

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE



Stoická filosofie – vztah etiky a osudu

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

Mgr. Pavel Hobza, Ph.D.

Rok odevzdání: 2016

Vypracovala:

Nikola Domluvilová

FI-AES, 3. ročník

Čestné prohlášení

Tímto prohlašuji, že jsem svoji bakalářskou práci *Stoická filosofie – vztah etiky a osudu* vypracovala samostatně a řádně uvedla všechny použité zdroje na konci této práce.

V Olomouci dne 18. 11. 2016

Poděkování

Děkuji Mgr. Pavlu Hobzovi, Ph.D. za podnětné rady, podporu a čas, který mi věnoval při konzultacích.

Anotace

Tato bakalářská práce se věnuje stoické filosofii s důrazem na její etiku směřované dále na determinismus. Předmětem je pojem osudu, jakožto protiklad „svobody“, která má jak u stoiků, tak v této práci své místo. Stoický průběh života je sice brán jako kauzální řetězec, ovšem ani přesto stoikové neopomenuli prostor pro věci, které jsou v naší moci. První část má čtenáře uvést do struktury a hlavních myšlenek stoické filosofie. Pojednává o logice, fyzice a etice, přičemž právě etika je pro tuto práci nejpodstatnější. Druhá kapitola vyčleňuje pojem *determinismus*, který se ve stoickém smyslu potýkal s kritikou směřovanou ke vztahu k morální odpovědnosti. Ve třetí kapitole objasňuji souvislosti se *svobodou*. Především se snažím o vysvětlení pravého významu „stoické svobody“. To vše je pak odrazovým bodem k části pojednávající o etické otázce mravní odpovědnosti vzhledem k zásadnímu pojmu osudu. Práce je primárně založena na dílech M. Aurelia, L. A. Senecy, Epiktéta a také spisech Aristotela.

Klíčová slova: stoicismus, determinismus, osud, svoboda, etika, mravní odpovědnost, L. A. Seneca, Epiktétos, M. Aurelius.

Abstract

This bachelor thesis focuses on Stoic philosophy, with its emphasis on ethics and determinism. According this the major issue is the fate, as opposed to freedom, which is important term in Stoicism and in this work as well. Stoic life is seen as a causal chain, even so Stoics talk about things that are within our power. The first chapter shows to reader a structure and main ideas of the Stoic philosophy. This chapter contains parts of Stoic philosophy - logic, physics and ethics, while the ethics is the most important for this work. In the second chapter is essential determinism, which is in the Stoic's sense faced criticism because of moral responsibility. After that I clarify the context of freedom. Especially I try to explain the exact meaning of "Stoic freedom." All this is then the starting point to the part going through ethical question of moral responsibility. The work is primarily based on the writing of M. Aurelia, L. A. Seneca, Epictetus and also on the works of Aristotle.

Keywords: Stoicism, determinism, fate, freedom, ethics, moral responsibility, L. A. Seneca, Epictetus, M. Aurelius.

Obsah

Úvod.....	6
1 Obecná charakteristika stoické filosofie	7
1.1 Logika.....	9
a. Gramatická a jazyková teorie	9
b. Teorie poznání	10
c. Výroky, úsudky.....	11
1.2 Filosofie přírody	12
a. Struktura věcí, pneuma, živly	13
b. Směs	14
c. Kategorie	14
1.3 Etika.....	15
2 Vymezení pojmu „determinismus“	17
2.1 Determinismus v rámci stoické logiky	18
2.2 Determinismus ve filosofii přírody	20
2.3 Osud a nutnost	22
3 Možnost svobody.....	26
3.1 To, co je v naší moci.....	28
3.2 Přitakání.....	30
3.3 Vztah etiky a osudu	31
3.4 Sebevražda.....	34
Závěr	37
Použité zdroje.....	38

Úvod

V práci se budu primárně zabývat stoickou etikou, kde se zaměřím na pojetí osudu a jeho vztah k ní. Cílem také je, mimo to, že představím stoickou filosofii, její koncepty a strukturu nauky, především pojetí determinismu, jak obecně, tak v rámci myšlenek jednotlivých filosofů.

Z celé helénistické filosofie byl právě stoicismus nejdůležitějším a nejvlivnějším. Za mnohé vděčili stoické filosofii v pozdějším období např. Spinoza či Kant. Vliv stoických myšlenek můžeme nalézt také u Descarta, Locka či Goetha a mnoho jiných. Tyto věty mě utvrdily v tom, že zabývat se stoiky nebude zbytečné a že mi poznatky pomohou k pochopení novověkých filosofických směrů.

Na první pohled se může zdát, že první kapitola, která pojednává obecně o koncepci stoické nauky (logika, fyzika, etika), je nadměrně popsána vzhledem k podstatě práce. Důvodem je důležitost pochopení všech částí, jelikož jsou navzájem propojeny. Zprvu se tedy zabývám podněty vzniku stoické filosofie na základě myšlenek řeckého stoického filosofa Chrysippa ze Soloi (dále jen Chrysippos), který se zasloužil o uspořádání nauky svých předchůdců.

V návaznosti na mé téma jsem v dalších dvou kapitolách vymezila základní pojmy potýkající se s deterministickým pojetím světa. Bohužel v rámci nedostatku primární literatury k tématu osudu a svobodné vůle, je těžké zhodnotit veškeré informace vztahené k dané problematice. Stoický průběh života je sice brán jako kauzální řetězec, ovšem ani přesto stoikové neopomenuli prostor pro věci, které jsou v naší moci. Do jaké míry je však člověk svobodný v tomto deterministickém světě? V práci se také pokusím vymezit základní myšlenky stoiků i ve vztahu k praktickému životu. Ze všech stoických zásad pak může člověk dospět k názoru o tom, co ve světě má smysl, pokud je vše řízeno něčím vyšším. I přesto, že se v rámci etiky řídíme zákony morálky, tedy jak správně jednat, je úděl člověka dán a zbaven tak jakékoli morální odpovědnosti, s čímž ne každý se lehce smíří.

Práce je podpořena především zásadami třech zástupců stoy pozdní, jež se v některých názorech odlišuje od stoy staré. Díla Seneky, Marka Aurelia a Epiktéta nám podají, v rámci zkoumání jejich etické nauky, přehled hlavních myšlenek o osudu, co není v naší moci, čím je zbytečné se zabývat a jak docílit toho nejvyššího dobra a smířit se s osudem člověka, a tak i se smrtí.

1 Obecná charakteristika stoické filosofie

Počátky stoicismu sahají do období 3. st. př. n. l., kdy byla škola založena Zénónem. Tento velmi vlivný filosofický směr byl završen až rokem 529 n. l. Je třeba si též uvědomit, že začátky stoické filosofie spadají do období, kdy mělo značný vliv Aristotelovo dílo. Během nastoupení helénistického období, kam se mimo stoiky řadí též epikurejci a skeptici, došlo k závratným změnám. Především z důvodu zániku polis, díky čemuž člověk přestal být součástí celku a politické změny se děly mimo něj. Etika se dostala do popředí skrze morální filosofii. Předmětem myšlení filosofů se pak staly odpovědi na otázky, jak uniknout z nejistot, které nová doba přinesla. Během stoicismu nastupovala představa kosmopolis tak, aby se člověk opět cítil jako součást lidstva. Stoikové se také snažili o systematický výklad, tak aby do sebe vše zapadalo.

Název „stoicismus“ byl odvozen od *stoa poikilé*, jenž znamená prostor lemovaný sloupořadím, kde se členové stoy scházeli. Stoická filosofie byla zjevně ovlivněna presokratiky (Hérakleitos) a následně za předchůdce byl též považován Sókrates. Stoicismus je tak spojen s Aténami, ačkoli zakladatel pocházel z ostrova Kypr. Stoicismus bývá dělen do tří období – starší, střední a nová stoa. Zakladatelem původní stoy byl Zénón z Kitia a velký přínos učení měl Chrýsippos ze Soloi, oba spadají do staré stoy, která vycházela některými myšlenkami z kynismu (Zénón byl žákem kynika Kretéta z Théb), a to hlavně v případě etiky, jež byla jejich hlavním zájmem. Po Zénónově smrti, od roku 232 př. n. l., stál v čele stoy Chrýsippos. Ten se zasloužil o úspěch stoicismu, především jako ucelené filosofie – „*kdyby nebylo Chryssipa, nebyla by ani stoa.*“¹ Panaitios, který spadá do stoy střední, se svým přesunutím do Říma zasloužil o rozšíření stoických myšlenek také mimo Řecko. V této době se začaly zakládat akademie, a řadíme do ní mimo Panaitiose též jeho učeně Poseidoniose. V rámci Římské říše stoické učení mířilo ke konci, avšak udrželo si svou pozici další dvě století. Nová stoa se pyšní jmény L. A. Seneca, Epiktétos a Marcus Aurelius. Stoicismus nebyl šířen pouze ve filosofickém kruhu, právě pozdní stoa se zajistila o šíření této nauky mezi kněze, učence, politiky a další.²

¹ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 183

² LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 140.

V této fázi spadající do oblasti Říma, se stala centrem zájmu právě morální problematika.

Stoikové (resp. Zénón) rozdělili filosofii do tří obsáhlých oblastí – logika, fyzika (filosofie přírody) a etika, které si cenili nejvíce. Přičemž „žádná část filosofie není oddělena od jiné, nýbrž všechny jsou vzájemně propojeny“.³ Řecký filosof Diogénes Laertios připodobňuje filosofii k živočichu, logiku spojuje s kostmi a šlachami, etiku a fyziku s duší.⁴ Jak dále uvidíme, v rámci logiky se zabývali teorií poznání, zaměřili se na gramatiku a stylistiku, dali se též inspirovat Aristotelem v oblasti kategorií. Filosofie přírody neboli fyzika nám pak předkládá svět jako materiální, a to se týká i Boha, kterého „vtáhli“ do látky, odtud pak spojení „zbožštění látky“. Při předložení etických myšlenek se pokusíme zaujmout pozici stoika a pochopit dosažení nejvyššího dobra, blaženosti na základě ctnosti a žít ve shodě s přírodou, jakožto to jediné, co nám dle nich umožní být svobodný. Za stoický ideál dokonalosti považovali mudrce. Jen ten jediný je dobrý a dokáže správně uchopit logos a žít dle něj, a jen moudrý člověk dosáhne rovnováhy mezi čtyřmi zdatnostmi, a to rozumností, statečností, uměřeností, spravedlností.

