „*bůh je uvnitř a váš daimón je uvnitř*“.<sup>196</sup> Není tedy zcela jasné *daimonovo* umístění, přičemž J. Rist<sup>197</sup> považuje za pravděpodobnější variantu, že *daimón* se vyskytuje samostatně jako strážce, který nad námi bdí.

<sup>187</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 277.

<sup>188</sup> Seneca, *Ep.* 66.

<sup>189</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 277.

<sup>190</sup> Seneca, *Ep.* 36.

<sup>191</sup> LONG, A. *Hellénistická filosofie*, s. 149.

<sup>192</sup> Epiktétos, *Diss.* I, 2.

<sup>193</sup> Epiktétos, *Diss.* I, 14.

<sup>194</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 278; Epiktétos, *Diss.* II, 8.

<sup>195</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 277; Epiktétos, *Diss.* I, 14.

<sup>196</sup> Epiktétos, *Diss.* I, 14.

<sup>197</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 278.

Posledním představitelem je římský „filosof na trůně“ Marcus Aurelius Antonius, který se proslavil svými *Hovory k sobě*. Marcus Aurelius chápe člověka jako složeného ze třech částí – z těla, duše a rozumu, nebo zjednodušeně z těla a duše. To nám opět implikuje dualismus. Marcus Aurelius jinde říká, že tělo a zvířecí duše jsou spojeny, přičemž tělo je vězením pravého „já“ člověka, tedy vězením jeho řídicí části, která je opět ztotožňována s *daimonem*.<sup>198</sup> *Daimón* byl každému člověku přidělen bohem<sup>199</sup>, v jiných pasážích doslova hovoří o tom, že v nás božstvo sídlí<sup>200</sup>, přičemž toto sídlo je kladeno do srdce<sup>201</sup>. V některých pasážích Marcus Aurelius tvrdí, že řídicí část je tvořena určitým druhem ohně, který lze ztotožnit s bohem.<sup>202</sup> Zda duše podle Marca přežívají zkázu těla nelze říct s naprostou jistotou, neboť v pasážích, kde se tomu věnuje, považuje přežívání duší pouze za možnost. Dovídáme se, že pokud duše zkázu těla přežívají, tak se přesouvají do ovzduší, dokud nejsou pohlceny světovým požárem<sup>203</sup>, přičemž je zachováno učení o věčném návratu téhož. V jiných pasážích přistupuje k smrti se zdrženlivostí, neboť hovoří o dvou možných způsobech, kdy duši buď považuje za shluk atomů, které se po smrti rozptýlí, nebo zachovává možnost, že se duše po smrti těla přesídluje do ovzduší.<sup>204</sup>

---

<sup>198</sup> Marcus Aurelius, *Med.* XII, 3.

<sup>199</sup> Marcus Aurelius, *Med.* V, 27.

<sup>200</sup> Marcus Aurelius, *Med.* III, 6; 5.

<sup>201</sup> Marcus Aurelius, *Med.* III, 16.

<sup>202</sup> RIST, J. *Stoická filosofie*, s. 279; Marcus Aurelius, *Med.* IV, 4.

<sup>203</sup> Marcus Aurelius, *Med.* IV, 21.

<sup>204</sup> Marcus Aurelius, *Med.* VII, 32.

## 7 ZÁVĚR

Za cíl práce bylo stanoveno vyložení stoické koncepce duše, dnes rovněž považované za součást stoické psychologie. Práce poskytuje objasnění činnosti zvláště lidské *psyché* a popis způsobu fungování schopností řídicí části duše.

Samotnému výkladu předchází stručné nastínění stoické fyziky, protože pojetí duše nelze vykládat izolovaně, bez seznámení se základními principy světa obecně. Celá úvodní kapitola tedy poskytuje východiska způsobu nahlížení nejen na svět, ale i na duši, neboť stoická filosofie představuje velmi úzce propojený celek.

Pro stoiky je reálné, jen to co se vykazuje tělesností, s čímž i souvisí skutečnost, že duše, aby mohla být považována za reálnou, musí být také tělesná. Stoická fyzika rozlišuje dva principy, činný a trpný, kdy činný princip prostupuje princip trpný (hmotu) a následně utváří svět. Činný neboli aktivní princip je ztotožňován s aktivními živly, tj. s ohněm a vzduchem, přičemž sloučeninu ohně a vzduchu nazýváme *pneuma*. Aktivní princip je totožný s bohem neboli *logem* jakožto princip nejvyšší.

