

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Chrysippova koncepce sebevraždy na pozadí stoické filozofie

Adam Jurčík

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Chrysippova koncepce sebevraždy na pozadí stoické filozofie

Adam Jurčík

Vedoucí práce:

PhDr. Radim Kočandrle, PhD.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

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

Plzeň, duben 2013

.....

Děkuji vedoucímu práce PhDr. Radimu Kočandrlemu, PhD., za cenné rady,
podnětné připomínky a vedení mé práce.

Obsah

1	ÚVOD	1
2	VLIVY NA STOICISMUS	2
	2.1 Kynismus.....	2
	2.2 Platón.....	4
	2.2.1 Obhajoba Sókratovy sebevraždy	4
3	STOICISMUS	9
	3.1 Jádno stoické filosofie.....	9
	3.2 Zénon z Kitia	11
	3.2.1 Počátky stoicismu zakladatele Zénona.....	11
	3.2.2 Smrt a pojetí sebevraždy.....	13
	3.3 Kleanthés z Assu.....	14
	3.4 Chrysippos ze Soloi	15
	3.4.1 Pojetí duše	17
	3.4.2 Osud je sledem událostí.....	18
	3.4.3 Problém kauzality	20
	3.4.4 Autonomie lidského jednání a charakter člověka.....	22
	3.4.5 Způsob smrti je v naší moci	23
	3.4.6 Právo na sebevraždu.....	24
	3.5 Shrnutí k rané Stoe	26
4	ZÁVĚR	27
5	SEZNAM CITOVANÝCH SPISŮ A ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ.....	29

6	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	31
6.1	Primární literatura	31
6.2	Sekundární literatura	31
6.3	Internetové zdroje	32
7	RESUMÉ	33

1 ÚVOD

Ve 4. století př. n. l. založil Zénon z Kitia filozofickou školu, která ustanovila význam ctnosti a ctnostného života. Zénonova škola se ve své době stala velmi populární a postupem času si získávala stále větší počet stoupců. Díky tomu se rozvinula ve velice propracovaný etický systém, a tím se stala jedním z nejvýznamnějších filozofických směrů helénistického období.

Cílem mé bakalářské práce je představit jedno z jejích období, k němuž se po Zénonovi pojí nejvíce považovaný stoický filosof Chrysippos. Mojí snahou je předestřít hlavní body Chrysippovy etické nauky se zaměřením na téma sebevraždy.

Vzhledem k tomu, že se raná stoická filosofie odkazovala na kynismus a Platóna, budu se i já věnovat těmto vlivům na stoicismus. V této kapitole bude kynismem určen archetyp člověka moudrého a jeho postavení k obci a sebevraždě. U Platóna budu sledovat jak etický postoj ke smrti, tak pojetí duše po tělesné smrti. Na základě těchto vlivů pak budu vyvozovat odlišnosti a shody v pojetí raných stoiků.

Kapitola stoicismu se bude týkat výhradně jejího raného období. Nejprve se pokusím obecně uvést jádro stoické filosofie. Dále se budu zabývat hlavními představiteli tohoto období Zénonem z Kitia, Kleanthem z Assu a nejvíce pak Chrysippem ze Soloi. Na základě Chrysippovy filosofie představím to nejpotřebnější pro výklad mravního postoje k tématu práce. Chtěl bych podotknout, že si uvědomuji, že k rané Stoe patří i další filosofové, žáci Zénona, Kleantha a Chrysippa, ale pro účel práce považuji za největší přínos již zmíněných tří filosofů.

V předposlední kapitole shrnu výsledky zkoumání pomocí sekundárních zdrojů, které podepřou má tvrzení, a v závěrečné kapitole se pokusím o svou reflexi tématu mé práce.

2 VLIVY NA STOICISMUS

V této kapitole se pokusím předesítn hlavní motivy pro ranou stoickou etiku, pojetí člověka, duše, života a především smrti potažmo sebevraždy. Raný stoicismus byl nejvíce ovlivněn filozofickou koncepcí kyniků a Platóna. Důraz kladený na rozum u kyniků je ve stejné míře kladený i u raných stoiků. Raný stoicismus se v otázkách božích znamení pro odchod ze světa s Platónovou koncepcí shoduje, s pojetím duše se však rozchází.

2.1 Kynismus

Etika kynismu byla pro tehdejší společnost netradiční a šokující mravní naukou. Kontroverznost kynické etiky, podporuje Long tvrzením kyniků, že například: „*incest a kanibalismus mohou být za jistých okolností ospravedlnitelné.*“¹ Jedním z významných kyniků byl Diogenés ze Sinopé. Způsob života a jednání tohoto filosofa byly v tehdejší společnosti nezvyklé, a značně znepokojovaly většinu veřejnosti.² „*Dovedl dát najevo své opovržení vůči ostatním lidem. Tak Eukleidovu školu nazýval žlučí a vyučování Platónovo mařením času, dionýsovské závodění nazýval velkými divy pro bláznů a demagogy, sluhy davu.*“³ Názory na život, které nebyly tak vlídně přijímány, pak vytvořily jádro jeho mravní filosofie.⁴

Kynikové vyhlášují za cíl života život v souladu s ctností a věci, které ctnost nezahrnují, včetně smrti, dělili na špatné nebo indiferentní. Diogenés byl známý svým prosazováním svobodného jednání: „*...tvrdil, že svoboda řeči a svoboda jednání jsou nejdůležitějšími věcmi v životě.*“ Nechtěl tím však říci, že každé svobodné jednání je správné. Rozdíl v čem svobodné jednání není u každého člověka stejné, je v pojetí člověka samotného. Občanský člověk je svazován potřebami společnosti a jeho jednání není pravým projevem svobody. Proto Diogenův člověk je od obce distancován, je pouze občanem světa a žádné z lidských obcí.⁵

¹ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 140.

² Tamtéž. s. 18.

³ DL VI, 24.

⁴ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. str. 18.

⁵ Tamtéž. str. 65 – 71.

Člověk zavrhuje konvence obce, a který je nezávislý na ostatních, je moudrý.⁶ Tímto Diogenés určil archetyp člověka moudrého. Nicméně pro obhajobu takového člověka potřeboval vytyčit proč, a z jakého důvodu je svobodnému člověku dovoleno takto jednat. Proto se projev svobody v kynismu řídí racionalitou, rozumem.⁷ Pojmem rozumu měl Diogenés pravděpodobně na mysli „praktickou moudrost“.⁸ Život řízený rozumem je obhajobou k svobodnému jednání. „*Tato volba, známka svobodného člověka – nebo spíše prostě člověka, neboť bez ní jsme otroky pod lidskou úrovní – se musí řídit rozumem.*“⁹ Odtud se kynický pohled na smrt, a zejména na sebevraždu, od stoického poněkud liší. Pokud není člověku dovoleno společností vést svůj život rozumem, je podle Diogéna lépe, když sám sebe usmrtí: „...*bud' rozum, nebo provaz.*“¹⁰

V otázce, z jakých důvodů lze najít opodstatnění pro spáchání sebevraždy, by se mohlo lehce odvětit, že na základě svobody a mravního charakteru moudrého člověka to je přípustné. Nicméně podle kynické filosofie nemá sebevražda v pojetí svobody významnou důležitost. Pojem „smrt“ je kyniky i stoiky označován za indiferentní. V zájmu o smrt a sebevraždu se kynismus a stoicismus shodují. Pro moudrého člověka je dovoleno z podstaty jeho svobody a rozumové vyspělosti vzít si život. V kynismu však pro moudrého člověka stojí indiferentní věc, jako je smrt, mimo věci, které ho činí svobodným: „... *ale svoboda vzít si život není žádným způsobem důležitější než jeho ostatní svobody.*“ Moudrý člověk jedná svobodně pro věci, které jsou přednější, neboli dle interpretace Rista: „... *moudrým lidem se sluší žít – mají na práci lepší věci než páchat sebevraždu.*“ Sebevražda se neřadí mezi projevy svobody, byť je to z rozumného rozhodnutí.¹¹

Projev svobody se tedy týká věcí, které vedené rozumem zajišťují dosažení ctnosti a smrt ani sebevražda onou věcí není. V kynismu bylo nahlíženo na sebevraždu jako na prostou alternativu, o níž nikdo nepřemýšlí ani nikoho netrápí. Raná stoická etika toto pojetí následovala a za určitých okolností doporučovala, nicméně mu nevěnovala nadměrnou pozornost.¹²

⁶ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. str. 68.

⁷ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 18.

⁸ Tamtéž. s. 143.

⁹ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. str. 69.

¹⁰ DL VI, 24.

¹¹ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. str. 247. – 248.

¹² SEIDLER, Michael J. *Kant and the Stoics on Suicide*. s. 430.

V kynismu se setkáváme s určitým zavedením myšlenek, které posléze tvořily základnu pro stoickou koncepci etiky. Důraz kladený na rozum vedoucí ke ctnosti v kynické filosofii je kladený i u stoiků. Pojetí indiferentnosti a nezájmu o smrt se objevuje i v rané stoe. Etika raných stoiků v zájmu o sebevraždu zachovala kynické myšlenky, avšak důvody pro spáchání sebevraždy musela hledat v Platónově *Faidónu*.¹³

2.2 Platón (427 př. n. l. – 347 př. n. l.)

Vývoj filosofie největšího žáka Sókratovy filosofie, byl reakcí na Démokritův materialismus, který bychom mohli v řecké filosofii označit za idealismus, neboli teorií idejí.¹⁴ Díla tohoto filosofa, z nichž se velká část zachovala do současnosti, se vyznačují formou filosofické besedy, tedy formou dialogu, v němž bývá Sókratés povětšinou jedním z mluvčích diskuze.¹⁵ V této souvislosti je proto na vahách, do jaké míry zasahuje do těchto dialogů myšlení Sókrata a do jaké sám autor.

Pojetí mravních zásad Platónova člověka je vyjádřeno v názorech, které podávají představu o Platónově člověku (občanu), žijícího v uspořádaném společenství lidí, tedy v obci. Platónova představa člověka byla vyjadřována jako vztah jednotlivce k celku společenství. Zájem Platónovy filosofie se zaměřoval na otázky, jak musí být veden jedinec po stránce mravní, aby přinášel blaho sobě a celé obci.¹⁶ Platónova otázka vlivu výchovy jednotlivce pro tuto blaženou společnost, proto tvoří významnou část pro stoickou etiku.¹⁷

2.2.1 Obhajoba Sókratovy sebevraždy

V dialogu *Faidón* už se Platón zcela zjevně věnuje otázce smrti. Dialog vedený mezi Sókratem, jeho žáky a některými dalšími přáteli předestírá vyprávění o rozsudku smrti Platónova učitele a vykládá o odloučení duše od těla. James Warren se o významu hlavních myšlenek Sókratovy etické filosofie zabývá v článku *Socratic Suicide*, který v souvislosti se Sókratovou sebevraždou považují za velmi zajímavý.