Znakem stoicismu je mimo jiné deterministický přístup k životu. Co je nám dáno, to musíme vykonat, a to, co se stalo, stát se mělo. Vývoj světa je tak předem dán a od náhod oproštěn. Římský filosof, básník a politik Seneca pronesl větu, hodící se k tomuto tématu: „*Chtějícího osud vede, nechtějícího vleče.*“⁵ I přes naši snahu cokoli změnit se stejně necháváme strhnout tím, co je pro nás v životě přichystáno. Z knihy *Hovory k sobě* od Marca Aurelia lze vyčíst, že se jedná o praktickou filosofii. Obsahuje mnoho podnětů k zamyšlení, užitečných pro běžný život a jeho úvahy jsou blízké i Senekovi a Epiktétovi. Sám Marcus Aurelius chápal filosofii také z hlediska uplatnění v životě. Jeho filosofické myšlenky mu pomáhaly při plnění vladařských povinností.

Stoicismus, i přesto, že není tak viditelným filosofickým směrem, je ale znám tzv. stoickým klidem.⁶ Pojmem, který je i v dnešní době hojně používán, míníme tím vyrovnanost, nehnat se za ničím, ale žít v rovnováze a život si užívat.

³ Tamtéž, s. 152.

⁴ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 269.

⁵ SENECA, L. A. *O duševním klidu*, 2. vyd. Praha: Baset, 2004.

⁶ LONG, A. A.: *Helénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 140.

1.1 Logika

Logiku od dob Chrysippových, dělili na dialektiku a rétoriku, kterou chápali jako „vědění, jak dobře mluvit“, jejímiž základními rysy jsou jazyk a argumentace. Dialektiku dále dělili na logiku v užším smyslu (tzv. noetika) a gramatiku. Dle Longa, v rámci historických poznámek k tématu, měl značný vliv na formování logiky Aristoteles. Pojem „logiky“ pak ale chápeme ve volném a širokém smyslu.

Dialektika má ve stoicismus status vědy, což ji odlišuje od pojetí Aristotela. Dle nich je dialektika definována jako „vědění o tom, co je pravdivé, co nepravdivé a co není pravdivé, ani nepravdivé“.⁷ Stoikové dále tvrdili, že pouze mudrc se může stát dialektikem. Jednotlivé podkapitoly níže nám logiku více specifikují.

a. Gramatická a jazyková teorie

Dle Rickena nauka o jazykových znacích začíná výkladem o zvuku (hlasu – fóné). Hlas člověka je vyvolán rozumem a artikulován, jedná se o „lexis“ (výraz). Byly rozlišeny lidské (artikulovaný produkt myšlení) a zvířecí hlasové projevy. Stoikové považovali slova z hlediska fonetiky za materiální předměty, což podtrhuje rozdíl mezi ním a jazykem, významem slova („to, co je řečeno predikátem či větou, je netělesné“⁸). V této oblasti dále na rozdíl od Aristotela, který slovo pojal jako konvenční znak, stoikové hovoří o prvotních zvucích, které napodobují věci. Ty vznikly na základě onomatopoeie. Za prvotní zvuky pokládali nejspíše slabiky a písmena nežli slova, která jsou z nich složená.⁹ Důraz věnovali etymologii kvůli porozumění věcí i slov, uvědomovali si, že se jazyk s časem mění, tedy vztah slova a jeho významu. Slova jsou tedy víceznačná, avšak zároveň dvě nepodobná slova mohou mít stejný význam.

Za stoicismu byly také rozlišeny čtyři slovní druhy – podstatná jména, slovesa, spojky a ukazovací přídavná jména. V oblasti tvarosloví mají stoikové též své zásluhy, a to v případě pěti pádů řeckých podstatných a přídavných jmen a v rámci analýzy slovesných časů, že slovesa jsou prostředkem k označování časových vztahů, které používáme dodnes. Stoickou naukou totiž je pouze to, co je přítomné, je skutečné; přítomné však tvoří minulé a budoucí.¹⁰ Tato oblast gramatiky

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž, s. 167.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 175.

a jazykové teorie spadá spíš pod metafyzická témata. Vyvrcholením logiky pak vidí v nauce o úsudku.

b. Teorie poznání

Dalším pojmem spadající do stoické sémantiky je lekton = „to, co je řečeno“, „to, co může být řečeno“ nebo „význam“. ¹¹ Rozlišujeme dva druhy lekton – „neúplné“ lekton (slouží k označení určité věci, např. sloveso „píše“, kterým dnes rozumíme predikátový výraz) a „úplné“ lekton (ty vyjadřujeme v úplných větách, např. spojení „Sókratés píše“¹²). Úplné lektum se skládá z predikátu a ptósis (tzn. „subjekt“).

V rámci dialektiky stoikové rozlišovali „věci označované“ (*sémainomenon*) a „věci označující“ (*sémaino*), což přispělo k rozvoji sémantiky. Do věcí označovaných zahrnují význam jednoduchého slovního výrazu, slovního spojení nebo věty (to, co je řečeno jazykem) a také smyslové představy a pojmy. Stoikové představám (*fantasia*) vyhrazovali ve svém výkladu o dialektice první místo.¹³ Jazyk a myšlení nemají obsah daný apriorně, postupně se v člověku vyvíjí. Po narození je lidská mysl jako nepopsaný list papíru, to znamená, že věci se do nás „vtiskávají“, přičemž prvním krokem k vtisknutí je smyslové vnímání. Stoickou teorii poznání tedy můžeme popsat tak, že pojme představu, která je zapříčiněna něčím skutečně existujícím, a protože nás nechává způsobilými něco uchopit, označujeme ji jako „uchopující představa“.¹⁴ Jedná se o specifickou podobu představ, která se zakládá na několika kritériích, viz odstavce dále. Něco vědět dle nich znamená uchopit či pochopit danou věc, tak aby nemohla být vyvrácena argumentem (uchopení = katalépsis). Tato představa ustanovuje chápání, tedy vědomí o něčem, co je právě přítomné a prostřednictvím ní uchopujeme skutečnost. Představy pak dají za vznik vzpomínkám a opakované vzpomínky podnítl vznik obecných pojmů.

V této souvislosti rozlišovali mezi pasivním stavem, vědomím o něčem a aktivním stavem, tj. interpretace představy pomocí myšlení a jazyka neboli artikulované myšlení („vnitřní věc“). Long tak dodává, že není možné artikulovaně myslet něco, co v mysli není přítomno buď jako smyslová představa, nebo v podobě

¹¹ Tamtéž, s. 171.

¹² RICKEN, F. *Antická filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 2.vyd. s. 133.

¹³ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 158.

¹⁴ RICKEN, F. *Antická filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 2.vyd., s. 131.

něčeho, co je založeno na předchozí zkušenosti.¹⁵ V rámci právě artikulovaného myšlení tvrdí, že rozumová interpretace zkušenosti vyžaduje jazyk. Filosof Sextos Empeirikos napsal: „... člověk se liší od nerozumových živočichů nikoli vnější řečí, nýbrž právě vnitřní řečí,...“.¹⁶ Při poznávání na základě představ se však člověk může mýlit, to co vidíme, nám nedává žádnou jistotu, že to mimo mé vědomí skutečně existuje, tedy smyslové soudy mohou být nepravdivé. Takový stav je ovlivněn například špatným zdravotním stavem či halucinacemi. Dle Stoiků však existuje právě „uchopující představa“. Jejím kritériem mimo jiné je, že na základě ní si mohu vytvořit pravdivý soud. Je vtištěna v podobě, která je identická pouze danému předmětu.

Stoikové dále odlišovali pojmy vědění a mínění. Mínění mohou být mnohá a také nepravdivá i pravdivá. Pravdivému mínění však chybí vědění. Stoikové se s tímto míněním ztotožňovali, na místo „pravdivé“ však používali slovo „slabé“ a Zénón ho přiřazoval spíše k nevědění.¹⁷ V souhrnu ve stoické nauce neexistuje žádná hranice mezi věděním a nevěděním – buď vím či nevíme. Avšak je tu možnost proměnit mínění na vědění, a to pomocí důkazu, dokázat to, co ví pomocí výroků, přičemž ty musí být nutně pravdivé. Dále rozlišovali rozdíl mezi „pravdou“ a „tím, co je pravdivé“. Pravdivé platí o libovolném výroku, že se něco má tak a tak, a bývá označováno za prosté a jednoduché. Pravda je naopak souhrn mnoha věcí, je tělesná a je vlastní pouze mudrci.

Od smyslového vnímání, jakožto základ všech pojmů, odlišovali také „nesmyslové“ představy, jimž neodpovídá materiální předmět (např. „člověk je rozumový živočich, pětkrát pět je padesát“). Je též si uvědomit základní rozdílnost mezi tělesným a netělesným. Dle stoiků existují pouze tělesa.

c. Výroky, úsudky

Už výše jsem zmiňovala pojem „lekton“, který je ve formální logice jakýmsi výchozím bodem. Je složen ze subjektu a predikátu a v rámci něho rozlišujeme konkrétně devět typů promluv, např. otázky, rozkazy, prosby, ale hlavně axióma („výrok“). K němu se musí vztahovat predikáty „pravdivé“ a „nepravdivé“.¹⁸ Na

¹⁵ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 160.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Tamtéž, s. 164.

¹⁸ Tamtéž, s. 176.

rozdíl od otázky, která není ani pravdivá ani nepravdivá, jak už jsem zmiňovala. Výroky můžeme označit za jednoduché (např. „Je den.“), a ty dále dělíme na určité, kategorické, neurčité a nejednoduché. Nejednoduché soudy spojují různé výroky spojkami (implikativní soudy, subimplikativní soudy, konjunktivní soudy, disjunktivní soudy). Díky tomu jsou stoikové považováni za předchůdce moderní výrokové logiky.

Stoické universum je svět determinovaný zákonem, imanentním logem – logos je pro ně základním pojmem, prochází všemi oddíly stoické filosofie. Vztah příčiny a účinku je zde nutný. V tomto celku jsou kauzální souvislosti v jistém smyslu logickými souvislostmi a platí i naopak. Logika je totiž součástí přírody – na úsudkové formy pohlíželi spíše na něco přirozeného nežli logického. Stoikové nebyli moderními logiky.

1.2 Filosofie přírody

Jediný prapřincip, jediný řád kosmu, to, co drží svět pohromadě a vše z ní roste, nazývali stoikové „fysis“ (příroda, přirozenost). Příroda je „*umělecky působící oheň, který soustavně směřuje k plození: je to jakýsi ohnivý tvůrčí dech*“.¹⁹ To, co drží kosmos v celku a řídí svět, tedy příroda, můžeme označit také jako Bůh, nejvyšší racionální bytost, duše světa, mysl světa.²⁰ Z jiného hlediska je svět řízen pomocí příčin a následků, čemuž ve stoické filosofii říkáme osud a společně s Bohem a přírodou jsou pojmovým uchopením téhož kontinua, jež utváří celek světa.²¹ Příroda není jen fyzickou silou, je také obdařena racionalitou. O logu jsme výše již hovořili, ale nyní je potřeba vymezit, jaký vztah je mezi logem a přírodou. V rámci stoického materialismu rozlišovali dva principy – trpný a činný. Trpný princip ztotožňovali s látkou (substancí) bez vlastností, naopak činný princip byl spojený s rozumem (Bohem, či příčinou). Oba principy jsou aktivním principem proti pasivní látce a jedná se o tělesné hmotné entity, existují společně, a tvoří vše, co existuje. Stoikové jsou tedy materialisté, korporealisté, tzn., nepřipouští jiné bytí než bytí látkové (tělesné). A v rámci toho jen tělesné může působit na tělesné.