Po úvodním stručném nastínění způsobu chápání utváření světa je podrobněji přistoupeno k *pneumatu*, které při utváření jednotlivin nabírá různých podob (u neživé přírody je to *pneuma* typu *hexis*, u rostlin *fysis*, u živočichů *psyché*, a u dospělého člověka *logos*). Samotné duševní ústrojí má osm částí, z nichž nejvýznamnější je tzv. řídicí část neboli *hégemonikon*. Ona řídicí část se u lidských jedinců stává rozumnou až v určitém stádiu života, což má za následek i mírnou modifikaci celé lidské *psyché*.

Zásadní je pak výklad pojednávající právě o lidském *hégemonikon*, přesněji řečeno o jeho schopnostech. Zde mimo jiné narážíme na spor dvou současných interpretů ohledně kauzálního vztahu mezi pudem a souhlasem (schopnosti *hégemonika*). Obě stanoviska jsou podpořena vybranými zlomky, tedy tento spor je do jisté míry nemožné rozhodnout vzhledem ke stavu pramenů, které (ne) máme k dispozici. V podkapitole pojednávající o emocích se rovněž dostáváme k na první pohled problematické tezi Chrysippa ze Soloi, a to že řídicí část dospělého člověka je rozumná, což by na první pohled mohlo vylučovat vůbec vznik iracionálních emocí neboli afektů. Tento zdánlivý problém poté opět vyvstává v období střední Stoy, zvláště u Poseidónia z Apameie, který pro vysvětlení vzniku afektů zavádí iracionální část

duše, podobně jako tomu bylo u Platóna. Samotné Chrýsippovo osvětlení vzniku iracionálních emocí je založeno na pojetí afektů jakožto druhu špatných soudů, přičemž k takovému špatnému soudu dochází vlivem kolísání rozumného *hégemonika* mezi dobrými a špatnými úsudky. Jedině stoický mudrc má svou duši vyrovnanou, tzn. v souladu se světovým řádem.

Neméně důležitý je poté výklad zabývající se vztahem duše a těla. Zde hovoříme o určité formě monismu, kdy tělo a duše tvoří jednotný svazek. Tedy to svědčí o tom, že tělo a duše jsou na sobě vzájemně závislé a nemohou existovat jedno bez druhého. Přesto převažuje ve starším období Stoy názor, že (některé) duše jsou schopny přežít zkázu těla, což ovšem ještě neznamená, že bychom duše mohli považovat za nesmrtelné. Existence duší po smrti těla je omezená a časově limitovaná příchodem světového požáru, který zakončí světový cyklus. Názor, že duše umírají společně s tělem, pravděpodobně zastávali myslitelé střední Stoy. Na závěr je pak koncepce duše doplněna vybranými názory stoiků staršího a mladšího období.

A. Long ve svých výkladech oceňuje na stoické koncepci duše na prvním místě úsilí o sjednocení všech mentálních funkcí do jedné oblasti, poté umístěné do srdce. Je tedy zajímavé si povšimnout, že stoické pojetí obdivuhodně předjímá dnešní chápání mysli nebo spíše psychiky jakožto jednotného centra mentálních pochodů jedince. Většina stoiků toto centrum kladla do srdce, dnes je však místo mysli hledáno nebo spíše redukováno na oblast mozku. Všimněme si rovněž, jak je ve stoickém výkladu popisováno přenášení počitků na základě změny tenze *pneumatu* příslušného smyslového orgánu do *hégemonika* ke zpracování. Toto by mohlo připomínat dnešní koncepce nervových vzruchů, jejichž různá míra má pak za následek určitý vjem zpracovaný mozkiem. Nervové vzruchy vlastně představují veškerou rozmanitost mentálního života subjektu. Tedy zabývání se stoickou koncepcí duševního aparátu má jistě smysl i dnes a to ať už jako jedna z možných koncepcí předcházející dnešním pojetím mysli, nebo jen jako teoretické východisko stoické etiky.



## 8 SEZNAM CITOVANÝCH SPISŮ A ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ

AURELIUS, MARCUS A. ANTONIUS

*Med.*                      *Meditationes* (Hovory k sobě)

CICERO

*De div.*                      *De divinatione* (O věštění = Předtuchy a výstrahy)

*De fato* (O sudu)

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

*Tusc. disp.*                *Tusculanae disputationes* (Tuskulské hovory)

DIGENÉS LAERTIOS – DIOGENES LAËRTIUS

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

EPIKTÉTOS – EPICTETUS

*Diss.*                        *Dissertationes* (Rozpravy)

FILÓN ALEXANDRIJSKÝ – PHILO ALEXANDRINUS

*Leg. alleg.*                *Legum allegoriae* (Alegorické výklady posvátných zákonů)

GALÉNOS – GALENUS

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

HIPPOLYTOS – HIPPOLYTUS

*Phil.*                        *Philosophumena* (= *Adversus haereses I*)

(Názory filosofů = Proti herezím I)

CHALCIDIUS

*In Tim.*                      *In Platonis Timaeum* (K Platónovu *Timaiovi*)