¹³ SEIDLER, Michael J. *Kant and the Stoics on Suicide*. s. 432.

¹⁴ MACHOVEC, Dušan. *Dějiny antické filosofie*. 1993. s. 101.

¹⁵ ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. 1986. s. 180.

¹⁶ Tamtéž. s. 230.

¹⁷ Kleanthés i Chryssippos tvrdí, že ctnosti se lze naučit, a že se tak z lidí špatných stávají lidé dobří. (DL VII, 91)

Sókratův sen, který zodpovídá, proč se Sókratés začal zabývat poezií, až když byl uvězněn, podle Warrena nabízí vysvětlení pro některá Sókratova jednání. Snová vize Sókrata podporovala, aby se cvičil a zlepšoval v umění, což si vysvětloval tak, že by měl pokračovat ve filozofování. Filozofování je totiž předmětem každého, kdo se chce zaslouženě podílet na filosofii. Pravé a správné filozofování je přípravou pro smrt a zároveň je očištěním a osvobozením duše ze své tělesné inkarnace.¹⁸

Sókratés představuje dva důvody, proč by měla být sebevražda zakázána. První je, že lidé jsou po dobu svého života uvězněni a není jim dovoleno z tohoto uvěznění uniknout. Sám Sokratés je uvězněn a je připraven zemřít. Protože je uvěznění inkarnací, kterou podstupuje i Sókrates, znamená to, že Sókratovy činy a postoje se vztahují i na ostatní lidi. „*Co se o tom mluví v řečech zasvěcenců, že my lidé jsme v jakémisi vězení a že se člověk z něho nesmí vyprošťovati ani utíkati, ta věc je pro mne příliš vysoká a nesnadno pochopitelná.*“¹⁹ Sókratés shledává, že není známo žádné ospravedlnění, a ani není vysvětleno, proč není dovoleno z vězení uniknout. Warren tvrdí, že jsme všichni uvězněni prostě kvůli nějakému mravnímu selhání nebo zlému jednání spáchaném v minulém životě, které vyžaduje odčinění. Proto je otázkou, kdo nás trestá? Warren se domnívá, že Sokratés pravděpodobně používá motiv vězení duše proto, aby tím mohl zavést dojem povinnosti zdržet se v tomto stavu.²⁰

Druhým důvodem je, že pokud lidé trpí a filozofové se snaží zemřít, a tím sami sebe vysvobodit, proč tedy sebevražda není nejrychlejší a nejrozumnější cestou? Sókratés nabízí vysvětlení, že jsme všichni majetky a otroky bohů. Proto když Sókratés staví Kebeta do role boha a říká mu: „*Nuže, řekl Sokrates, také ty, kdyby se usmrtil někdo z tvé čeledi, aniž bys byl projevil, že chceš jeho smrti, také ty by ses jistě na něj horšil, a kdybys měl nějaký trest, trestal bys ho.*“²¹ naznačuje tím, že by pak hněv Kebeta, a tak i bohů, přinesl potrestání. Rist upozorňuje: „*Podle Faidóna je vzít si život něčím nezákonným, protože činit tak znamená neoprávněně si přivlastňovat to, co podle práva patří bohům. Bohové dali řád našemu lidskému životu a bylo by chybou opouštět jej.*“²² U Warrena stojí za povšimnutí, že tento vztah „vlastníka“ (otrokáře) – „majetku“

¹⁸ WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 94 – 95.

¹⁹ Platón, *Phd.* I (62b5). převzato z WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 97.

²⁰ WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 97.

²¹ Platón, *Phd.* I (62b6-c4). převzato z WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 98.

²² RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. str. 244.

(otroka), by se mohl promítnout i do lidského světa. Otrokář sice nemůže potrestat otroka – sebevraha, ale kdyby mohl, trestal by stejně jako Kebés.²³

V této analogii vlastníka – otroka Warren naznačuje, že jestliže je otrokův život natolik velkým a nesnesitelným utrpením, musí mu být dovoleno spáchat sebevraždu.²⁴ „...pokud je otrokář mimořádně krutý, pak stav „být otrokem“ nebrání tomu, aby otrok unikl životu nesnesitelnému.“²⁵ Warren tak vyvozuje, že i pro nás by mělo být dovoleno spáchat sebevraždu za předpokladu, že nám pán – bůh – dá nějaké znamení toho, že si to tak přeje. „Sebevražda spáchána na základě božských nařízení je zcela akceptovatelná, je vskutku výjimkou v obecném povědomí zákazu sebezabití.“²⁶ Sókratés připouští, že spáchání sebevraždy je dovoleno, pokud bůh sešle nějakou nutnost.²⁷

Kebetova předešlá námitka vychází ze Sókratova přesvědčení, že jestliže jsme tedy majetky bohů, proč bychom měli od božích vlastníků utíkat? Sókratés však prohlašuje, že známkou pravého filosofa je jeho touha po smrti, protože filozofování je přípravou pro smrt. Sókratés vysvětluje, že si většina lidí neuvědomuje, že praví filosofové jsou téměř mrtví, i když ještě žijí. Simmiás však oponuje, že tato Sókratova koncepce filosofů, usilujících o smrt, bude pak šířena mezi lidmi, a že ti si pak i vskutku budou myslet, že mrtví jsou a že si zaslouží být mrtví. Sókratés tak musí rozlišit mezi druhy smrti. Sókratés dle Warrena zavádí definici smrti, jakožto oddělení duše od těla: „Snad něco, jiného než odloučení duše od těla? A býti mrtev že znamená to, že tělo, odloučeno od duše, se dostane zvlášť samo o sobě, a zvlášť jest sama o sobě duše, odloučena od těla? Jest snad smrt něco jiného než toto?“²⁸ Warren se domnívá, že toto je perfektní moment k vysvětlení, co se stane v okamžiku smrti. Jakmile skončí něčí život, duše a tělo jsou od sebe zcela odloučené. „Tělo a duše sice pokračují ve své existenci, ale každá odděleně.“²⁹

Sókratés tak dává do kontrastu člověka, který se zajímá o tělesnost a člověka, jehož zájmem je pečovat o svou duši. Dle Warrena Sókratés poukazuje na to, že by většina lidí považovala takové lidi, kteří nevěnují žádnou pozornost tělesným zájmům a požitkům, za nehodné žití. Tyto lidi Warren označuje bytostmi žijící pro opravdový

²³ WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 98.

²⁴ Tamtéž. s. 98.

²⁵ (vlastní překlad z originálu) „...if one's master is particularly cruel then the status of being a slave does not preclude escaping as intorable life.“, Tamtéž. s. 97.

²⁶ (vlastní překlad z originálu) „Suicide committed on the basis of divine orders is certainly acceptable, indeed is exception to the general prohibition on self-killing.“ Tamtéž. s. 100.

²⁷ Platón, *Phd.* I (62c7-8). převzato z WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 100.

²⁸ Platón, *Phd.* I (64c4-8). převzato z Tamtéž. s. 102.

²⁹ WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 99 – 102.

život, který je zcela odlišný od života filosofů. Pro většinu lidí je pravým životem dopřávat si požitků, které život nabízí. Filozofové se tomuto životu vyhýbají. Filozof se snaží odloučit duši od těla, a proto je podle Sókrata filozofovi souzeno být „téměř mrtvý“. Umírání filozofa je snahou odloučit jeho duši od těla. „*Pro filozofa je toto pozitivním procesem, směřující k hlavnímu cíli osvobodit a očistit svou duši.*“³⁰ Sókratés tvrdí, že filozof nebude nikdy uvažovat o definitivním odloučení duše od těla, dokud ho bůh osobně z tohoto tělesného vězení neuvolní. Žít filozofií je snahou dosáhnouti smrti a život tělesný je snahou po opravdovém „žití“.³¹

Dialog *Faidón* však ještě nabízí vysvětlení pro to, co se stane s duší po odloučení od těla. V knize *Duše a svět* Filipa Karfíka je naznačena koncepce Sókratova universa. V Sókratově universu jsou místa, kam se nejenomže ubírají duše zemřelých, nýbrž se v těchto místech i zdržují. Duše pozemských těl se po smrti odlučují a odnášejí si sebou svou „výchovu a stravu“. Na základě způsobu pozemského života jsou pak souzeny, a poté jsou jim přiřazovány místa v Sókratově universu. Každé duši je tak přiřazeno místo, kde se může zdržovat a podle Karfíka je takto osídlena dušemi celá Země: „*Každá zóna a každé místo, jež popisuje Sókratova kosmografie, jsou vzaty v potaz jako místo pobytu pro určitý druh duší.*“ Organizace osídlení těchto míst dušemi je uspořádána tak, aby se duším nejspravedlivějších lidí dostalo toho nejlepšího a duším největších zločinců toho nejhoršího. Je však nutno podotknout, že duše většiny zemřelých mají stále jakási těla, neboť pouze duše těch, kdo se dostatečně očistili filozofií, vedou posmrtný život zcela oprostěný od těla. Společnost, kam se duše zemřelých odebírají, je určována na základě vedení pozemského života duše. Proto např. duše zločince postrádá jakéhokoli vedení, ostatní duše se jí vyhýbají a netěší se tak žádné společnosti. Společností a vůdci duše zbožného člověka se stávají sami bohové.³²

Nesmrtelnost a pobyt duší v universu je Sókratovou koncepcí kosmologického koloběhu, díky němuž jsou nesmrtelné duše pro svět tím, co jej oživuje a udržuje v něm neustálý koloběh rození a umírání. „*Duše je tím, kvůli čemu je vše uspořádáno tak, jak je.*“ Dle Karfíka je takto pojetí duše a světa pro Sókrata vysvětlením na otázku struktury

³⁰ (vlastní překlad z originálu) „*For the philosophers this is a positive process, tending toward the goal of a free and purified soul.*“ WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 103.

³¹ Tamtéž. s. 103.