¹⁹ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 301.

²⁰ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 158.

²¹ MIKEŠ, V. *Scala naturae u starých stoiků*. In: „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno: CDK, 2008, s. 44.

a. Struktura věcí, pneuma, živly

Jak už jsme zmínili, stoikové přisuzovali existenci pouze tělesům. Kritériem existence věcí je schopnost působit. Ve stoické nauce jsou tělesa složeninami z látky a mysli (bůh, logos). Stoiky můžeme také řadit ke směru vitalismus.

Logos byl ztotožněn s ohněm a podle Zénóna je teplo aktivní a důležitý princip. Díky němu si raní stoikové vysvětlovali pohyb v celém universu, „*bůh je ‚semenný‘ logos vesmíru*“.²² Později stoikové ztotožňovali logos se složeninou ohně a vzduchu, tj. pneumatem.²³ Chrysippos pojal pneuma jako nositele logu. Logos je rozumové pneuma, které je pojímáno jako dynamická entita, něco jako síla. Je chápán jako fyzická složka světa a zároveň je i schopný rozumového jednání. Pneuma je charakterizováno jako to, co prostupuje celým universem, vlastností je dále soudržnost - spojuje střed s obvodem. Pneuma se vyskytuje v podobě duše živočicha, struktury rostliny a v soudržnosti kamene.

Podněty o vlastnostech a proměnách ohně získali od Hérakleita, stoikové však přidali pojem látky a kvalitativní teorie živlů. Dle nich je oheň dynamický živel, který trvá, ale má i jiné kvality než teplota, a to chladnost, suchost a vlhkost. S těmito kvalitami vyvstávají další tři živly, a to vzduch, země, voda.²⁴ Tyto čtyři živly, jako základní složky kosmu (universa), dělí do dvou skupin, a to na aktivní, do kterého patří oheň a vzduch (teplo, chlad) a pasivní, což je země a voda (sucho, vlhkost). Základním prvkem však stále zůstává oheň, ze kterého vše vyvstává a zase se do něj vrací.

Mezi částmi těles, které pneuma vytváří, existuje určité napětí. Toto napětí chápeme jako „pohyb“. Pohyb je u stoiků stabilní a statický, jenž prostupuje všechny věci. Pohyb se uskutečňuje dvojím směrem – dostředivý pohyb (vytváří jednotu a bytí) a odstředivý pohyb (vytváří kvantitu a kvalitu). U pneumatu hovoříme o pohybu jako o stažení (působí chlad) a roztažení (působí teplo). Pneuma dává kosmu určitou podobu (vzhled), i když se jeho části liší na základě právě smíšení a napětí. Pneuma je směsí protikladných kvalit.

²² LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 295.

²³ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 193.

²⁴ Tamtéž, s. 194.

b. Směs

Po vzoru Aristotela v rámci otázky smíšení, používali stoikové pojem „složení“ (*parathesis*), což znamená seskupení těles, jež se navzájem dotýkají (např. hromada kamenů). Za další způsoby smíšení uvádí, na rozdíl od *mixis* nebo *krasis* užívané Aristotelem, „úplné sloučení“ (tímto vzniká nové těleso) a „sloučeninu“ (při vzniku se složky navzájem překrývají, ale uchovávají si svou podstatu a vlastnosti). Přičemž však Chrýsippos uvedl, že „...*se míšení látek děje úplným prostoupením jich, nikoli obalením nebo seskupováním jedněch vedle druhých;*...“²⁵

c. Kategorie

Další oblastí stoické filosofie přírody jsou kategorie. Namísto deseti Aristotelovských kategorií, používají stoikové pouze čtyři, přičemž oba systémy jsou odlišné. První stoická kategorie je substrát (neboli substance, látka). Druhá kategorie je kvalita, bez které látka nemůže existovat. Tyto dvě kategorie vytváří konkrétní jednotliviny a vyznačují vše, co existuje. Jak hovoří Long, svět je jedna a jedinečná, kvalitativně určená substance.²⁶ Každá jednotlivina má svou kvalitu, hovoří se tak o ontologické diferenciaci. Kvalita však může být individuální či společná pro více jednotlivin. Třetí kategorií je způsob bytí (dispozice), čímž míní umístění předmětu do časoprostoru. Poslední kategorií je relativní způsob bytí (relativní dispozice), kterou můžeme pojmut jako vztah jednotliviny k jiným jednotlivinám. Touto kategorií lze popsat další podstatný pojem „*sympatheia*“ (vzájemné propojení, „soutřpnost“). Obecně ve stoické filosofii požadovali potřebu vztahovat se, ať už k sobě samému, ke společnosti, ke světu, což vystihuje i věta Marca Aurelia: „*J sme zrozeni pro spolupráci*“²⁷

Svět je řízen prozřetelností, a její deterministické pojetí je těžko slučitelné se svobodnou vůlí, jako důležitým předpokladem etiky.²⁸ Fysis tedy rovná se přirozenost, je původní zdroj veškerého pohybu a nejvyšší ctností je žít v souladu právě s ní. Celý svět je pod tlakem příčin a následků, tj. osudem. Tím se dostáváme k poslední součásti stoické filosofické struktury – etice.

²⁵ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 314.

²⁶ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 200.

²⁷ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006. s. 14.

²⁸ BLECHA, I. *Filosofický slovník*. Olomouc: NAKLADATELSTVÍ OLOMOUC s. r. o., 2002.

1.3 Etika

Etika, jako poslední ze tří částí stoické filosofie, vychází z logiky a filosofie přírody a byla pro stoiky nejcennější. Etická část stoické nauky nám podává výklad o pudech, dobru a zlu, vášních, ctnosti, také o rozkoši, štěstí.

Člověk jako rozumová bytost má činit to, co je ve shodě s naší přirozeností. Marcus Aurelius dodává, že rozum, který nás vede k určitému cíli, má cit společenský, odolnost k smyslným svodům, nepodléhá pak pudům, smyslům a nakonec též vlastní obezřelost v usuzování a odpor k omylu.²⁹

V úvodu jsem nastínila tzv. stoický klid, s nímž se váže podstatná myšlenka stoicismu, a to žít ve shodě s přírodou.³⁰ Byl to zároveň základní požadavek stoické etiky, považovali je za cestu ke svobodě. Naše přirozenost je ale propojena i s přirozeností celku, protože vše má svůj řád, a jakmile ho nepochopíme, nelze následně vést cestu ke ctnosti. Long poukazuje na to, že nemoc či ostatní nepříjemné věci nám stěžují jít touto cestou. Je zřejmé, že např. bída je vzhledem k přirozenosti lidí typ utrpení, avšak k přirozenosti celku patří a jak dál říká, všechny tyto stavy přispívají k všeobecnému blahu.³¹ Příroda totiž už vše zařídila, a je tak zbytečné se ptát, proč nemůže být vše tak dokonalé, i špatné věci a jevy směřují však k blahu a k souladnosti celku.

Člověk je jako jediný tvor na zemi vybaven rozumem, a také, jako jediný nemusí se shodovat s vůlí přírody, to z něj dělá mravně odpovědnou bytost.³² To tedy znamená, že na základě chování je pak člověk buď dobrý, nebo špatný. Je našim úkolem rozpoznat, co je dobré a špatné. Stoické myšlení stálo na otázce, co je cílem a jak dosáhnout nejvyššího dobra, ve zkratce lze říci, že to, co je žádoucí, je čestné, a to je zároveň ctnostné a ctnostné míří jediné k dobru. Bez ctnosti nelze dosáhnout blaženosti.

Dále příroda člověka vybavila „pudy“ a ty mají zajistit správný směr rozumu. Prvotním pudem je podle stoiků pud sebezáchovy. Diogenes Laertios říká, že příroda tak lidem po stvoření vštíplila lásku k sobě samému, a díky tomu od sebe odvracíme,

²⁹ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006. s. 70.

³⁰ EPIKTÉTOS. *Rukojet' a rozpravy*. 9. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 10.

³¹ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 221.

³² Tamtéž, s. 225.

co nám škodí.³³ Jakmile završíme prvotní pohyb (pud sebezáchovy) rozumem, je možné hovořit o teologickém určení lidské přirozenosti – *telos*. Až na základě něj dojde lidský rozum (lidská přirozenost) k plnému uskutečnění, přičemž *telos* je dle Diogena definován jako právě život v souladu s přirozeností.³⁴

Člověk má jednat ve shodě s vlastní přirozeností a s řádem světa, aby dosáhl duševního klidu. Jaký je ale řád světa, jak člověk pozná, zda žije podle řádu? Jednat ve shodě s přirozeností a s rozumem je podle stoiků povinností. Život shodný s přirozeností a rozumem je také ctnost, v tom prý spočívá jediná blaženost. Následným aktem je slast, kterou ale nemůžeme považovat za cíl. Proti ctnosti stojí afekty - žádost, zármutek a bázeň. Ctnost spočívá v boji s těmito afekty a jejím cílem je být prost vášní – tedy dosáhnout stavu, který je nazýván jako klid mysli.

Hlavní myšlenkou je právě také pojetí filosofie jako návodu k dosažení blaženého života. Podle stoiků je pouze mudrc ideálním typem člověka. Je oproštěn od vášní, jen on může dosáhnout blaženosti a být jako jediný ctnostný. Byl to stoický ideál dokonalosti, „...protože tedy to je nejzazší cíl, žít ve shodě a v souladu s přirozeností, nutně z toho vyplývá, že všichni mudrci žijí stále šťastně, dokonale a blaženě, nic jim nepřekáží, nic jim nebrání, nic jim nechybí.“³⁵ Kdo není ctnostný, je nectnostný, špatný. Blaženost spočívá v životě ve shodě se sebou samým nebo s přírodou, s přirozeností. My, jakožto živí tvorové, prvotně usilujeme o rozkoš, tedy řídíme se pudy. Zároveň jsme obohaceni rozumem, který usměrňuje naše chování, abychom se i přesto chovali rozvážně.³⁶

Tato kapitola sloužila ke shrnutí struktury a hlavních myšlenek stoické filosofie. Nyní je podstatné vymezit pojmy, které patří k hlavnímu tématu mé práce, a to koncepce determinismu a svobodné vůle, vztahující se nejen ke stoické etice.

³³ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 282.