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ – CLEMENS ALEXANDRINUS

*Strom.* *Stromateis* (Koberce)

## LACTANTIUS

*Div. instit.* *Divinae institutiones* (Základy theologie)

## PLÓTINOS – PLOTINUS

*Enn.* *Enneades* (Enneady)

## PLÚTARCHOS – PLUTARCHUS

*CN* *De communibus notitiis contra Stoicos* (O obecných pojmech proti stoikům)

*De. virt. mor.* *De virtute morali* (O morální ctnosti)

*SR* *De Stoicorum repugnantiis* (O rozporech v učení stoiků)

## SENECA

*Ep.* *Ad Lucilium epistulae morales* (Listy Luciliovi o mravnosti)

## SEXTOS EMPIRIKOS – SEXTUS EMPIRICUS

*Adv. math* *Adversus mathematicos* (Proti vědcům, kn. VII-XI = Proti dogmatikům)

## SIMPLIKIOS – SIMPLICIUS

*In. Cat.* *In Aristotelis Categorias commentarium* (Komentář k Aristotelovým *Kategoriím*)

## STOIBAOS – STOBÆUS

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

## SBÍRKY ZLOMKŮ ANTICKÝCH AUTORŮ

*SVF* *Stoicorum veterum fragmenta*, I-III, vyd. H. von Arnim, Leipzig 1903-1905.

## 9 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

### 9.1 Primární literatura

- AURELIUS, Marcus. *Hovory k sobě*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1969, 191 s.
- EPIKTÉTOS, . *Rukojeť: Rozpravy*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1957, 312 s. Sbíрка překladů z latiny a řečtiny, sv. 1.
- SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Lucilioví*. Vyd. 1. Překlad Václav Bahník. Praha: Svoboda, 1984, 332 s. Antická knihovna (Svoboda), sv. 51.
- *Zlomky starých stoiků*. 1. vyd. Bratislava: Pravda, 1984, 451 s. Filozofické odkazy.

### 9.2 Sekundární literatura

- GAHÉR, F., „Principy stoické fyziky I. Kozmos jako dynamické kontinuum“, in: *Organon F*, IV, 1997, č. 3, s. 215-245.
- GAHÉR, F., „Stoici o ľudskej prirodzenosti“, in: *Anthropos*, roč. 1, 2004, č. 1, s. 73-76.
- KALAŠ, A., „Elementy stoické epistemológie“, in: *Filozofia*, roč. 55, 2000, č. 4, s. 294-306.
- KALAŠ, A., „Kataleptická fantázia v stoické epistemológii“, in: *Filozofia*, roč. 56, 2001, č. 6, s. 363-381.
- KALAŠ, A., „Úloha pudu a súhlasu v stoické epistemológii“, in: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 3, s. 163-180.
- KALAŠ, A., „Stoická psychológia“, in: *Proglas*, roč. 10, 1999, č. 2, s. 7-11.
- KARFÍK, F. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007, 248 s. Oikúmené, sv. 123. ISBN 978-807-2981-748.
- LONG, A. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Vyd. 1. Překlad Petr Kolev. Praha: Oikoymenh, 2003, 341 s. Dějiny filosofie (Oikoymenh), sv. 3. ISBN 80-729-8077-7.
- LONG, A., „Stoic psychology“, in: K. ALGRA (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 560-586.

- LONG, A., „Soul and body in Stoicism“, in: A. LONG, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 224-249.
- RIST, John M. *Stoická filosofie*. Vyd. 1. Překlad Karel Thein. Praha: Oikoymenh, 1998, 343 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0573-9.
- STAVĚL, Josef. *Antická psychologie*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1972, 139 s. Učebnice pro vysoké školy (Státní pedagogické nakladatelství).

## 10 RESUMÉ

The main goal of this thesis is to provide the stoic conception of the soul. The author doesn't concentrate merely on the human but also animal soul. She tries to offer the explanation how the human mind does function, particularly considering the account of mental faculties. The world is formed by *pneuma*; the active principle permeates the matter. The human soul is a kind of *pneuma* with a special constitution. The soul (*psyché*) consists of eight parts and stoics call one of them the governing part (*hégomonikon*). Only human governing part (i.e. mind) is rational that means only people have rational nature. This thesis emphasizes faculties of the governing part of the soul – assent, impression, impulse. Non-human animals are also endowed with these faculties in some way. The soul and the body form so called „unified body“, that means they are bond together. The human mind isn't immortal however it would survive body's destruction and then can exist independently in limited way for a certain period of time. The relationship between mind and body could be called some form of the monism for the mind and the body are two different substances however both corporeal and interdependent. This account of human mind should provide the theoretical basis for stoic moral philosophy,