³² KARFÍK, F. *Duše a svět*. s. 62 – 73.

světa. Duše je pro Sókrata hlavním pojítkem pro vysvětlení existence veškerého bytí jak pozemského, tak posmrtného.³³

Sókratova smrt byla pro jeho přátele a žáky velmi tvrdým zásahem do jejich životů. Sókratés sám však byl odhodlán s klidem vykonat, co mu bylo přisouzeno. Požitím jedu podstoupil cestu, která mu byla souzena, ve jménu lásky k filosofii. Sókratés touto svou obhajobou před své žáky položil východiska k stoickému pojetí života a zejména sebevraždy. Jak brzy uvidíme u Zénona, který se se Sókratem z velké části ztotožnil, bude k čemu přihlížet. U Chrysippa bude naopak ukázán rozpor v jeho a vůbec stoického pojetí duše po tělesné smrti. Mějme proto na paměti, že Sókratův osud má tak pro dějiny filosofie, jak o něm pojednává Platón, velmi důležitý význam.

³³ KARFÍK, F. *Duše a svět*. s. 74 – 76.

3 STOICISMUS

V helénistickém období se stal středem zájmu filosofie stoicismus. Stoická filosofie deklarovala rozsáhlý výklad přírodní a etické nauky a zároveň se pyšnila velkým počtem žáků, kteří se na této nauce podíleli.³⁴ Kynické období a jeho filosofie zanechaly na stoické nauce velmi zřejmou stopu. Důraz kladený na rozum a ctnost moudrého člověka stoikové nepochybně přejali. Smrt a sebevražda jsou však u těchto dvou směrů učení v něčem viditelně odlišné. V kapitole věnované Chrysippovi dospějeme k několika objasněním, navazujícím na kynismus. Kapitola věnovaná Kleanthovi výrazně nepřispěje k objasněním tématu práce, nicméně jeho život a etiku nelze v práci opomenout. Zároveň je jeho význam třeba vidět v tom, že podobně jako jeho učitel Zénon spáchal sebevraždu, na rozdíl od jeho žáka Chrysippa.³⁵ Z Platónova *Faidónu* pak vyložíme východiska ke stoickému pojetí sebevraždy. Stoická reflexe na pojetí sebevraždy začíná v části věnované zásahům božích znamení. U Zénona je tato koncepce nejvíce patrná.

Než však k tomu přistoupíme, rád bych ještě představil jádro stoické filosofie v obecné rovině, pro ucelení myšlenkového založení stoicismu.

3.1 Jádro stoické filosofie

Stoická filosofie se vyznačovala koherencí jejích dílčích oddílů nauky. Stoikové byli přesvědčeni, že vesmír je racionální uspořádanou strukturou, a tak že je přípustný racionálnímu vysvětlení. Pro člověka to má význam především proto, že člověk je součástí tohoto celku a ze své přirozenosti má vlastnosti, které náležejí přírodě. A protože je člověk součástí této racionální přírodní struktury, musí ze své lidské racionality ve vztahu s tímto celkem tak i jednat. Jestliže člověk bude jednat ve shodě s lidskou racionalitou, bude mu pak toto jednání zaručovat i shodu s přírodou. Toto je stoické určení moudrosti – tedy žít ve shodě s přírodou: „...cílem lidské existence je úplný soulad mezi vlastními postoji a činy člověka a skutečným chodem událostí.“³⁶

³⁴ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 140.

³⁵ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 252.

³⁶ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 141.

Člověk musí však vědět, čemu dát za pravdu. Tímto se vracíme zpět ke zmíněné koherenci. Přestože stoická filosofie byla rozdělena do tří částí: fyzika, logika a etika, nedošlo k roztržení jejího celku. Fyziku stoikové využívali k podpoře svého etického učení.³⁷ Pro výklad své etické nauky vycházeli z logických úvah, které utvářeli ze zákonů přírody: „Rozum či logiku potřebujeme najmenej trikrát – pri spoznávaní zákonitostí vesmíru, pri odvodení hodnôt zo spoznaných zákonitostí a pri rozhodovaní sa v praktickom živote, ktorý skutok je v súlade s prijatými hodnotami.“³⁸ Člověk musí jednat rozumem, logicky uvažovat, protože jedině tak bude vědět, jak se má správně rozhodovat ve svém životě. „Logika je nutný nástroj etickosti – nestačí zmyslami odporovať javový beh prírody, aby bol človek etický: čím viac poznáva a čím viac koná v súlade s týmto poznaním, tým je organizovanejší (integrovanejší) a slobodnejší; čím je organizovanejší a slobodnejší, tým sa viac sa blíži a podobá zákonitostiam (logu) vesmíru ako maximálnemu celku.“³⁹

Vzájemný soulad mezi těmito oddíly filosofie tvoří onu koherenci. „Koherentnosť stoicismu je založena na přesvědčení, že přírodní události se k sobě navzájem mají takovým způsobem, že jimi lze podepřít soubor soudů, které člověku dovolí rozvrhovat svůj život zcela v jednotě s přírodou čili bohem.“⁴⁰

Stoická filosofie je tedy protknuta přírodou. Od ní vše vychází a vše k ní spěje. Moudrost člověka se zakládá na soužití ve shodě s přírodou a takové soužití, je dobrým, dokonce tím nejlepším životem.

³⁷ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. s. 170.

³⁸ GAHÉR, František. *Stoici o ľudskej prirodzenosti*. s. 6.

³⁹ Tamtéž. s. 6.

⁴⁰ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 142.

3.2 Zénon z Kitia (okolo 336 – 264 př. n. l.)

Zakladatelem stoické školy je nejčastěji zmiňován Zénon z Kitia. Byl žákem Kratétovým a poslouchal i Polemóna, od kterého se pravděpodobně dověděl i o Platónově učení.⁴¹ O počátku založení jeho školy se zmiňuje Diogenés Laertios: „*Procházaje sem a tam v pestrém sloupořadí, zvaném též Peisanaktijským, podle maleb Polygnótových... konal své přednášky, chtěje zabezpečit toto místo...*“ Toto místo bylo později shromaždištěm a posluchárnou pro lidi se zájmem o Zénonova slova a myšlenky. Své uznání si získal nejen mezi athénským lidem, ale dokonce i od makedonského krále Antigona, který jeho přednášky často poslouchal a zval ho k sobě na návštěvy. Jako mudrc⁴² se nevyhýbal společnosti, neboť by to bylo proti jeho mravní nauce. Veřejného života se zúčastňoval, nicméně zdržoval se přílišné pozornosti lidu. Zdrženlivost, jakožto i uměřenost a střídmost byly pro Zénona květy krásy. Za nejnevhodnější pak považoval domýšlivost. Důraz na rozum je zde kladen stejně jako u jeho předchůdců do popředí: „*Nemáme prý si vštěpovat v paměť tóny a slova, nýbrž zaměstnávat rozum poznáváním užitečnosti...*“ Způsob jeho života byl tak, podobně jako u kynika Diogéna, odrazem jeho filosofie.⁴³

3.2.1 Počátky stoicismu zakladatele Zénona

Ve stručném představení stoické filosofie bylo zmíněno, že stoická filosofie byla rozčleněna do tří oddílů, které spolu tvořily celek stoické nauky. Za toto rozdělení je odpovědný Zénon z Kitia, který jako první podal rozdělení filosofického výkladu na tři části: fyziku, etiku a logiku. Rozvržení a soulad těchto tří částí stoici uvádějí jako jakýsi organický systém, ve kterém každá jednotlivá část nedílně a nutně přispívá jiné: „*Filosofii připodobňují živočichu, srovnávajíce logiku s kostmi a šlachami, etiku s částmi masitějšími a fysiku s duší.*“ Významnost pořadí těchto částí se během doby stoicismu měnila, a u některých filosofů se objevilo i více částí např. u Kleantha, který rozeznával dokonce šest částí: dialektiku, rétoriku, etiku, politiku, fysiku a teologii. Nicméně bez ohledu na pořadí či počet částí je doloženo, že „*žádná část, jak někteří tvrdí, nemůže být od druhé oddělena, nýbrž všechny spolu těsně souvisí.*“⁴⁴

⁴¹ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 145.

⁴² Podle Rista se Zénon považoval za moudrého. (RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 253)

⁴³ DL VII, 5 – 22.

⁴⁴ DL VII, 39 – 41.

Částí filosofie označovanou stoiky jako *logika* mínili *cosi*, co zahrnuje teorii poznání, sémantiku, gramatiku a stylistiku, jakož i formální logiku. Společným předmětem těchto složek, a tím i opodstatněním proč je pojili s „logikou“, je totiž *logos*, který znamená řeč i rozum. Stejně pak pro nauku o přírodě *fysika* je předmětem *fysis* neboli příroda či přirozenost. Stoická *fysika* se však nepodobala vědeckému zkoumání přírody. Stoikové „*Obdařují svět božskostí, ale tím jenom posvěcují svou naivně deterministickou, tj. fatalistickou koncepci světa, potřebnou pro jejich etiku*“⁴⁵ Fyzika byla u stoiků spíše filosofií přírody a její obzor byl velmi široký, neboť v sobě obsahovala jak fyzikální svět, tak i živé bytosti, zahrnující božské bytosti, lidi a jiné živočichy. Jak již bylo řečeno, Zénon byl v určité míře člověkem veřejným, neboť stoická *ethika* byla směřována k praktickému použití a nesloužila jen jako pouhá mravní teorie. Byla průpravou k tomu, jak ukázat v čem se ve skutečnosti utváří základ lidské blaženosti, tj. nejlepšího života.⁴⁶

Zénon také jako první prohlásil, že cílem života je žít v souladu s přírodou, tedy žít ctnostně. Život ve shodě s přírodou se rovná životu ctnostnému. Ctností se rozumí souladný duševní stav, v němž spočívá blaženost duše, která v tomto stavu setrvala po celý život. Ctnost je veškerá dokonalost ve vlastnostech člověku přirozených. Proto je cílem života žít v souladu s přírodou, a tak žít v souladu se svou vlastní přirozeností, již řídí rozum, který vším proniká a který je totožný s Diem. „*Bůh, rozum, sudba, Zeus je jedno...*“⁴⁷ Rozum je určující v ctnostném životě: „*Bůh je totéž co semenný logos, společný zákon, ‚vládnoucí‘, prozřetelnost, hybný proces, duše, Zeus, osud.*“⁴⁸ Člověk ctnostný, tedy dle stoické nauky, užívá vši své přirozenosti v nejdokonalejším stupni užívání. Za špatné stoikové považují to, co odporuje ctnostnému jednání. Jako prvotní ctnosti stoici uváděli: rozumnost, mužnost, spravedlnost a umírněnost.⁴⁹

Motivem k nauce o správném mravním chování moudrého člověka byla pro stoiky nepochybně kynická filosofie. Nutno však podotknout, že i v tomto ohledu se stoicismus, a tím především Zénon, od tohoto kynického modelu v jistých věcech odklonil. Kynický mudrc svým chováním šokoval, ale důvod pro takovéto chování byl ryze pedagogický. Pokud se však ohlédneme ke kynismu, jsou některé kynické činy,

⁴⁵ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. s. 170.