³⁴ MIKEŠ, V. *Scala naturae u starých stoiků*. In: „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno: CDK, 2008, s. 44.

³⁵ CICERO. *O nejvyšším dobru a zlu*. In: Antická próza, sv. 8: Dialog a satira, Praha, 1977, s. 257-286.

³⁶ RICKEN, F. *Antická filosofie*, 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 139.

2 Vymezení pojmu „determinismus“

Jeho obecná definice značí (z lat. *determinare*, ohraničovat, určovat) filosofický postoj, dle něhož je veškeré dění reality předem nevyhnutelně určeno (kauzální souvislost). Objevoval se už v antice (uvedme například Demokrita a jeho atomismus) a značný rozvoj pak nalézáme v novověkém materialismu, kde napomáhal k objasnění zákonitosti přírody a společnosti. Například Spinoza, který za mnohé myšlenky vděčil právě stoikům, a který je znám jako jeden z největších deterministů v dějinách filosofie, říká, že lidské jednání se řídí stejnými principy jako přírodní zákonitosti a svoboda rozhodování neexistuje. V jeho zásadním díle *Etika* k tématu píše: „Člověk je podle své přirozenosti rozumnou bytostí. Člověk tedy jedná v souladu se svou přirozeností tehdy, je-li veden rozumem. Síla rozumu pak také ovládá vášně, instinkty a pudy, rozum se stává stejně silným afektem.“³⁷ Ve výňatku lze nalézt společná východiska se stoiky, u nichž hraje rozum taktéž důležitou roli. I přesto, že se Spinoza řadí mezi tvrdé deterministy, i on, tak jako stoikové, zmiňuje v poslední kapitole díla *Etiky* o možném způsobu, který vede ke svobodě. Zda však svobodný člověk existuje, už ale neuvádí. Problematika determinismu spojená s neexistencí svobodné vůle je bezpodmínečně středem diskuzí jak už odborníků, tak běžných lidí.

Veškeré dění ve světě je předem předurčeno. Proto vyvstává otázka, zda je něco „v naší moci“ (toto spojení je dále rozvedeno). Determinismus se tak potýká v oblasti lidského jednání s problémem lidské svobody a mravní odpovědnosti. Proto další kapitola navazuje na téma vztahu osudu a etiky. Striktnější formou determinismu je fatalismus, přičemž platí podřízenost všech dějů, absence náhody a svobodná vůle jako iluze. Determinismus lze dále rozlišit na naturalistický, teologický, rozumový a sociální. Naopak protichůdným směrem míníme indeterminismus, jenž popírá příčinnost a lze říci, že je pak náš život stavěný na náhodě.

Téma a otázky determinismu a svobodné vůle jsou stále aktuální a stoická etika sloužila jako zdroj pozdějších myslitelů. V úvodu jsem mínila slovní spojení „stoický klid“, což tady může znamenat „vyrovnání se s osudem“. Člověk se tak nechá

³⁷ SPINOZA, B. B., *Etika*, Praha: Svoboda, 1977.

osudem vést, přičemž nemá jakoukoli šanci ovládat svůj život a je zároveň zbaven rozhodování o budoucnosti.

Stoický filosofický systém tedy říká, že vše se děje v souladu s přirozeností neboli Bohem, vše je předem naplánováno a má svou příčinu. V této nauce najdeme pojem „přítakání“, kterým lze chápat „odevzdání osudu“, a přijetí toho, co se nám v životě děje. Chrysippos i Zénón tímto pojmem mínili to, co je „v naší moci“ („na naší odpovědnosti“). Jedná se dle nich o volní úkon moudrého člověka, bez kterého nemůže existovat žádné vědění.³⁸ Vladimír Mikeš uvádí, že některé stoické interpretace se jeví jako paradoxy.³⁹ Pojem přítakání je totiž v rámci přirozenosti spjat se svobodou a zmiňuje, že je možné interpretovat stoické přítakání schopností volby buď přítakat, či nepřítakat, což odporuje všeobecnému determinismu.⁴⁰ Tuto problematiku více osvětlím v nadcházejících podkapitolách.

2.1 Determinismus v rámci stoické logiky

Pojetí determinismu zde vychází z pojmu „představy“ (*fantasia*). Předně - jazyk a myšlení nemají obsah daný apriorně, postupně se v člověku vyvíjí. Po narození je lidská mysl jako nepopsaný list papíru, to znamená, že věci se do nás „vtiskávají“, přičemž prvním krokem k vtisknutí je smyslové vnímání. Stoickou teorií poznání tedy můžeme popsat tak, že pojmem představu, která je zapříčiněna něčím skutečně existujícím, a protože nás nechává způsobilými něco uchopit, označujeme ji jako „uchopující představa“.⁴¹ Představy vytváří též vzpomínky, které opakovaně vytvoří obecné pojmy, a tento postup tvořit obecné pojmy je vrozený, přičemž aby tato schopnost byla dokonalá, je potřeba zkušenosti jak o světě, tak o vědomí vlastního Já.

Člověk je dle stoiků tvor rozumový, a to znamená, že má schopnost artikulovaně mluvit (aspekt myšlení a mluvení). Ve spojitosti s naukou o představách a artikulovaném myšlení, Diogénes shrnuje: „*Na prvním místě je představa, potom*

³⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

³⁹ MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem ctnosti a svobody. *Filosofický časopis*, 2010, roč. 58, č. 4., s. 567-588.

⁴⁰ MIKEŠ, V. Scala naturae u starých stoiků. In: „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno: CDK, 2008, s. 51.

⁴¹ RICKEN, F. *Antická filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 2.vyd., s. 131.

*následuje myšlení, vybavené vyjadřovací schopností, které pronáší řečí to, co od představy zakouší.*⁴²

Na základě představ se dostáváme k otázce, co znamená něco vědět. Zénón říká, že něco vědět, či uchopit neboli pochopit se děje za podmínky, že uchopení (*katalépsis*) nemůže být vyvráceno argumentem. Vnímání stoikové nazývali jako mentální úkon, v němž „udělujeme souhlas“ nějaké představě, přičemž vnímání považovali za formu soudu. Když totiž udělujeme souhlas nějaké představě, znamená to, že to, co vidíme, odpovídá naší smyslové zkušenosti. Neexistuje však fakt, že toto vnímání je vždy pravdivé, nebo zda daný předmět, který vidíme, opravdu existuje (můžeme být například ovlivněni špatným zdravotním stavem). Je zde ale tzv. „uchopující představa“, na základě které dle raných stoiků nelze vytvořit nepravdivý soud. Tato uchopující představa je „*vtištěna a vytvarována předmětem, z něhož vzešla, v takové podobě, jakou by nemohla mít, kdyby vzešla z jiného předmětu, než z toho, z něhož vzešla.*“⁴³ Lze tedy říci, že to, co poté touto představou uchopujeme, je „skutečný předmět“ (neboli – „to, co existuje“; „má se tak a tak“).

Na rozdíl od této uchopitelné představy existují však jiné, které nejsou věrohodné a nelze je tedy považovat za základ poznání. Problematiku toho, jak poznat, která představa je právě ta „uchopující“ od té nevěrohodné, stoikové řeší tak, že souhlas uchopující představě je okamžitý, tedy nedává nám prostor pro jakoukoli volbu. Vnější okolnosti nás ale i přesto mohou klamat, pak vidíme to, co není, nebo nevidíme to, co je. Rist zde zmiňuje, že pojem pravdy se ve stoických dokladech předkládá ve spojitosti s příčinou, přírodou, nutností. Marcus Aurelius ji nazývá „první příčinou všeho, co je pravdivé“⁴⁴, což odkazuje ke kauzálnímu řetězci nutných příčin a následků v rámci celku. Stoický mudrc o takových příčinách ví, je tedy seznámen s tím, co se musí stát, proto se nikdy nemýlí.⁴⁵ Chrýsippos říká, že tyto kauzální souvislosti jsou logickými souvislostmi a naopak. Spojení kauzálních pojmů příčiny a účinku nebo logických pojmů premis a závěru se děje působením světového logu a ten jakožto základní pojem stoiků prochází celou jejich filosofií. Celé stoické universum je determinované zákonem („imanentním logem“).

⁴² LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 49.

⁴³ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 162.

⁴⁴ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006, s. 88-90.

⁴⁵ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

S pojmem představy souvisí též „pud“ a ten je jednou z funkcí řídicího principu (*hégemonikon*, sídlo vědomí), jenž je hlavní částí naší duše. Duše člověka je u stoiků složena z osmi částí, přičemž řídicí část je umístěna v srdci člověka. Duše člověka tedy v případě uchopení nějaké představy zapříčiňuje pohyb neboli pud, jenž je charakterizován jako pohyb duše „k něčemu anebo od něčeho“. Dle Longa tedy „představa a pud dohromady poskytují možnost kauzálního vysvětlení cílesměrných pohybů živočichů.“⁴⁶ Každý jednotlivec je předurčen, aby se jakkoli projevoval, a vyhledával či se vyhýbal určitým věcem, přičemž zaujímá pozici „náklonosti k sobě“. Tato skutečnost souvisí se schopností řídicího principu udělovat „souhlas“, což je nutná podmínka pudu. Souhlasem smyslové představě identifikujeme zdroj, na základě něhož rozpozná člověk užitek či škodu a tedy rozhodne se pro či proti udělení souhlasu. Tyto schopnosti jsou rovny jak pro živočichy, tak i pro lidi, rozdílem ale je, že rozumovost je přikládána pouze dospělým lidem, člověk se totiž od narození postupně vyvíjí a s ním i rozumová část řídicího principu. Chrysippos dodává, že „rozum přistupuje jako usměrňovatel pudu“.⁴⁷ Úkolem racionální bytosti je zároveň tyto rozumové schopnosti rozvíjet. Postoj, který stoikové k osudu zaujímají tak neznamená pouhé odevzdání se.

2.2 Determinismus ve filosofii přírody

V rámci této části stoické filosofie se stoikové snažili porozumět struktuře světu. I tady lze nalézt spojitosti s Aristotelem, avšak jsou v podstatě odlišné. Aristoteles, v rámci své kosmologie uvádí, že příroda je příčina působící „kvůli něčemu“⁴⁸, je působící silou v každém organismu. Odděleně pak pojímá Boha⁴⁹, na rozdíl od stoiků, kteří pokládali boha neboli přírodu za jediný princip, který jako první nehybný hybatel působí na svět. „*Látka je netečná, ke všemu uchystaná věc, která však bude nečinná, dokud jí něco nepohne: „činný princip“, neboli „příčina“ je rozum, který tvaruje a pohybuje látkou, kamkoli si přeje, a vytváří z ní rozličná díla.*“⁵⁰ Jak lze vidět z výňatku, stoikové příčinu a činný princip spojují dohromady, jedině tak tvoří vše, co existuje. Stoikové odlišně od Aristotela, který rozlišoval čtyři různé druhy příčiny (materiální, formální, účinné, účelové), uznávali pouze jednu

⁴⁶ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 212.