⁴⁶ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 152 – 153.

⁴⁷ DL VII, 135 – 136.

⁴⁸ MACHOVEC, D. *Dějiny antické filosofie*. s. 170.

⁴⁹ DL VII, 87 – 92.

byť moudrého člověka, přesto pro stoiky nemorální. Pojídání lidského masa je u stoiků něčím, co rozhodně mravné není. Zénon se proto rozešel s kyniky, protože některé činy, které samy o sobě nejsou morální, mohou podporovat mravnost, jiné však mohou podporovat nemravnost.⁵⁰

3.2.2 Smrt a pojetí sebevraždy

Zénon si ze způsobu svého života a svého přesvědčení však pro svůj odchod ze světa vybral sebeusmrcení. Stoikové souhlasí se Sókratem, že když poskytne bůh znamení, je čas vzdát se života.⁵¹ Tato konkrétní část z *Faidóna* proto tvoří výchozí bod pro stoickou reflexi načasování a přípustnosti sebevraždy.⁵² Podobně tedy jako Sókratés, Zénon věřil osudovým znamením, které rozhodnutí pro takovýto čin vysvětlují. Diogénes Laertios se o jeho odchodu zmiňuje takto: „*Odchází ze školy, klopýtl a zlomil si prst. Udeřiv rukou o zem pronesl slova z Nioby: Jdu již, proč pak voláš mně? A ihned skonil, zadusiv se.*“⁵³ Zénon se pravděpodobně domníval, že byla narušena jeho duševní rovnováha.⁵⁴ Motiv Zénonovy sebevraždy byl řízen bohy sesláním znamení značící, že „jeho hodina udeřila“.⁵⁵ O vhodném okamžiku usmrcení člověka rozhoduje znamení, jakožto přímý zásah prozřetelnosti.⁵⁶ Z toho všeho vyplývá, že důvody pro sebevraždu lze hledat v mravní dokonalosti moudrého člověka, a zároveň ve znameních bohů, jakožto přímými zásahy prozřetelnosti. Člověk pošetilý může svůj důvod pro tento čin hájit na základě zásahů prozřetelnosti.⁵⁷ Sókratův vliv na Zénona dolehl i v tomto momentu, neboť se domníval, že seslání znamení od boha jsou rozumným důvodem k ukončení života.⁵⁸

⁵⁰ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 77.

⁵¹ WARREN, J. *The Journal Of Hellenic Studies*. s. 100.

⁵² Tamtéž. s. 100.

⁵³ DL VII, 28.

⁵⁴ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 252.

⁵⁵ Tamtéž. s. 253.

⁵⁶ Tamtéž. s. 253.

⁵⁷ Tamtéž. s. 253.

⁵⁸ Tamtéž. s. 253.

3.3 Kleanthés z Assu (331 – 232 př. n. l.)

Kleanthés spolu s Chrysippem bývají považováni za nejdůležitější z nástupců Zénonových žáků.⁵⁹ Zvláštností je Kleanthův původ, neboť pocházel z Assu v Malé Asii. S příchodem do Athén však neměl mnoho peněz, a proto si vydělával za denní mzdu jako čerpač vody ze studní, odkud mu pak bylo přezdíváno Freantlés (čerpač studní).⁶⁰ Byl oddaný svému učiteli Zénonovi a ve většině názorů se svým učitelem setrval. Středem Kleanthova zájmu, byla však pravděpodobně theologie a přírodní filosofie⁶¹, ovšem i po stránce etické je k čemu nahlížet.

Kleanthés po vzoru svého učitele prohlašoval, že cílem života je žít ve shodě s přírodou.⁶² Neuznával však, že lidská přirozenost je pro život v souladu s přírodou poplatná. Podle Kleantha žít ve shodě s přírodou se rozumí žít s čistě všeobecnou přírodou.⁶³ Blažeností pak rozumí rovnoměrný tok života, tzn. život blažený.⁶⁴

Raní stoici tvrdili, že není nějaká střední cesta mezi dobrem a zlem, tedy že člověk není např. méně spravedlivý nebo více spravedlivý.⁶⁵ Buď je nebo není, takové bylo určení, a jako takové podporovalo filosofii ctnostného života. Proto i Kleanthés s důrazem na ctnost nerozlišuje střed mezi ctností a neřestí.⁶⁶ Náklonnost a touha po ctnosti je vlastní člověku z jeho lidské přirozenosti, a proto jsou lidé špatní nedokonalí a dobří dokonalí.⁶⁷ Dalo by se usuzovat, že by Kleanthés souhlasil, že výchova člověka je velmi důležitá v pěstování ctnostného života. Byl totiž přesvědčen, že ctnosti se lze naučit.⁶⁸

⁵⁹ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 147.

⁶⁰ DL VII, 168.

⁶¹ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 147.

⁶² Stobaeus, *Ecl.* II 7,6a (SVF I, 552).

⁶³ DL VII, 89 (SVFI, 555).

⁶⁴ Stobaeus, *Ecl.* II 7,6a (SVF I, 554).

⁶⁵ DL VII, 126.

⁶⁶ Stobaeus, *Ecl.* II 65,7 (SVF I, 566).

⁶⁷ Stobaeus, *Ecl.* II 65,7 (SVF I, 566).

⁶⁸ DL VII, 91 (SVF I, 567).

Ve zlomcích je však ještě patrný Kleanthův důraz na záměr v dobrém konání. Jestliže si člověk pro vlastní dobro přispěje činem, jehož záměr je zlý, přestože přináší užitek je výsledný čin neslučitelný s činem ctnostným: „*Čin sám je iba uskutočnením a prejavom neresti, nie jej začiatkom.*“⁶⁹ Kleanthés tím chce říci, že vůle pro konání dobrých činů není universálním prvkem. Důraz je kladen na úmysl neboli záměr jednajícího: „*Totíž nejde len o to, aby si mi preukázal nějakú službu, za ktorú by som ti bol zaviazaný, ale aj o to, aby táto služba vyplynula z pevného úmyslu.*“⁷⁰

Ctnosti a moudrosti má člověk nabývat, dokud je zdravý a dokud jsou jeho smysly v úplném pořádku. Kleanthův výrok toto potvrzuje: „*Aj sám by som odišiel, keď však vidím, že som celkom zdravý a môžem písať a čítať, ostávam.*“⁷¹ Ačkoli se názor na trýzeň v životě ve stoicismu měnil, bolest a utrpení nejsou pro Kleantha obhajobou ani důvodem pro ukončení života.⁷² Pracovitost a zásadovost umocňovaly Kleanthovu houževnatost právě i v momentech, kdy sám zakoušel bolesti tělesné. Pasáž z Diogena Laertia dokládá, že utvořený vřed v Kleanthově dásni, byl důvodem zdržení se potravy na dva dny a i přesto, že lékaři pak Kleanthovi dovolili vrátit se k původnímu způsobu života, Kleanthés odmítl, tvrzením, že jeho cesta nabyla svého významu, a ve zdržení potravy vytrval až do své smrti.⁷³ Dožil se stejného věku, jako jeho učitel Zénon.

3.4 Chrysippos ze Soloi (280 – 207 př. n. l.)

Za dob Chrysippových došlo ve stoické filosofii k progresivnímu vývoji Zénonova základního učení. Vývoj v jisté míře způsobil odklon od původní filosofie a nabízel tak zcela novou cestu, jindy rozvíjel a hájil klasické učení. Chrysippos stál v čele Stoy asi od roku 232 až do své smrti v roce 207 př. n. l. a proslulost své učitelské éry si získal především jako výtečný dialektik.⁷⁴ Byl žákem Kleanthovým a poslouchal jeho učení. Chrysippova nadanost, sečtěllost a bystrost ve filosofii, v níž byl odchován, mu však dovolovaly odklonit se od Kleanthova učení. Byl přesvědčen, že je třeba se obeznámit s jeho učením, pro důkazy že si ale však najde cestu sám.⁷⁵ Často se tvrdí, že pokud by stoicismus nevznikl jeho zakladatelem Zénonem, určitě by vznikl zásluhou

⁶⁹ Seneca, *De ben.*, V 14,1 (SVF I, 580).

⁷⁰ Seneca, *De ben.*, VI 10,2 (SVF I, 579).

⁷¹ DL VII, 171 (SVF I, 601).

⁷² Cicero, *Tusc. disp.*, II 25,60 (SVF I, 607).

⁷³ DL VII, 176.

⁷⁴ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 147.

⁷⁵ DL VII, 179.

Chrysippa.⁷⁶ „Vždyť nebyť Chrysippa by Stoy nebylo.“⁷⁷ Chrysippos se však nikdy nepovažoval za skutečného zakladatele stoicismu.⁷⁸ Zcela jistě je však třeba vyzdvihnout jeho písemnou činnost, neboť svou pracovitostí předčil mnoho jiných filosofů s počtem více než 705 spisů.⁷⁹ Dále důležitost jeho osoby je třeba vidět v logice, a především pak v etické části stoické filosofie, neboť to byl Chrysippos, kdo zformuloval systém a hlavní teze tohoto převážně etického učení.⁸⁰ Proto můžeme od této doby mluvit o stoicismu jako o učené a vysoce odborné filosofii.⁸¹

Cíl života je podle Chrysippa založen na životě ve ctnosti, ke kterému směřuje každý rozumný člověk. Povaha rozumu tvoří v Chrysippově etice významnou roli. Rozum je vlastní mužům ctnostným neboli moudrým.⁸² Takoví mužové nepodléhají slabostem, jsou prosti pýchy a snaží se být lepšími, než jsou a jejich rozum: „...*je nikdy neopustí...*“⁸³ Pohnutky moudrého člověka jsou vždy čisté a jedná vždy správně ze správných důvodů.⁸⁴ „*Neboť ctnostný muž si i získal ctnosti i je schopen konat, co je třeba. Neboť co je třeba konat, pro to se musí rozhodnout, to podstoupit v tom vytrvat a správně přidělovat, takže koná-li jedno po rozumné volbě, druhé s odhodlaností a jiné s nestranností, je rozumný, statečný, spravedlivý a zdrženlivý.*“⁸⁵ Dosažení blaženosti, jež je příčinou a počátkem⁸⁶ ctnostného života, je pro moudrého člověka život v souladu s přirozeností. Je životem, ve kterém bude podstupovat veškerá protivenství a bude jednat vždy správně, protože moudrý člověk ví, co je správné: „*Moudrý člověk bude podle Chrysippa žít takový život, v němž bude zakoušet přirozené události; bude žít v souladu s přirozeností v takové míře, jak jen to bude možné v konkrétních životních okolnostech, a v mravní oblasti dokáže rozpoznat, jaké jednání je mravné, bude mít v úmyslu tak jednat, bude tak chtít jednat a bude tak jednat skutečně.*“⁸⁷ Představené označení „moudrý člověk“ má svůj význam právě pro hájení důvodů ke spáchání sebevraždy.

⁷⁶ MACHOVEC, Dušan. *Dějiny antické filosofie*. 1993. s. 169.

⁷⁷ DL VII, 183.

⁷⁸ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 147.

⁷⁹ DL VII, 180.

⁸⁰ MACHOVEC, Dušan. *Dějiny antické filosofie*. 1993. s. 169.

⁸¹ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 146.

⁸² DL VII, 117 – 126.

⁸³ DL VII, 118.

⁸⁴ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 229.

⁸⁵ DL VII, 125 – 126.

⁸⁶ Aristotelés. *EN*. s. 22.

⁸⁷ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 230.

3.4.1 Pojetí duše

Pojetí duše ve stoicismu je od Platónova pojetí viditelně odlišné, neboť „... všetci stoici vyhlasují dušu za tělesnú.“⁸⁸ Chrysippos sice připouští, že smrt je odloučením duše od těla, avšak prohlašuje, že duše je tělesná. „*Nijaká netelesná věc sa neoddeľuje od telesnej ani sa nedotýka tělesného, no duša sa aj dotýka tela, aj sa od neho odľučuje; teda duša je telesná.*“⁸⁹ Podle Chrysippa je neslučitelné, aby netělesná věc se mohla odlučovat od tělesné. V okamžiku, kdy duše opouští tělo, nastává smrt, a jelikož je tělo tělesné, pak i duše musí být tělesná.⁹⁰

Duši stoikové pokládají za živočišný dech *pneuma*.⁹¹ Zároveň také prohlašují, že má určité tělesné pohyby: „*Duša sa pohybuje sama od seba, ... podľa stoických filozofov.*“⁹² Smrt však není doslovnou konečnou fází pohybu duše. Duše u stoiků po smrti přetrvává, ale na rozdíl od Sókrata neputuje do přiřazených míst v universu. Vytyčený čas před jejím zničením je určen cyklem vzniku a zániku světa.⁹³ Tento uspořádaný cyklus je jeho očištěním.⁹⁴ Chrysippos se však, na rozdíl od Kleantha, domníval, že přetrvávají pouze duše moudrých mužů.⁹⁵ „...*, Lúdske duše sice pretrvávajú a po smrti sa nerozkladajú v nič, ale duše tých ktorí boli spravodliví, odchádzajú čisté, nepostihnutelné trestom a blažené do nebeského sídla, odkiaľ vzišli alebo sú unášané na akési šťastné polia, kde zažívajú podivuhodné rozkoše...*“⁹⁶ Iracionální duše obyčejných lidí podle Chrysippa nejsou schopny přetrvat dlouho po smrti.⁹⁷ Smrt je Chrysippem připodobňována ke snu, při kterém smysly nemají vliv na mravní osobnost člověka.⁹⁸ Duše po smrti se na rozdíl od Platóna nestává společníkem mravnější společnosti či bohů. Duše moudrého člověka zůstává z podstaty jeho života vedeného ctností nezměněna. Dosahuje jí přislíbené blaženosti z ctnostného života.

⁸⁸ Nemesius, *De nat. hom.*, cp. 2 p. 38 (SVF II, 773).

⁸⁹ Nemesius, *De nat. hom.*, cp. 2 p. 46 (SVF II, 790).

⁹⁰ Tertullianus, *De An.*, cp. 5 (SVF II, 791).

⁹¹ Chalcidius, *Comm. Plat. Tim.*, cp. 221 (SVF II, 796).

⁹² Philo, *Quaestiones et solutiones in Exodum*, II 120 (SVF II, 803).

⁹³ Aetius, II 4,7 (SVF II, 585).

⁹⁴ Hippolytus, *Phil.*, 21 (SVF II, 598).

⁹⁵ DL VII, 157 (SVF II, 811).

⁹⁶ Lactantius, *Div. instit.*, VII 20 (SVF II, 813).

⁹⁷ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 103.

⁹⁸ Tamtéž. s. 103.

3.4.2 Osud je sledem událostí

Bylo zmíněno, že rozum je řídicí složkou přírody, je Diem a osudem. „*Nie je mysliteľné, aby sa nenaplnil Diov rozum, to jest osud.*“⁹⁹ Chrysippos se problémem osudu věnoval, aby vyloučil tezi, že je osud nutností. Zároveň tím dospěl i ke koncepci, která se zabývala důvody pro spáchání sebevraždy.

Chrysippos musel čelit dřívější kritice, že osud je nutností. Aristotelovo tvrzení, že: „*jestliže výroky o budoucnosti, jsou buď pravdivé nebo nepravdivé, pak je vše ‚nutné‘, tj. předem určené*“ bylo hlavním argumentem. Jinými slovy tak bylo naznačeno, že „*nemá smysl o čemkoli rozvažovat nebo se tím znepokojovat, protože co se stane, stane se nutně.*“ Rist se o tomto Aristotelově tvrzení zmiňuje jako o „*Líném úsudku*“, který však byl vyvrácen právě Chrysippem. Hodnoty pro výroky „pravdivý“ nebo „nepravdivý“ se u Aristotela řídí nabytím skutečného stavu věcí. O budoucích událostech tak nelze mluvit jako o pravdivých nebo nepravdivých, protože se ještě neodehrály. Pokud nemůžeme prokazatelně určit pravdivost budoucích událostí, znamená to, že to co se skutečně stane v určité konkrétní situaci, se může nestát. Skutečný stav o budoucích událostech nemůže být určen a „*z toho také plyne, že nic nemůže být označeno za nutné, dokud se to skutečně nestalo.*“¹⁰⁰

Chrysippos se ztotožnil s Aristotelovou teorií možného. Chrysippův názor zněl, že věci, které se nestanou, jsou přesto stále možné.¹⁰¹ „*Ani tie věci, ktoré sa dejú z osudu, i hoci sa dejú nevzratným spôsobom, nestávajú sa z nevyhnutnosti, pretože sa môže stať aj ich opak.*“¹⁰² Diogenés Lartios dokládá Chrysippovu teorii možného příkladem: „*Dále jsou některé soudy možné, jiné nemožné; některé nutné, jiné nikoli nutné. Možné je to, co připouští pravdivost, neodporují-li vnější okolnosti, např.: ‚Dioklés žije‘. Nemožné je to, co pravdivost nepřipouští, např.: ‚Země létá‘. Nutné je, co je pravdivé a nepřipouští nepravdivost, nebo ji sice připouští, ale vnější okolnosti nepravdivost brání, např.: ‚Ctnost je užitečná‘. Ne nutné je, co je pravdivé, ale co může být i nepravdivé, nebrání tomu vnější okolnosti, např. ‚Dión se prochází‘. Rozumný je soud, který má sice více možností k tomu, aby byl pravdivý, např. ‚Zítřka budu žít‘.*“¹⁰³ ○

⁹⁹ Proclus, *In Hesiodi Opera et dies*, v. 105 (SVF II, 929).

¹⁰⁰ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 123 – 124.

¹⁰¹ Tamtéž. s. 129.

¹⁰² Aphrodiseiensis, A. *De Fato*, cp. 10 p. 177,2 (SVF II, 960).

¹⁰³ DL VII, 75 (SVF II, 201).

událostech minulých, které byly pravdivé, Chrysippos mluvil jako o nutných.¹⁰⁴ Nemohou se změnit z pravdivých na nepravdivé. Podle Rista Chrysippos tvrdil, že: „*pro to, co se opravdu stalo, již nemůže přestat platit, že se to stalo.*“¹⁰⁵ Dodejme, že zároveň platí, „*že to co sa nevyhnutne stalo, sa ničím nelíši od osudu a že osud je večný, súvislý a usporiadaný pohyb.*“¹⁰⁶

Chrysippos také určil podmínky pro srozumitelnost pronášených výroků. „*Chrysippos tvrdil, že výroky lze rozdělit do dvou tříd, na výroky prosté a výroky složité.*“¹⁰⁷ O výrociích prostých a o jejich pravdivosti může být diskutováno, a jako takové jsou srozumitelné. Námitka kritiků stoicismu zněla, že událost předpovězena ve věštbě, by bez ohledu na okolnosti stejně proběhla.¹⁰⁸ Věštba „*Laios bude mít syna Oidipa, ať už bude mít styk se ženou, či nikoli*“ je složitý výrok, který Chrysippos považuje za nesrozumitelný, protože je nemyslitelné, aby muž měl dítě bez styku se ženou.¹⁰⁹ Podmínky nutnosti pro splnění takové věštby, byly implicitní ve věštbě samotné.¹¹⁰ Jinými slovy: „*věštba ‚Oidipus bude narozen z Laia‘ byla ekvivalentní s ‚Oidipus bude narozen ženou Laia‘.*“¹¹¹ Proto tedy „*mají-li být složité výroky srozumitelné, různé části výroku musejí popisovat slučitelné situace.*“¹¹²

Stoupenci kritiky stoického osudu však začali využívat líný úsudek i k otázkám mravním. Rist se domnívá, že příklad Líného úsudku by mohl vypadat takto: „*jestliže jsi nemocen, nemá smysl přivolávat lékaře, neboť ať už zavoláš, či nikoli, uzdravíš se, je-li to tvůj osud, a zemřeš, je-li tvým osudem zemřít.*“¹¹³ Chrysippos dle Cicera argumentoval, že: „*je-li člověk předurčen k uzdravení díky pomocí lékaře, je jeho osudem přivolat lékaře a přivolání lékaře je uváženým jednáním.*“¹¹⁴ Osud je tímto vyjádřen tak, že pokud pacient přežije, pak přežije, a pokud povolá lékaře, povolá lékaře.¹¹⁵ Protože „*uzdravit se*“ je stejně osudové jako si zavolat lékaře.¹¹⁶ „*... Osud je*

¹⁰⁴ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 130.