⁴⁷ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 86.

⁴⁸ ARISTOTELES. *Fyzika*. Přeložil: Antonín Kříž. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1996, s. 61.

⁴⁹ ARISTOTELES, *Metafyzika*. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 2003, s. 323 – 326.

⁵⁰ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. 2. vyd. Praha: Baset, 2004.

příčinu, která „shlukuje“ všechny čtyři Aristotelovy – a tou je tvořivý rozum, tj. bůh.⁵¹ Jak už víme, v rámci stoického materialismu, považují příčiny za materiální entity, ačkoli účinky za nemateriální.⁵²

Příroda tak determinuje všechny věci, vše, co se děje, je jasně dáno, a nic jiného se dít nemůže (neodhale ní příčin - náhoda⁵³). Pro stoiky je svět jednotný systém a každá událost v něm, musí mít nějakou příčinu. Božská prozřetelnost, již zmiňována, jako podstatná skutečnost pro jejich nauku, vytváří pouze dobrá díla. „*Nic neškodí části, co je prospěšné celku. Neboť celek neobsahuje nic, co by nebylo prospěšné jemu samému...Dokud mám na paměti, že jsem částí takového celku, budu zcela spokojen s tím, co se děje.*“⁵⁴ Člověk se tedy v životě nachází v rámci kosmu, celku, jež mu dává pocit být součástí něčeho vyššího, co je zároveň dobré, a má tvořit vše dobré. Marcus Aurelius totiž říká, že jakmile člověk žije v souladu s přirozeností (bohem), docílí tak dobra. Bůh se nachází v jednotlivci jako náš rozum, který nás vede a „*být šťasten znamená „mít v sobě dobré daimonion“ neboli rozum, vedoucí k dobru.*“⁵⁵ Lze tedy říci, že rozum nás odvrací od zla. Jak je ale možné vysvětlit věci „zlé“, které se občas lidem dějí, jako je nemoc, či přírodní pohromy? Marcus obecně tvrdí, že zlé věci se dít musí, protože až poté v nich můžeme najít to dobré. Bohové totiž zároveň zajistili, abychom neupadli v opravdové zlo. Následně je dle něj podstatné, abychom se snažili o vítězství nad rozkoší i bolestí, podrobovali se událostem a abychom smrt brali jako něco přirozeného, protože „*...se to děje ve shodě s přírodou a co se děje ve shodě s přírodou, není zlo.*“⁵⁶

Jak už jsem zmiňovala na základě příkladu válce, příčiny Chrysippos rozdělil na hlavní a pomocné, v rámci vnitřní a vnější přirozenosti, přičemž vnitřní je daleko závažnější (předmět má v sobě kauzální složku, která o něm samotném vypovídá). Aby se tedy cokoli mohlo nějak činit, musí dostat nějaký podnět. Chrysippos toto ukazuje také na lidském jednání, tedy v zásadě na tom, do jaké míry je člověk autonomní. Řešením se dle něj může zdát, že záleží na samém člověku, jak odpoví

⁵¹ Tamtéž.

⁵² BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford University Press, s. 338-345.

⁵³ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 203.

⁵⁴ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006, s. 100.

⁵⁵ Tamtéž, s. 17.

⁵⁶ Tamtéž.

(dá souhlas) na představu, která je důsledkem vnější příčiny, které jsou odrazem působení osudu.

Pro upřesnění, ačkoli bude tato podstata vysvětlena v další kapitole, výrazem „v naší moci“ uvedený v citovaném textu, stoikové mínili věci související s naším vlastním rozhodováním. Z toho však vyplývá otázka, zda má tak člověk nějakou volbu jednat jinak. Stoikové tvrdí, že nikoli, jelikož člověk, jak už bylo zmíněno, uděluje souhlas, nebo se naopak zdržuje, to záleží na jednotlivém jedinci, neboli na jeho charakteru. Ten je pojmem, jenž, dle stoiků, podléhá všeobecné kauzalitě a je dán dědičností (což je dle nich „dar osudu“) a následně je utvářen prostředím, ve kterém se jedinec pohybuje.

V kapitole *Filosofie přírody* jsem zmiňovala pojem pneumatu v souvislosti s řídicím principem lidské duše, jež je podstatná vzhledem k tomu, že racionální pneuma (*logos*) determinuje veškeré naše činnosti. Dorothea Frede píše, že v rámci vesmírného konceptu, lze u stoiků najít pouze jednu příčinu, kterou je aktivní božská duše neboli pneuma. Síla pneumatu dále umožňuje život a fungování organismů jak na psychologické, tak na duševní úrovni. Jedinci dle ní mají jistou autonomii. Je to právě vnitřní povaha lidské podstaty, jež determinuje cestu, kterou člověk komunikuje s prostředím.⁵⁷

2.3 Osud a nutnost

Nyní je podstatné též vymezit pojmy osud a nutnost, které jsou důležité k pochopení tohoto tématu. Pojetí nutnosti v logické souvislosti, zde vychází, jak už bylo zmíněno, mimo jiné z Aristotela a konkrétně pochopením výrazů pravdivého a nepravdivého. Ve zkratce říká, že výroky o budoucích událostech nemohou být označeny za pravdivé, jelikož vždy existuje možnost, že se to může nestát (pojem „možné“) a že tedy nemůže být za „nutné“ považováno něco, co se nestalo.⁵⁸

Dle Aristotela to, co je pravdivé, je nutné, a to, co je nutné, je determinované.⁵⁹ Aristotelovu myšlenku pravdivého a nutného lze prvně konstruovat na výňatku z díla:

⁵⁷ FREDE, Dorothea. *Stoic Determinism*. The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge University Press, s. 179 – 205.

⁵⁸ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 125.

⁵⁹ Tamtéž.

„...*Jestliže však něco zítra nemůže ani být, ani nebýt, nebylo by to náhodou, jako např. námořní bitva, neboť pak by bylo nutné, aby ani námořní bitva nebyla svedena, ani nebyla nesvedena. Tyto a takové nesmyslné důsledky by z toho vyplývaly, kdyby vsutku u každého kladného a záporného soudu ... nutně jeden nebo druhý z protikladů byl pravdivý nebo nepravdivý, a také by ani ve všem, co se děje, nebylo již nic náhodou, nýbrž všechno by bylo a dělo se nutně. A tak by nebylo třeba ani se o něčem radit, ani se o něco snažit, protože budeme-li se radit, nebo snažit, dojde k tomu, a když ne, dojde k tomu stejně.*“⁶⁰

Aristoteles tím míní, že v případě dvou prohlášení – bitva zítra bude svedena a bitva zítra nebude svedena – je jedno z nich zajisté pravdivé a druhé nepravdivé. Je zde pouze nutná skutečnost, zda bude nebo nebude svedena. „*A tak je zjevné, že není nutné, aby ze všech kladných a záporných soudů, které jsou v protikladu, jeden byl pravdivý a druhý nepravdivý, neboť u toho, co jest, není tomu tak jako u toho, co není, ale může být nebo nebýt.*“⁶¹ Vracet se však k Aristotelovi dle Rista nebylo vždy uspokojivé, jelikož sám Aristoteles říká, že vše co se děje, děje se skrze přírodu, nějaký důvod, či na základě náhody, bez jakéhokoli vyššího hnutí⁶², což odporuje deterministické pojetí světa u stoiků. Námitka stoiků pak zní, že když Aristoteles zmiňoval výrok „zítra se odehraje námořní bitva“ může být pravdivý, ale není nutný. Nutné je totiž to, co je pravdivé vždy. Chrysippos na základě názorů Aristotela a dalšího představitele staré stoy jménem Kleanthés (jeho žákem byl právě Chrysippos), přehodnotil teorii nutného a možného na to, že i když se některé věci nestanou, stále jsou možné. Všechny pravdivé výroky o minulosti jsou nutné (protože už nepřipouštějí změnu) čímž s Aristotelem souhlasí, naopak proti němu tvrdí, že všechny výroky jsou buď pravdivé, nebo nepravdivé.

Za předpokladu, že bychom věděli, že výroky o budoucnosti jsou pravdivé, by nám bylo známo, co se v budoucnu stane (co je pravdivé, je zároveň nutné).⁶³ Tato teze je nám známa jako „Líný úsudek“, jenž se Chrysippos snažil vyvrátit. Chrysippos dále dělí výroky na prosté a složité. Mezi nejznámější příklad Líného úsudku patří ten, který říká, že jestliže je člověk nemocen, nemá cenu přivolávat lékaře, protože to, jestli se uzdravíme, nebo ne, je v našem osudu, tak i to, zda toho

⁶⁰ ARISTOTELES, *O vyjadřování*. Brno: Nakladatelství Československé akademie věd, 1959, s. 30-33.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² ARISTOTELES, *Metafyzika*. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 2003, s. 184–186.

⁶³ Tamtéž.

lékaře povoláme či nikoli. Dle Cicerona, kritika stoicismu, Chrysippos hovoří o kauzalitě a tedy o tom, že nic není „v naší moci“.⁶⁴

V rámci nutného též hovoříme o „možném“, tedy co by se mohlo stát, ať už se to stane či nikoli. Možné a nutné dle Chrysippa nesmíme ztotožňovat. Uvádí na případu, kdy kutálející se válec, jehož hlavní příčina je pohyb válce, a tudíž mu válení připouštíme, ať už se válí či nikoli.⁶⁵ Příkladem nemožným pak zmiňuje výrok „Země létá“, jelikož Země není s to létat.⁶⁶ Na základě toho dále rozlišuje příčinu pomocnou či nejbližší a hlavní neboli dokonalou. Díky vnějšímu působení se válec nezačne valit, dokud ho např. člověk neuvede do pohybu (pomocná příčina). A také válec má jistý tvar, který mu umožňuje pohyb kutálení, což je dané vnitřní přirozeností válce (ta je jeho hlavní příčinou). Hlavní příčiny dle Rista vystihují „osud“ daného předmětu, např. naším osudem je mít čtyři nohy. Výše uvedené lze shrnout Chrysippovým výňatkem:

*„Ačkoli k úkonu souhlasu nemůže dojít jinak, než tak, že je vyvolán představou, přece... má souhlas v představě nejbližší, 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 pečetí vyznačí v myslí svou podobu, avšak souhlas bude v naší moci a ... jakmile jednou dostane podnět zvnějšku, bude se dále pohybovat svou vlastní silou a ze své přirozenosti“.*⁶⁷

Zde se dostáváme ke vztahu nutnosti a osudu. Chrysippos sice mluvil o budoucnosti jako o „osudové“, ale nutnost s tím nijak nesouvisí. V rámci popisu událostí jako osudové, popisujeme jak účinky hlavní tak pomocné. Když totiž mluvíme o „nutném“, míníme to pouze o minulosti a přítomnosti.