¹⁰⁵ Tamtéž. s. 130.

¹⁰⁶ Theodoretus, VI 14 (SVF II, 916).

¹⁰⁷ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 130.

¹⁰⁸ REESOR, M., E. *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*. s. 294.

¹⁰⁹ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 130.

¹¹⁰ REESOR, M., E. *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*. s. 294.

¹¹¹ (vlastní překlad z originálu) „...*the oracle, ‚Oedipus will be born of Laius,‘ is equivalent to ‚Oedipus will be born of the wife of Laius.‘*“ REESOR, M., E. *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*. s. 294.

¹¹² RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 130 – 131.

¹¹³ Tamtéž. s. 131.

¹¹⁴ Cicero. *De Fato*, 31. převzato z Tamtéž. s. 131.

¹¹⁵ Tamtéž. s. 131.

akási večná a nezmeniteľná reťaz príčin, ktorá sa sama od seba neprestajne rúti spleťtým radom následností, z ktorých je spojená'.¹¹⁷

Když přihlédneme zpět k Zénonovi, bylo znamení bohů naplnění skutečného stavu události, které dle Zénona obhajovalo důvod pro spáchání sebevraždy.¹¹⁸ Chrysippos vyvrátil teorii nutnosti a vytvořil tak jinou teorii, kdy události, které opravdu nastanou, se mohou nazývat osudem, tedy sledem událostí přirozeného řádu přírody.

Tezí, že „Rozum světa ví, co je osudem předurčeno...“ Chrysippos odůvodňoval, že vše osudové je dílem prozřetelnosti.¹¹⁹ Prozřetelnost je předvídání správné.¹²⁰ „...vyhlasuje (Chrysippos), že osud je světový rozum, alebo rozum vecí riadených vo svete prozreteľnosťou, alebo rozum, podľa ktorého sa stalo, čo sa stalo, stáva sa, čo sa stáva, a stane sa, čo sa stane.“¹²¹ Osud je podle Chrysippa souvislý a uspořádaný pohyb.¹²²

3.4.3 Problém kauzality

Teorii možného lze lépe pochopit v knize *Phoenix* od Margaret E. Reesor. V kapitole *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy* považuje M. Reesor pasáž z Ciceronova spisu *De Fato* za důležitou pro výklad Chrysippovy teorie. „Ty (Chrysippe) říkáš, to co se nestane, že se může stát, takže tento drahokam může být zničen, i když se tak nikdy nestane, a stejně tak by nebylo nutné pro Kypselu vládnout v Korintu, ačkoli to bylo prorokováno věštbou Apolla tisíce let předtím.“¹²³ M. Reesor podává takovéto vysvětlení: „‘Tento drahokam je rozbitý‘ a ‚Kypselos nebude vládnout v Korintu‘ byly možnými událostmi. Predikát ‚je rozbitý‘ a ‚nebude vládnout‘ vycházejí z hlavních příčin ‚rozbitný‘ a ‚souhlasu‘, neboť ‚rozbitný‘ je příčinou ‚je rozbitý‘ a ‚souhlas‘ je příčinou ‚nebude vládnout‘.“¹²⁴ Protože události nemusejí být uskutečněny, není zde

¹¹⁶ Cicero, *De Fato*, 12,28 – 13,30 (SVF II, 956).

¹¹⁷ Gellius. *Noctes Att.*, VII 2 (SVF II, 1000).

¹¹⁸ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 253.

¹¹⁹ Tamtéž. s. 137.

¹²⁰ Tamtéž. s. 137.

¹²¹ Stobaeus. *Ecl.*, I 79,1 (SVF II, 913).

¹²² Theodoretus, VI 14 (SVF II, 916).

¹²³ Cicero, *De Fato*, 13=2.954. převzato z REESOR, M. E. *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*. s. 289.

¹²⁴ (vlastní překlad z originálu) „‘This gem is broken‘ and ‚Cypselus will not reign in Corinth‘ were possible events. The predicates ‚is broken‘ and ‚will not reign‘ follow from the principal causes ‚breakable‘ and

zahrnuta příčina přímá. Možnost k proběhnutí událostí je třeba hledat v příčinách hlavních.¹²⁵ Hlavní příčina a příčina přímá se tak rozlišuje v tom, že příčina přímá je tím, čím člověk zavdává příčinu k vlastnosti, kterou má příčina hlavní.

K pochopení rozdělení příčin uvádí Chrysippos příklad s kutálejícím válcem. „*Chrysippos označuje ‚valivost‘ válce za hlavní příčinu pohybu válce, pokud se skutečně pohybuje. Člověk, který do válce strká, pak podle něj zavdává ‚přímou‘ příčinu.*¹²⁶ Valivý pohyb válce je tedy třeba vidět podle Chrysippa ve dvou příčinách. Za prvé, válec se na rovné ploše bez vnějšího působení valit nebude, dokud do něj něco jiného nestrčí.¹²⁷ Za druhé se válec nebude valit ani tehdy, pokud nemá jistý tvar k valení.¹²⁸ Valivý pohyb válce je tedy důsledkem vnějšího působení a zároveň jeho vnitřní přirozenosti.¹²⁹ Chrysippos tak tedy první příčinu označil jako „pomocnou a nejbližší“, druhou (schopnost válce valit se) jako „hlavní a dokonalou příčinu“.¹³⁰ „*Preto keď hovoríme, že všetko sa stáva podľa osudu, precedenčných príčin, nechceme, aby sa to chápalo z dokonalých a principiálnych príčin, ale z príčin pomocných a blízkých* ... *Ak sa všetko stáva podľa osudu, z toho sice vyplýva, že všetko sa stáva z precedenčných príčin, no nie z principiálnych a dokonalých, ale z pomocných a blízkých*“.¹³¹

Chrysippos byl přesvědčen, že každý předmět má svou vnitřní strukturu, která tvoří kauzální složku všeho, co lze o ní vypovídat. „*Chrysippos vraví, že príčinou je to, skrze čo. Príčina je niečo, čo je a je to telesné.*“¹³² Aby se něco mohlo uvést do činnosti, je nutné, aby dostalo zvnějšku nějaký podnět. Způsob, kterým na tento podnět přírodní předmět reaguje, je pak určen jeho vnitřní strukturou.¹³³

,assent‘, since ‚breakable‘ is the cause of ‚is broken‘ and ‚assent‘ is the cause of ‚will reign‘.“ REESOR, M. E. *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*. s. 289.

¹²⁵ REESOR, M. E. *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*. s. 289.

¹²⁶ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 132.

¹²⁷ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 206.

¹²⁸ Tamtéž. s. 206.

¹²⁹ Tamtéž. s. 206.

¹³⁰ Tamtéž. s. 206.

¹³¹ Cicero, *De fato*, XVII 39 – 43 (SVF II, 974).

¹³² Stobaeus, *Ecl*, I p. 138,23 (SVF II, 336).

¹³³ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 206.

3.4.4 Autonomie lidského jednání a charakter člověka

Chrysippův příklad kutálejícího válce byl výchozím obranným argumentem, proti kritice, že stoický determinismus odstraňuje veškerou svobodu lidského jednání. Problém stoického determinismu se týká toho, do jaké míry zasahuje v této kauzalitě autonomie lidského jednání. Chrysippos se tento problém snažil vysvětlit tak, že v případě každého jednání je nutné rozlišovat mezi vnějším podnětem a odezvou mysli. Podle Chrysippa jsou vnější příčiny původci „představ“, které mysli utváří možné způsoby jednání. Na člověku pak je, jak na představu odpoví. Vnější příčiny jsou sice projevem působení osudu, nicméně je v naší moci na ně reagovat. Cicero dokládá: „*Ačkoli k úkonu nemůže dojít jinak, než tak, že je vyvolán představou, přece ... má souhlas v představě bližší, a nikoli hlavní příčinu ... Tak ... jako někdo, kdo postrkuje válec kupředu, uděluje válci, počátek pohybu, leč nikoli schopnost valit se, tak představa, která se objevila, vtiskne a jakoby pečeti vyznačí v mysli svou podobu, avšak souhlas bude v naší moci ... a jakmile jednou dostane podnět z vnějšku, bude se dále pohybovat svou vlastní silou a ze své přirozenosti.*“¹³⁴ Souhlas, jímž reagujeme na podněty mysli, je ve stoické filosofii racionální výkon vedoucí části naší duše, kterým hodnotíme význam nějakého výroku jako pravdivý.¹³⁵ „*Vedúca časť duše je jej hlavnou časťou; v nej vznikajú predstavy... a v nej má pôvod aj rozum; jej sídlo je v srdci.*“¹³⁶ V okamžiku, kdy člověk uděluje souhlas něčemu, nemá svobodu jednat jinak. Rist doplňuje: „*Hlavní příčiny jsou spjaty se zvláštními vlastnostmi, které dělají jakýkoli předmět jakožto předmět tím, čím je, a ne něčím jiným.*“¹³⁷ Proto u válce je jeho schopnost valit se vlastní válci a ničemu jinému. U člověka určuje odezvu na vnější podněty jeho vlastní přirozenost. Přirozenost se vztahuje jak k faktorům, které jsou společné všem lidem, tak i k charakteru jednotlivce. „*Všichni lidé odpovídají na podněty tím, že udělují souhlas nebo se zdržují souhlasu, ale souhlas, který každý jednotlivý člověk uděluje či neuděluje, závisí na tom, jaký je to člověk.*“¹³⁸

Pro stoiky tedy svoboda jednání neznamena jednat jinak, nýbrž jednat uváženě. Charakter jednotlivce je hybatelem k udělování souhlasu na podněty představ mysli. Je určujícím elementem podléhající kauzálnímu zákonu. Pro stoiky je charakter výsledkem dědičnosti a prostředí. „*Jakmile se člověk narodí, dostává se do styku s okolním*

¹³⁴ Cicero, *De fato*, XVII 42 – 43 (SVF II, 974). Převzato z LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 207.

¹³⁵ KALAŠ, A. *Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii*. s. 163.

¹³⁶ DL VII, 159 (SVF II, 837).

¹³⁷ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 132.