Osudem Chrysippos míní řadu příčin.⁶⁸ Cicero se pak k tomuto tématu vyjadřuje ve svém díle tak, že i přesto, že se Chrysippos snažil oddělit nutnost a osud, sám hovoří o „nutnosti osudu“ a zároveň, že osudové události jsou nutné, tedy, že nic „není v naší moci“. Dle Cicera to plyne z Chrysippovy zmatenosti snažit

⁶⁴ CICERO. *De fato*, XVII 42 – 43 (SVF II, 974). Převzato z LONG, A. A.. *Hellénistická filosofie*, 2003, s. 31.

⁶⁵ Tamtéž, s. 39-44.

⁶⁶ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 280.

⁶⁷ CICERO. *De fato*, XVII 42 – 43 (SVF II, 974). Převzato z LONG, A. A.. *Hellénistická filosofie*, 2003, s. 207.

⁶⁸ CICERO. *De fato*, XVII 42 – 43 (SVF II, 974). Převzato z LONG, A. A.. *Hellénistická filosofie*, 2003, s. 31.

se tyto dva pojmy oddělit. Nakonec se tedy zdá, že Chrýsippos nerozlišil osud a nutnost a že stoikové i ztratili důvody rozlišení. Seneca sám definuje osud jako nutnost věcí.⁶⁹

Stoicismus ztotožňoval osud s Diem. Diův rozum pak zná pravdu, s čímž se spojuje další důležitý pojem, a to „prozřetelnost“. Dle Chrýsippa správné předvídání tedy znamená, že vše osudové je dílem prozřetelnosti, božského působení ve světě. Nakonec Rist říká, že osud a nutnost jsou tedy rozdílné, ovšem člověk musí přijmout to, do čeho se narodil, v jiném případě bude osud nutností.⁷⁰ Člověk má zemřít, je to naším osudem, odmítat smrt je proto zbytečné. A jak říká Seneca, osud vede toho, kdo se chce dát vést, a kdo nechce, toho vládí.

Náhoda dle předchozího vyčlenění osudu, nemá ve stoickém systému co dělat. Jak už jsme zmínili, vše má svou příčinu, a i přesto, že lidé často označují některé jevy za náhodné, stává se tak pouze z důvodu nedostatečného odhalení příčin. V důsledku toho, že stoikové věřili, že vše je předurčeno, potýkala se jejich filosofie s kritikou, a to ztrátou svobodného jednání. Toto konstatování přeci jen není zcela přesné. V rámci stoického kompatibilismu má člověk určitou „svobodu“, tento pojem je však chápán v jiném smyslu, než jak je pojímán v nynější době. Porozumění však závisí na pochopení přesného pojetí stoického determinismu.

⁶⁹ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 136.

⁷⁰ Tamtéž.

3 Možnost svobody

V rámci navázání na osud a nutnost se nabízí otázka, zda je možné v rámci kauzálních řetězců brát v potaz „svobodnou vůli“⁷¹, protože z definice determinismu vychází, že vše je řízeno něčím vyšším, a my tak nejsme zodpovědní za naše činy, tedy „svobodnou vůli“ nemáme. I přesto, jak už bylo několikrát zmíněno, se však stoická filosofie možností určité svobody v jejich smyslu zabývala. Takový filosofický názor, jenž uznává, že svobodná vůle a determinismus jsou navzájem slučitelné, se nazývá kompatibilismus. Jedná se o nynější alternativní přístup, jež lze charakterizovat na základě postačujících podmínek svobodné akce, která je jakoukoli záměrnou akcí vykonanou bez donucení, i když byla deterministicky zapříčiněna.⁷²

Vnímání svobody se však dobově měnilo. Dnes běžný člověk pojímá svobodu jako něco samozřejmého, může se svobodně rozhodovat, dělat si co uzná za vhodné. V případě stoiků se však jedná o složitější úkon, který je ve sporném vztahu k determinismu. Chrýsippos tvrdí, že i přesto, že žijeme v kauzálním světě, existují věci, za něž však neseme odpovědnost. Dle Rista, Aristoteles míní svobodným jednáním takové, které vyvstává nikoli z předurčení, ale z povahy jednajícího člověka.⁷³ Jako osobnosti jsme tedy odpovědní za vlastní činy, v rámci skutečnosti, že je náš charakter zapříčiněn.

Tady Aristoteles zmiňuje výchovu dětí, která je dle něj důležitá ve vztahu k odpovědnosti, a to tak, že v určitém věku se stane dítě dospělým a odpovědným za své jednání. Podobně se k tomu vyjadřoval Chrýsippos, ten dodával, že taková výchova je velmi podstatná, aby se člověk stal zároveň moudrým. Poté se tedy „možné“ stává v jeho moci, ale i přesto tu je příčina, a to hlavní, o které jsme hovořili, a tou je povaha. Povaha je zároveň předurčena tomu, aby byla morální. Chrýsippos na obranu teorie mravnosti, nazvané nedostatečnou, říká, že jednání morální nemusí být vždy odrazem povahy. Rist tu dává za příklad smrt, jejíž hlavní příčina je dána, tudíž všichni zemřeme, to je náš osud, ale dodává, že způsob a čas

⁷¹ „Svobodná vůle“ a „svoboda“ je zde brána pouze v obecném významu pro úvodní nastínění. Chrýsippos používal spojení „to, co je v naší moci“, kdežto u nové stoy shledáme svobodu v jiném smyslu. Viz níže.

⁷² HAVLÍČEK, Ondřej. Filosofický problém svobodné vůle ve světle vědeckých poznatků. *Electronic journal for philosophy*, 6/2013.

⁷³ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 138.

smrti je v naší moci.⁷⁴ Dle všech helénistických filosofů je smrt nevyhnutelná a pro člověka je jakýmsi zdrojem neklidu. Avšak na to stoikové navazují myšlenkou, kdy vzít si život může být i rozumným činem.

Frede říká, že slovo „svoboda“ (ang. freedom) je nutné jasně definovat. Odkazuje se též na Bobzien, podle níž měl tento pojem *eleutheria* politické konotace a bez výjimek nebyl užíván v debatě o osudu (pojem tak jak je vnímán dnes byl vyčleněn později). Jak už jsem zmiňovala, svobodu lze pojmut z mnoha směrů, a proto namítá, že v rámci těchto nejasností Řekové správně upřednostnili spojení „co, je v naší moci“ v rámci morální odpovědnosti.⁷⁵

Chrýsippos se snažil najít střední cestu mezi nutností a svobodou. Nenalzáme však v konceptu Chrýsippovy kompatibility osudu a morální zodpovědnosti žádné slovo značící právě svobodu – svobodu ve smyslu, kterou Bobzien ve svém díle popisuje, a kterou pojímá jako svobodu od vnějších překážek či nátlaku, tedy ve slovech stoiků to, co je v naší moci. Bobzien tvrdí, že pojetí svobody nelze spojovat s osudem ani stoických výrazem „to, co je v naší moci“.⁷⁶

Svobodu též lze pojmut jako totální nezávislost člověka od všech vášní a touhy. Podle ní důkazy směřující ke stoické svobodě patří do oblasti etiky a politiky, jak upozornila již Frede. Bobzien zde vykládá pojmy „svoboda“ a „být svobodný“, které bývají typicky porovnávány s „otroctvím“ a „být otrokem“. Je nasnadě podpořit tuto myšlenku zástupcem nové stoy, a to Senecou, jenž říká, že člověk by měl jít s osudem a nenechat se vláčet, jen tak získá svobodu (*eleutheria*). Osud pak míní jako nutnost všeho dění a akcí, které nemohou být změněny žádnou silou.⁷⁷ Je též podstatné, že dle Seneky jsou si lidé rovni, tudíž ačkoli je osud někoho snazší, někoho těžší, jsme vedeni jen jedním a tím samým dozorem. I přesto že „celý život je otroctví“, jak říká, navrhuje řešení, že „...je nutno zvyknout si na své postavení, stěžovat si na ně co nejméně a nenechat si ujít žádnou příjemnost, kterou nám nabízí.“⁷⁸

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ FREDE, Dorothea. *Stoic Determinism*. The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge University Press, s. 179 – 205.

⁷⁶ BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford University Press, s. 338-345.

⁷⁷ VOGT, Katja. Seneca. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/seneca/>.

⁷⁸ SENECA, L. A. *O duševním klidu*. 2. vyd. Praha: Baset, 2004, s. 67.

„Jen mudrc je svobodný, zatímco špatní lidé jsou otroky. Podle stoiků totiž svoboda spočívá v možnosti jednat samostatně, zatímco otroctví je zbavení možnosti jednat samostatně.“⁷⁹ Pravá svoboda pak dle ní závisí na dispozicích, moudrosti lidské duše, která je stabilní ve stavu ideálního napětí. „Stoická svoboda je pak vnitřní nebo psychologická svoboda, záležející na vnitřním stavu mysli člověka.“⁸⁰ Jen mudrc je svobodný, ale oba – moudrý i pošetilý - člověk jsou zodpovědní za své činnosti. Pokud je člověk otrokem svých vášní, je zodpovědný za své skutky stejně jako člověk moudrý, ale pošetilý člověk nemůže dosáhnout svobody, jelikož nedokáže být prost vášní tak jako mudrc. Ten je však svobodný v tom smyslu, že pokud má na výběr stejně dobré možnosti, vybere si z nich svobodnou rukou.

Bobzien tvrdí, že nedorozumění plynoucí skrze pojetí svobody se stalo zdrojem zkoumání v moderních teoriích. Užívá v díle tedy pojmy svoboda a být svobodný vztahující se ke stoické době i přesto, že stoický koncept uvádí výraz „to, co je v naší moci“ (*ef'hémin*).

Po postupném zkoumání stoické etiky zaměřené na osud je zde zjevné, že se v rámci pojmu přitakání a s pojetím svobody potýkáme s několika paradoxy. Mikeš se k tomu věcně vyjádřil, že žádná jiná z antických škol před přelomem letopočtu, nevedla jiné k tolika inspiracím ohledně lidské svobody a zároveň tvořila četný kruh kritizujících za stoické pojetí člověka v rámci vyloučení pojmu odpovědnosti. Ve shrnutí se stoická svoboda vztahující se k obyčejným lidem (mimo mudrce) spojuje s autonomií rozumu, nelze ji tak vysvětlit v rámci osudu se svobodou jednání. Následující podkapitola nám konkrétně upřesní mínění toho, co je dle stoiků v naší moci. A tedy i ukazuje, do jaké míry a v jakém smyslu je vlastně člověk svobodný.

3.1 To, co je v naší moci

D. Frede říká, a jak už bylo výše zmíněno, člověk je součástí celého kosmu, a i přesto, že na nás vnější prostředí působí, a my nejsme schopni tyto vlivy kontrolovat, reakce na ně však jsou „v naší moci“ v případě, že vychází z naší vnitřní přirozenosti. Jeho vnitřní přirozenost není příčinou vnějších vlivů.⁸¹ Z předchozího

⁷⁹ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 257 – 315.

⁸⁰ BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford University Press, s. 338-345.

⁸¹ Tamtéž.

vyčlenění je zřetelné, že se toto rozdělení příčin jeví jako nezbytná podstata pro vysvětlení koherentnosti stoické filosofie. Lidský život je podmíněný vnitřně pomocí konzistence vnitřního pneumatu, jež tvoří lidský charakter. Souhlasně s Epiktétem, každý má od přirozenosti schopnost k něčemu jinému a má dané životní postavení, s nímž už se rodí, neboť naše věc „...*je hrát dobře přidělenou úlohu, ale vybrat ji náleží jinému.*“⁸²

Proto zde není prostor pro jakýkoli pohyb bez příčiny. I Frede ve své studii, pro představu vnitřních a vnějších příčin, uvádí Chrysippův příklad pohybujícího se válce a je zjevné, že není v moci válce se pohybovat či nikoli. Tuto myšlenku Frede rozvádí a přenáší ji na příklad člověka, jemuž je nabídnut úplatek. Člověk nabízející nenutí druhého jednat určitou cestou. Je totiž právě na každém z nás, zda tento návrh vyhovuje našemu stavu, tedy na našem udělení souhlasu.

Dále Frede připomíná, a to se týká stoické psychologie, že jakmile je jednou stav člověka daný, je následně těžké změnit lidskou povahu.⁸³ Cicero dle ní uvádí, že zde není místo pro lidskou odpovědnost. Pravděpodobně jsou tedy determinované nejen lidské povahy či sklony, ale také činnost hlavních příčin jednotlivých lidských činností. Chrysippos pak používá příčiny jako pokrytí všeho, co se v řádu věcí v přírodě děje, není zde tedy ani prostor pro náhodu.

Podívejme se na novou stou a konkrétně Epiktétovo pojetí věcí, které jsou „v naší moci“. Epiktétos pokládá za svobodné „...*soud, chtění, žádost, nechut' a jedním slovem všechno, co jest naše činnost.*“⁸⁴ V naší moci naopak nejsou věci, které jsou slabé, cizí a tím jsou „...*tělo, majetek, dobrá nebo špatná pověst, úřední hodnosti, jedním slovem všechno, co není naše činnost.*“⁸⁵ Epiktétos tím dává najevo, že nesmíme považovat věci cizí za svobodné, jinak nás zahalí nespokojenost a truchlení. Tedy je důležité pokládat jen to, co je naše za své, pak budeme dělat vše v rámci své vůle, nebudeme například vyčítat a dělat si nepřátele. Je totiž nasnadě stále připomínat, že člověk chce být svobodným člověkem a vede nás k tomu pouze to, že budeme opomíjet věcmi, které nejsou v naší moci. Obecně lze říci, že rozdíl mezi tím, co je v naší moci a tím, co není, je složitý úkol. Je důležité se tak naučit, co

⁸² EPIKTÉTOS. *Rukojeť a rozpravy*. 9. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 32.

⁸³ FREDE, Dorothea. *Stoic Determinism*. The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge University Press, s. 179 – 205.

⁸⁴ EPIKTÉTOS. *Rukojeť a rozpravy*. 9. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 27.

⁸⁵ Tamtéž.

je naše a co je jiných (příčemž to, co je naše je ekvivalentní tomu, co je v naší moci). William Stephens ve své knize uvádí pro příklad výňatek: „...majetek není můj, příbuzný, členové domácnosti, přátelé, pověst... - všechny tyto věci, nejsou mé. Co je tedy mé? Síla vyrovnat se s vnější přirozeností. ... Nikdo není schopen mě narušit, nikdo mě nemůže nutit k tomu jak se s nimi vyrovnat jinak než já se určitým způsobem vyrovnám.“⁸⁶

Dostáváme se tak k dalšímu základnímu pojmu přitakání, který v sobě zahrnuje spojitosti již s výše uvedenými představami, souladem s vlastní přirozeností a celkem či věcmi, které jsou v naší moci.

3.2 Přitakání

Stoickou svobodu (*eleutheria*) nelze pojímat jako schopnost dělat si, co chceme. Stoikové byli v zásadě kompatibilisté, snažili se tak o spojení determinismu s jakousi „svobodou“. Toto bývá předně spojováno s naukou o osudu a tedy argumenty týkající se lidské odpovědnosti, na základě stoického „to, co je na nás“ (*ef'hémin*). Vladimír Mikeš říká, že odpovědnost je vlastní každému člověku, naopak svoboda, jak už bylo zmíněno, je čistě jen vlastností mudrce, neboť pouze mudrc je schopný svobody dosáhnout. Avšak je možné najít tvrzení, které předkládají, že jak svoboda mudrce, tak i jeho odpovědnost je projevem přitakání udělované osudu.⁸⁷ Je tedy vidět, že i přesto, že se mluví o svobodě přitakání, je svoboda jako svobodná vůle vztahována k osudu, ale zároveň je od něj osvobozena. Proti tomu se dle Mikeše vzepřela S. Bobzienová argumentem již zmíněným, že stoická svoboda nemá nic společného ani s naukou o osudu, ani s tím, co je na nás, protože v rámci dobového pojetí svobody, neznamená nic jiného než svobodu od něčeho, a rozhodně ne svobodnou vůli. Svoboda je dle ní, jakožto vlastnost mudrce, pouze svobodou od emocí a vášní a ne svobodou přitakání (ani přitakání osudu).⁸⁸ Tyto protichůdné námitky lze však paradoxně částečně uzavřít tím, že Diogenés prohlásil svobodu za schopnost dělat si své.⁸⁹ Vyplývá nám tedy, že stoická svoboda znamená schopnost

⁸⁶ STEPHENS, O. W. *Stoic Ethics - Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum International Publishing Group, 2007, s. 9.

⁸⁷ MIKEŠ, V. Stoická teorie jednání: pojem ctnosti a svobody. *Filosofický časopis*, 2010, roč. 58, č. 4., s. 567-588.

⁸⁸ BOBZIEN, Susanne. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford University Press, s. 338-345.

⁸⁹ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 257 – 315.

dělat si své, ale zároveň je veškeré dění podřízeno osudu. Jaký je hlavní bod v rámci přitakání umožňující svobodu, lze vysvětlit tak, že člověk přijme svůj osud jako to, co i on sám chce.

Mikeš od předchozího pojetí odlišuje „následování osudu“, jehož je též schopen pouze mudrc. Člověk tedy buď osud následuje, protože i sám chce, či nikoli, ale i přesto bude nucen k tomu, co je určeno. Pokud tedy člověk následuje to, co chce osud, může se zdát, že je jakýmsi způsobem svoboděn. Nejedná se však o svobodu volby mezi dvěma možnostmi. Svoboda pak tedy, dle Bobzien, spočívá v přitakání osudu, načež Mikeš uvádí několik slabin, které dle něj opomněla.⁹⁰ První slabinou zde Mikeš míní, že svoboda nespočívá ve svobodě volby, jak bylo již zmíněno, a také nevyjasnila, co je to souhlas, který má být svobodný. Druhá slabina z toho vyplývá zřetelně, jelikož tím, že nepřesně vyjasnila, v čem svoboda spočívá, chápe tak svobodu v jiném smyslu než ta, která je daná stoikům.

Mikeš sám dále uvádí, že je to reflexivní povaha, která z přitakání dělá přitakání svobodné. Její třetí slabinu Mikeš vnímá na základě dvou předchozích, a to redukční chápání svobodného přitakání osudu. Za tím Bobzien viděla vnější události, jako je nemoc či nehoda, jež se člověku dějí, a jimž musí přitakat, protože je sám nijak neovlivní. Mikeš však namítá a uvádí Hippolytův příklad psa, který je přivázan za vozem, a ten buď chce následovat, nebo nechce a je k tomu stejně přinucen, kdy tento příklad ukazuje, že vše je podřízeno osudu, nelze redukovat na vnější události. Mikeš totiž říká, „že jsou to právě vnitřní události, ve kterých se rozhoduje, zda je člověk svobodný či nikoli.“ Na tomto jeho vysvětlení a příkladu lze jasně pochopit, že člověk buď jedná s vědomím, že jde o součást kauzálního celku a tedy je nesvobodný, či s tímto vnitřním vědomím, který je svobodný. Mikeš svůj článek uzavírá tak, že „člověk nalézá sám sebe a stává se dokonalým, jedině když sám sebe svým způsobem ztrácí – když nahlíží, že je pouze částí něčeho většího. Tento paradox nelze řešit, neboť je a zůstane jádrem stoicismu.“⁹¹

3.3 Vztah etiky a osudu

Zásadním problémem stanoviska, že svět je v našem případě deterministický, se zdá být otázka morální odpovědnosti, tj. že člověk je v takovém případě daleko od

⁹⁰ MIKEŠ, V. Stoická teorie jednání: pojem ctnosti a svobody. *Filosofický časopis*, 2010, roč. 58, č. 4., s. 567-588.

⁹¹ Tamtéž.

toho, aby se podřizoval mravním zákonům (jelikož to je vlastní pouze člověku svobodnému). Jen pro připomenutí z předešlé kapitoly víme, že jen a pouze mudrc je svobodný a tedy i morálně zodpovědný. Ve zkratce je možné říci, že stoikové se s tímto vyrovnali tak, že charakter člověka pojali jako výsledek kauzálních příčin.⁹² Stoická koncepce osudu je tak neslučitelná s lidskou odpovědností. Jak je tedy v takovém případě v rámci morálky možné, odmítneme-li svobodnou vůli a připojíme se k deterministickému pojetí, označit jakýkoli čin za dobrý či špatný?

Kant například říká, že morálku v sobě má každý jedinec, jenž je obdařený rozumem a svobodnou vůlí.⁹³ Měli bychom tedy mravní zákon brát v potaz. Pravidla nám ale určuje náš rozum skrz svobodnou vůli.

Osudové držení světa ovlivňuje etiku, tedy morálku a systém mravních hodnot. Morálku můžeme definovat jako jednání jedinců ve společnosti, souhrn všech norem, obyčejů, zákonů, kterými se řídíme a co nám zároveň určuje, jaké jednání je správné, spravedlivé. Obecně nám tohle vědění pak jakýmsi způsobem zajišťuje zjednodušení lidského života. Etika se tedy snaží zajistit přehlednost a dát řád tomu, jak správně jednat. Na otázku, co je zlé a dobré nelze ve skutečnosti obecně odpovědět, i přesto, že stoikové tyto věci vymezují, pro každého to znamená něco jiného. V některých kritikách stoicismu se potkáme s tím, že determinismus má neblahý vliv právě na etické jednání. Při aplikaci toho, že vše je nám předem dáno, vyvstává otázka, zda má nějaké naše snažení, kárání či pomoc, nějaký smysl. Pokud přijmeme za pravdu, že je svět deterministický, staneme se tak pouhými otroky?