¹³⁸ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 205 – 207.

prostředím, a charakter, jež získává, se utváří na základě interakce mezi jeho vrozenými schopnostmi a vnějšími událostmi.“ Strukturu každého člověka určuje jeho vlastní logos, což znamená, že určuje sám sebe.¹³⁹

3.4.5 Způsob smrti je v naší moci

Moudrost člověka však není osudově předurčena. Lidská povaha je utvářena výchovou, z čehož plyne, že člověk je odpovědný za své jednání.¹⁴⁰ Dle Rista se Chrysippos s tímto názorem ztotožňoval a tvrdil, že výchova dětí je důležitá, a že může dětem umožnit získání moudrosti. „Lidská povaha v sobě nese přirozené sklony, které je nutno rozvíjet, a jsou-li rozvíjeny správně, objeví se moudrý člověk.“¹⁴¹ Výchovou se tedy člověku utváří lidská povaha a člověk se pak stává odpovědným za své činy. Od této chvíle jsou reakce na možné situace v jeho moci.¹⁴² Člověk tedy může zasáhnout do událostí osudu činy, které vyplývají z jeho vlastní povahy.¹⁴³ Osud se proto v tento moment nestává pro člověka nutným. Přestože je osud označován za sled událostí, je v moci člověka zasahovat do událostí osudu svým vlastním přičiněním. Do řetězce událostí zasahují příčiny, které jsou v naší moci. „A stoici... vravia totiž, že aj nevyhnutnosť je nezdolatelnou a násilnou príčinou, ale súčasne po kládajú osud za spleť príčin, v ktorej je aj príčina, ktorá je v našej moci, takže jedny věci riadi osud, druhé nie.“¹⁴⁴

Chrysippova teorie osudu je sice založena na deterministické koncepci, ale ve stoickém myšlení není nutností. Chrysippos připouští, že všechno se děje dle osudu, ale i přesto se domníval, že něco je i v naší moci.¹⁴⁵ Člověk v pojetí stoicismu mohl pochopit chod věcí, které se dějí v přírodě. Jakmile člověk správně pochopil, které možné příčiny v jeho konání se podílejí na dobru, konal jich v co nejvyšší možné míře.¹⁴⁶ Postoj stoického člověka je aktivní a jeho povinnost konat je vždy v souladu se zákonitostmi vesmíru.¹⁴⁷ Smrt je však nevyhnutelná a fakt, že všichni lidé zemřou, je

¹³⁹ LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie*. 2003. s. 207 – 208.

¹⁴⁰ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 138.

¹⁴¹ Tamtéž. s. 139.

¹⁴² Tamtéž. s. 139.

¹⁴³ Tamtéž. s. 139.

¹⁴⁴ Aetius, I, 27,3 (SVF II, 976).

¹⁴⁵ Gellius, *Noctes Att*, VII 2,15 (SVF II, 977).

¹⁴⁶ GAHÉR, F. *Stoici o ľudskej prirodzenosti*. s. 6.

¹⁴⁷ Tamtéž. s. 6.

předepsán osudem.¹⁴⁸ Její způsob je však přesto v naší moci. „*Skutečnost, že smrt je pro člověka nevyhnutelná a že je ... neustálým zdrojem neštěstí a neklidu, je možná nějak spjata se způsobem, jímž stoikové dospívají k názoru, že vzít si život je za určitých okolností dokonale rozumným činem.*¹⁴⁹ V momentě, kdy se pro člověka stanou ostatní příčiny v životě takovým omezením, které člověku zabraňují v konání činů v souladu se zákonitostmi vesmíru, má právo se rozhodnout dále v této situaci netrpět a svobodně skončit svůj život.¹⁵⁰ Důvody pro sebevraždu se podle Chrysippa týkají správného jednání, správného a rozumného uvážení, které jsou vlastní moudrému člověku: „*Od samých počátků stoicismu byla sebevražda považována za skutek, který je moudrému člověku dovolen, ...*“¹⁵¹

3.4.6 Právo na sebevraždu

Stoikové považují sebevraždu za jednu z možností v naší moci. Důraz je kladený, podobně jako u Kleantha, na záměr činu, který musí být rozumný: „*Samotný čin, ... je bezvýznamný; na čem záleží je záměr.*“ Podle všeho má tak právo k takovému činu pouze moudrý člověk: „*... rozhodne-li se k takovému činu kdokoli jiný, nemůže si být jist tím, že jeho čin je přirozený, natožpak mravný.*“ Ve stoickém pojetí, je „kdokoli jiný“ označován za pošetilce. Činy pošetilého člověka jsou podle stoiků nepochybně mravně špatné. Chrysippos se však věnoval otázce, zda je pošetilý člověk schopný ospravedlnit své činy, potažmo sebevraždu. Povaha pošetilého člověka je špatná a podle Chrysippa není spjata s nutností zemřít, jak tomu je v kynismu.¹⁵²

Zde se setkává rozpor mezi stoickým a kynickým pojetím pro spáchání sebevraždy. Kynismus prohlašoval zcela jednoznačně: „*bud' rozum, nebo provaz.*“¹⁵³ Chrysippos dle interpretace Rista říká: „*že pro pošetilce je prospěšné žít spíše než zemřít, i když se nikdy nestane moudrým.*“¹⁵⁴ Chrysippos dodává: „*Totíž ľudia majú také dobrá, že zlám niekedy dávajú prednosť pred indiferentnými vecami.*“¹⁵⁵ Chrysippos také nesouhlasil s Platónem, který prohlašoval, že pro toho, kdo se nenaučil

¹⁴⁸ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 137.

¹⁴⁹ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 140.

¹⁵⁰ GAHÉR, F. *Stoici o ľudskej prirodzenosti*. s. 7.

¹⁵¹ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 137 – 140.

¹⁵² Tamtéž. s. 248 – 250.

¹⁵³ DL VI, 24.

¹⁵⁴ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 250.

¹⁵⁵ Plutarchus, *De Stoic. repugn*, cp. 18 p. 1042a (SVF III, 760).

žit ani neumí žít, je lépe nežít.¹⁵⁶ Námitka, kterou pronesl proti Platónovi, ve velké míře kritizuje i kynické pojetí: „*Táto reč je jednak v rozpore sama so sebou, jednak vôbec nie je povzbudzujúca. Po prvé preto, lebo nám ukazuje, že pre nás je najlepšie nežiť, a uznáva za vhodné nejakým spôsobom zomrieť, nabáda nás skôr k niečomu inému ako k filozofovaniu. Lebo kto nežije, nemôže filozofovať, ani sa nestane múdry ten, kto dlhý čas nežil v nešťastí a nezískal skúsenosti. ... aj zlým sa patrí zotrvať pri životě... holá ctnosť nič nerobí pre to, aby sme žili, a tak ani nerest' nie je dôvodom na to, aby sme museli odísť.*“¹⁵⁷ Kontrast kynismu a stoicismu se tak u Chrysippa odkrývá v pojetí člověka z jeho rozumového hlediska, možného hájit své činy. Pošetilec nemá právo, na rozdíl od mudrce, páchat sebevraždu, protože neví, zda koná správně a už vůbec zda koná mravně. Chrysippos se však podle Plútarchových líčení zřejmě i přesto ztotožňoval s názorem svého učitele Zénona, že o vhodném okamžiku odchodu může pošetilce – včetně nás – poučit zásah prozřetelnosti.¹⁵⁸

Stoikové tvrdí, že ctnost je štěstím, a neboť je moudrý člověk ctnostným, je šťastný srovnatelně jako bohové. Bohové však netrpí bolestmi ani nemocemi a jeví se šťastnější. Moudrý člověk si však může vzít život, aby unikl těmto nesnázím. „*Moudrý člověk není roven bohům díky tomu, že by rozhodoval o svém vlastním životě a smrti; je jim roven díky svému mravnímu zaměření.*“ Nutno podotknout, že Chrysippos má na mysli takovou nemoc, která ohrožuje mudrcovu ctnost. „*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 nevyлéčiteľnou chorobu.*“¹⁵⁹ Uvážené rozhodnutí a mravní dokonalost moudrého člověka pro takovýto čin, je jeho východiskem a užitečným právem, ke kterému se rozhodne, bude-li to nutné.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Plutarchus, *De Stoic. repugn*, cp. 14 p. 1039d (SVF III, 761).

¹⁵⁷ Plutarchus, *De Stoic. repugn*, cp. 14 p. 1039d (SVF III, 761).

¹⁵⁸ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 253.

¹⁵⁹ DL VII, 130 (SVF III, 757).

¹⁶⁰ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. 1998. s. 251.

3.5 Shrnutí k rané Stoe

Kynismus zcela nepochybně ovlivnil utváření rané stoické nauky. Kynismus je pro stoiky nejkratší cestou pro dosažení ctnosti.¹⁶¹ Kynismus rovněž postavil základ pro vytvoření rozumové nauky moudrého člověka, ačkoli se Zénon v jistých ohledech od kynického modelu moudrého člověka odklonil. V Chrysippově pojetí sebevraždy je však nejčitelnější rozpor s kynismem v podstatě člověka. Zatímco kynismus navrhuje buď racionalitu nebo smrt, ve stoicismu Chrysippos ponechává pošetilece naživu, ačkoli se nikdy nemůže stát moudrým. Výchova je způsob, jak utvořit správně mravný charakter člověka. Bylo naznačeno, že výchovou se utváří lidská povaha, díky které člověk zodpovídá za své činy. Jak se člověk orientuje, a jak na co reaguje, je výsledkem udělování souhlasu, vycházejícího z rozumného uvážení okolností v dané situaci. Reakce na tyto okolnosti (podněty), vychází z podstaty charakteru člověka. Pochopením přirozeného řádu, jsou pak naše motivy jednání na tyto podněty v naprosté osudové přirozenosti.

Zénonova obhajoba pro sebevraždu vychází ze Sókratova přesvědčení o božích znameních prozřetelnosti. Stoicismus se však od Sókratovy koncepce přece jen v něčem liší. Stoikové nezastávají názor, že existují nehmotné duše, které po smrti tvoří s bohy nějaká společenství, či společenství s nějakými jinými podobnými nehmotnými formami. Duše stoických mudrců sice přežívají smrt, ale jejich duše následně vzplanou ve světovém požáru. Odloučení duše u Sókrata není důvodem pro spáchání sebevraždy u stoiků. Uvážené rozhodnutí pro spáchání sebevraždy není u stoiků příslibem lepšího stavu po smrti.¹⁶²

Sebevražda je vhodná, pokud je to v souladu s běžným stoickým jednáním, a tedy dle Warrena pouze: „...*jestliže může být dáno rozumné ospravedlnění, které je v souladu se správným zhodnocením všech rozmanitých možností.*“¹⁶³ Mudrc a pošetilec mohou spáchat sebevraždu, pokud shledají, že je to vhodné. Ovšem mudrc, protože vždy jedná správně, bude i vždy ve vhodný okamžik páchat sebevraždu, pošetilec se však může mýlit.¹⁶⁴

¹⁶¹ DL VII, 121.

¹⁶² WARREN, J. *Socratic Suicide*. s. 100.

¹⁶³ (vlastní překlad z originálu) „...*if it can be given a rational justification which accords with the proper evaluation of the various choices available.*“ Tamtéž. s. 100.

¹⁶⁴ Tamtéž. s. 100.

4 ZÁVĚR

Cílem mé bakalářské práce bylo podat Chrysippův obraz pojetí smrti a sebevraždy na pozadí etické nauky raných stoiků. Mojí snahou v této práci bylo sledovat hlavní etické myšlenky, pojící se k tomuto tématu. Úvodní kapitola se věnovala hlavním vlivům pro vývoj raného stoického myšlení, kterými byly kynismus a Platón. Na základě těchto vlivů pak bylo určeno, v čem se etická koncepce rané stoy lišila či shodovala. Kapitola věnovaná Chrysippovi měla za cíl předestřít hlavní body jeho etické nauky, pro vysvětlení a hájení důvodů ke spáchání sebevraždy.

Pro ranou stoickou etiku je kynismus výchozí bod, z něhož lze sledovat postavení k žití a vůbec k životu. Kynická filosofie je svou netradiční etikou způsobem, jak se může ve společnosti projevit soběstačnost člověka. Jednání kynického moudrého člověka může být arogantní a opovrhující vůči lidem, neboť pro tohoto člověka jsou tito lidé hloupí a nevědí, co je pro člověka k životu mravně správné. Pro člověka moudrého nemají tito lidé význam, neboť je ke svému životu nepotřebuje. Proto je kynismus v otázkách smrti a sebevraždy (pokud se na ně dostane) radikální. Moudrý člověk si vystačí sám pro sebe, vše si ve svém životě rozvážně určuje. Moudrý člověk je v kynismu rozumně dokonalým a mravně správným. Proto při pomyšlení, že by tyto vlastnosti neměl nebo je nějakým způsobem ztratil, by se raději zabil, než by žil jako ti lidé, kterými opovrhuje.

Platónova filosofie obsažena v dialogu *Faidón*, je kosmologickou a především pak eschatologickou studií, v níž lze sledovat určité distinkce v nauce rané stoy. Ačkoli dialog nabízí v Sókratově obhajobě nepochybně široké spektrum etických momentů pro ranou stou, v knize Filipa Karfíka má Sókratova obhajoba největší (dle mého názoru) význam pro vysvětlení struktury světa a koloběhu bytí ve světě. V představeném Sókratově universu se shromažďují veškeré duše zemřelých lidí. Osídlení míst dušemi v universu se určuje soudem na neznámém místě, a na základě toho je i určena společnost, ve které se duše budou zdržovat. Ze zlomku, na který Chrysippos reagoval proti Platónovi, – pro lidi, kteří se nenaučili nebo nevědí žít, by bylo pro ně lépe nežít¹⁶⁵ – můžeme sledovat, že Sókratova obhajoba mohla Platóna ovlivnit a utvrdit v tom, že nechtěl připustit, aby bylo Sókratovo universum osídleno dušemi, které byly ve své tělesné inkarnaci špatné, nebo které se dostatečně neočistily filosofií. Platón mohl

¹⁶⁵ viz tato práce s. 25.

pravděpodobně chtít zachovat Sókratovo universum tak, aby schraňovalo jen ty duše, které si zaslouhují být v lepší společnosti.

Z uvedeného zachovává kynická a Platónova filosofie z určité míry radikální postoj k otázce života. Kynismus prohlašuje buď vlastní rozumovou soběstačnost nebo smrt. U Platóna sledujeme nepřátelský postoj vůči duším, které se neočistily filosofií. Naproti tomu stoicismus se zdá být spíše filosofií života a cestou k lepšímu životu na světě. Ačkoli je obecně známo, že je stoicismus proslulou filosofií „sebevrahů“, u Chrysippa je patrná naděje k zachování života a myšlenky na jeho ukončení, jsou brány v potaz jen v té nejkrajnější situaci. Pošetilý člověk je u Chrysippa někým, kdo je mravně špatný. Přesto mu však Chrysippos dává určitou naději, jak svůj život mravně obohatit, ačkoli se v porovnání s moudrým člověkem stát blaženým nemůže. V kritice Platóna je zase zřejmé, že člověk, který by ani nedostal šanci k životu, přece nemůže dosáhnout toho, co Sókratés považuje jako očištění duše. Chrysippos je přesvědčen, že filosofie je zajisté cesta, jak se stát moudrým. Ale prokázání toho, že je člověk schopen stát se moudrým, je žít v ctnosti, získat zkušenosti a aktivně se podílet na zákonitostech, které přinášejí dobro a dosáhnout tím tak blaženosti. Další moment pro vývoj člověka je utváření charakteru člověka výchovou. Člověk na základě svého charakteru uděluje souhlas představám mysli, které následně řídí jeho činy. Určujícím v tomto rozhodování, je proto rozum. Rozum se podílí na ctnostném životě moudrého člověka. Vede ho v životě naplněným ctností k blaženosti. Pokud ale moudrý člověk ve svém životě shledá, že mu nějaká obtíž zabraňuje v tomto dobrém konání, má právo se uváženě rozhodnout vzít si život. V případě sebevraždy je rozum u moudrého člověka i tím posledním, co mu dovoluje odejít ze světa.

Raná stoa zachovává ke smrti zcela neutrální postoj podobně jako kynismus. Středem zájmu je především to, jak dosáhnout blaženosti. Stoikové dávají rady jak žít ctnostně, vyhlašují co je, a jak se dosahuje ctnosti, ale ke smrti se obracejí pouze, pokud se to týká ohrožení ctnosti člověka.

5 SEZNAM CITOVANÝCH SPISŮ A ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ

Aetius – Aetios

Plac. *Placita philosophorum (II)*

Alexander Aphrodisiensis – Alexandros z Afrodisiady

De Fato

Aristotelés

EN *Ethica Nikomachea*

Cicero

De Fato

Tusc. Disp. *Tusculanae disputationes*

Diogenés Laertius – Diogenes Laertios

DL *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*

Gellius

Noctes Att. *Noctes Atticae*

Hippolytus – Hippolytos

Phil. *Philosophumena (= Adversus haereses I)*

Chalcidius

Comm. Plat. Tim. *Commentarius in Platonis Timaeum*

Lactanius

Div. instit. *Divinae institutiones*

Nemesius – Nemesios

De nat. hom. *De natura hominis*

Platón

Phd. *Phaedo*

Philo

Quaestiones et solutiones in Exodum

Plutarchus – Plútarchos

De Stoic. repugn.

De Stoicorum repugnantiis

Proclus

In Hesiodi Opera et dies

Seneca

De ben.

De beneficiis

Stobaeus – Stobaios

Ecl.

Eclogae physicae et ethicae

Tertulianus

De an.

De anima

Thedoretus – Theodorétos

VI

Sbírký zlomků antických spisovatelů

SVF

Stoicorum veterum fragmenta

6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

6.1 Primární literatura

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. přel. A. Kříž. 2. rozš. vyd. Praha : Rezek, 1996. ISBN 80-901796-3.

DIOGENÉS, L. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. přel. A. Kolář. 1. vyd. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sokrata, Kritón, Faidón, Kratylos, Theaitétos, Sofisté, Politikos*. přel. F. Novotný. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003. Platónovy spisy. ISBN 80-7298-062-9.

Zlomky starých stoiků. přel. M. Okál. 1.vyd. Bratislava : Pravda, 1984.

6.2 Sekundární literatura

ASMUS, V. F. *Antická filozofie*. přel. J. Zounar. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1986.

KARFÍK, F. *Duše a svět*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-174-8

LONG, A. *Hellénistická filozofie*. přel. P. Kolev. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-077-7.

MACHOVEC, D. *Dějiny antické filozofie*. 1. vyd. Jinočany : Nakladatelství a vydavatelství H&H, 1993. ISBN 80-85467-62-3.

REESOR, MARGARET. E. *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*. Phoenix, sv. 19, č. 4 (rok vydání 1965), strany 285 – 297.

RIST, JOHN. M. *Stoická filozofie*. přel. K. Thein. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-06-5.

SEIDLER, MICHAEL. J. *Kant and the Stoics on Suicide*. Journal of the History of Ideas, sv. 44, č. 3 (rok vydání 1983), strany 429 – 453.

WARREN, J. *Socratic Suicide*. The Journal of Hellenic Studies, sv. 121, (rok vydání 2001), strany 91 – 106.

6.3 Internetové zdroje

GAHÉR, F. *Stoici o ľudskej prirodzenosti*. Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta,

http://fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/klmv/prirodzenost_cloveka2.pdf,

nahlédnuto 10.4.2013

KALAŠ, A. *Úloha pudu a súhlasu v stoickej epistemológii*. Pro-fil, 22.5.2002,

http://fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/kfdf/kalas/publik/8puduasuhlas.pdf,

nahlédnuto 9.4.2013.

7 RESUMÉ

The thesis deals with the main influences on early Stoic philosophy. In the introduction there are mentioned especially the influences of Cynics and Plato. The goal of this thesis is based upon these influences and the founder of Stoic Academy, Zeno, is presented. From this point on, the thesis uses everything needed from Cynics and Plato to explain the notions of death and especially suicide in early Stoa.

The next chapter is devoted to a general introduction of the concept of the early Stoa. To give a complete picture of the Stoic philosophy, which involves death and suicide, I also mention Cleanthes of Assos. His importance for the thesis lies in his actual committing suicide along with Zeno and others. A chapter dedicated to Chrysippus deals with the main parts of his philosophy, which instruct on the right moment to commit suicide. The chief aim of this thesis comprises the chapters “Soul,” “Fate,” “Natural Causes,” “Autonomy of the Human Behaviour and the Character of Humans,” “Deeds in Our Hands” and “The Right to Commit Suicide.”

Further on, I present my views on the topic. For Stoics and especially for Chrysippus suicide is not necessary for ordinary people. He puts an emphasis on the preservation of fools, contrary to Cynics. Chrysippus seems to love life, and this attitude accords with his philosophy. Only sages, because of their moral qualities, are able to know when is the right moment to commit suicide, and they always do so.