Stoicismus ovlivnil nejen několik významných filosofů pozdější doby, ale dává též podněty k řešení problémů či čistě pomocné praktiky jak jednat s lidmi obyčejnými a úspěšnými. Důvodem zveřejnění této kapitoly tedy bylo, že ačkoli je stoicismus směrem deterministickým, lze jeho myšlenky použít v každodenním životě a vyhýbat se tak negativním podnětům z vnějšího světa, které nejsou v naší moci.

Tito tři významní zástupci nové stoy Epiktétos, Seneca i Marcus Aurelius nám podali své zásadní ideje o praktické filosofii vztahující se k etice, pouze z deníků, dopisů a poznámek a i přesto se stali podnětné v dnešním světě. Stoická

⁹² GOULD, J. B. The Stoic Conception of Fate. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 35, No. 1. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2708740>.

⁹³ THOMSON, Garrett, *Kant*. Přeložila Lúbia Hábová. Vydavatelství: Marenčin PT, r. 2004, s. 82.

filosofie se nám může jevit tak, že člověk by prvně měl myslet na své dobro, tedy snažit se o to, aby on sám byl spokojený.

Vzhledem k naší přirozenosti pak Marcus Aurelius říká, a opakovaně si uvědomme, že věci, které se nás netýkají, nemáme vůbec dbát. „*Není v tom uložen cíl, určený člověku, ani to, co uskutečňuje tento cíl, totiž dobro.*“⁹⁴

„*Den co den měj na mysli smrt, vyhnanství a vůbec všechno, co se zdá hrozné, ale nejvíce ze všeho smrt! A nikdy nebudeš ani na nic nízkého pomýšlet, ani po ničem příliš toužit.*“⁹⁵ Tento výňatek lze sice považovat za optimistickou dávku, vzhledem k tomu, že pokud se spokojíme s tím, co máme a nebudeme chtít stále více, nebudeme tak trpět. Z opačného hlediska lze vidět, že v moderním světě má většina jedinců například pracovní cíl, a pokud chce dosáhnout určitého úspěchu, musí do toho vložit nějaké úsilí, aby toho dosáhnul. V takovém případě si člověk v těžké chvíli jen stěží pomyslí na smrt, taková myšlenka by ho od splnění cíle jen odradila.

Na to můžeme navázat zkušeností ze života, kdy člověk občas chce dosáhnout určité věci, ale dostatečně se nesnaží a jediné, na co se zmůže, je závidět ostatním například dostatek finančního majetku či mu konat špatné věci. V takovém případě by ubližující jedinec měl mít na paměti „... *že nemůžeš dojít stejné odměny, jestliže k dosažení věcí, které nejsou v naší moci, neděláš totéž co jiní.*“⁹⁶ Tematicky zde můžeme navázat na spravedlnost ve světě, že je „něco nespravedlivé“ bývá častá výmluva člověka. Marcus namítá, že vše, co se děje, je spravedlivé, každému je tak udělováno přiměřeně.⁹⁷

Zůstaneme-li u Marca Aurelia, jeho další námitka vztahující se k jednání lidí, může znít, proč člověk bývá vůbec roztrpčen, zda kvůli lidské špatnosti. V tomto případě podává zásadu, že „...*rozumové bytosti jsou zde kvůli sobě navzájem.*“⁹⁸ To tedy znamená, že snášet se pokládá za dílo spravedlnosti, lidé dle něj chybují neúmyslně a je na místě uvědomit si, jaký je důsledek střetu znepřátelených jedinců.

Vidina toho, že jsme řízení něčím vyšším, a náš osud je předem určen, se zdá být též depresivní. Je možné se pak cítit jako loutka, která pouze kopíruje pohyby

⁹⁴ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006, s. 44.

⁹⁵ Tamtéž.

⁹⁶ Tamtéž.

⁹⁷ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006, s. 29.

⁹⁸ Tamtéž, s. 28.

někoho jiného. V případě, že si připustíme tuto skutečnost, lze ji využít ve svůj prospěch ale ze špatného konce?

Je zřejmé, že se tak pro někoho stoická koncepce osudu nezdá být zcela optimistická, i přesto je možné tvrdit, že co se týče praktických životních rad, lze myšlenky považovat za povzbuzující. Marcus totiž říká: „*Nebud' omrzelý, ani neochabuj, ani se nevzdávej, jestliže se ti nedaří provést každé dílo podle správných zásad, raději se znova vracej k tomu, co se ti nepovedlo, a bud' rád, jestliže aspoň většina tvých skutků odpovídá lidské přirozenosti...*”⁹⁹

Morální odpovědnost lze dle Bobzien v zásadě vidět na tom, jak člověk je, nebo jaké jsou jeho dispozice. Bobzien rozlišuje dvě kategorie morální odpovědnosti. “Ta první považuje odpovědnost za nutný stav pro chválu či obvinění, aby bylo jasné, že právě “on” je zodpovědný za určitou činnost a že za tím není nic jiného. Druhá kategorie ji míní jako nezbytným předpokladem pro chválu a obvinění jedince za činnost, kterou daný jedinec mohl udělat jinak.”¹⁰⁰

Morální odpovědnost je přímo založena na konkrétních částech kauzální závislosti a je spojena se souhlasem určitým představám neboli s přitakáním, jež bylo výše objasněno. V zásadě uzavírám tuto kapitolu tématem sebevraždy, který lze v rámci svobody a etiky vnímat velmi různě.

3.4 Sebevražda

Zde se předně odkazuji pouze na mladší představitele stoy, jelikož u starších stoiků byla v rámci etiky zmiňována pouze okrajově a v mírně jiném smyslu – i přesto, že ji připouštěli a někteří i vykonali (např. zakladatel stoy Zénón¹⁰¹). Sebevražda byla ovlivněna vnější (božskou) silou a byla zřejmě povolena pouze mudrci.

Až u představitelů nové stoy (hlavně u Seneky) se sebevražda stala nejvyšším příkladem lidské svobody¹⁰² a ten se k ní vyjádřil následovně:

⁹⁹ Tamtéž, s. 42.

¹⁰⁰ BOBZIEN, Susanne. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford University Press, s. 290.

¹⁰¹ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995, s. 266.

¹⁰² RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 141.

„Nic nezařídil věčný zákon lépe, než že máme jen jediný vchod do života, východy však četné. Měl bych snad čekati na krutou nemoc, nebo krutého člověka, mám-li možnost vdechnouti jed? Toť jediný bod, v němž si nemusíme stěžovat na život. Nikoho pevně nedrží. To je v životě správně zařízeno. Nikdo nemusí být nešťasten, leč z vlastní viny. Jsi-li spokojen, tedy žij! Jsi-li nespokojen, můžeš se vrátit, odkud jsi přišel!“¹⁰³

Jinému pohledu na sebevraždu přispěly zjevně politické situace a obecně nová doba, ve které tihle římstí filosofové žili. Sebevražda v takovém smyslu mohla lidem dodávat odvalu či statečnost, už jen proto, že pokud je v naší moci život ukončit, s tím vším pak také končí jakékoli trápení. Můžeme dále říci, že pokud si člověk nemůže vybrat mezi žít a nežít, jedná se o omezování svobody.

I přesto, že stoikové sebevraždě nebránili, chtěli, aby člověk skončil život s pádným rozumným důvodem. Jak pravil Seneca - dveře jsou nám otevřeny, ale neodcházíme bez důvodu. Samotný akt spáchání sebevraždy je oproti důvodům či situacím, v nichž je rozumné si život vzít, bezvýznamný. Zdůrazněme tedy, že je zde podstatný záměr – a ten musí být za všech okolností rozumný.

Na čin sebevraždy se dívali odlišně ze strany pošetilce a moudrého člověka. Moudrý člověk by tedy měl být schopný v jistých situacích odůvodnit odchod ze života. Naopak u pošetilce se za náležitý (jinými slovy přirozený, mravný) čin pokládá - zůstat naživu. Pošetilec totiž není s to jakýmkoli způsobem ospravedlnit své usmrcení a také, všechny jeho skutky jsou mravně špatné a je pro něj více prospěšné žít nežli zemřít.¹⁰⁴ Víme tedy, že moudrý člověk sám posoudí, kdy je vhodné ze života odejít. Člověka pošetilého k tomu dovede nějaký vyšší zásah.

Nakonec pak lze říci, že je sebevražda povolena každému, a že se dokonce pošetilec může rozumnou smrtí změnit v mudrce.¹⁰⁵ Podstatnými pojmy v rámci rozhodování o přirozené smrti jsou též důstojnost a vznešenost, jež lze spojit s názory Marca Aurelia. Jeho myšlenky jsou však, dle Rista, nejednotné a často rozporné.¹⁰⁶

¹⁰³ SENECA, L., A. *Výbor z listů Luciliovi*, Praha: Svoboda, 1969, s. 107.

¹⁰⁴ RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 252.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 259.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 263.

Se Senecou v zásadě souhlasil Epiktétos, avšak ten sám se často vracel k myšlenkám staré stoy. Oba hájili názor, že si člověk nesmí vzít život z lehkomyšlnosti, ale Epiktétos zde zmiňuje Boha, jakožto toho, kdo dává znamení k odchodu.

Pokud nás něco dovádí ke rmoucení nad něčím vnějším, tak nás dle Marca Aurelia nezneklidňuje „ta věc“, ale pouze soud o ní, stejně jako Epiktétos říká, že smrt není hrozná, to jen lidé jsou zneklidňování názory o věcech obecně, nikoli samotnými věcmi.¹⁰⁷ Marcus Aurelius sice sebevraždu nehájí v tak silném smyslu jako Seneca, avšak v páté knize svého díla říká: „*Jak by sis přál žít, až bys odtud odešel, tak je ti možno žít už tady na zemi. Jestliže ti to však lidé nedovolí, pak ze života třebas odejdi, ale ovšem tak, jako by se ti nedálo nic zlého!*“¹⁰⁸

¹⁰⁷ EPIKTÉTOS. *Rukojet' a rozpravy*. 9. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 29.

¹⁰⁸ AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006, s. 47.

Závěr

Ve své práci jsem se snažila o přehledný nástin stoické filosofie a o pokus uvést čtenáře do problematiky determinismu a „svobodné vůle“.

Mimo charakteristiku této filosofie mi myšlenky podpořily výňatky z děl stoiků, především však zástupců stoy nové, jež mají předmětnější vztah k etice. Hlavně také z důvodu, že se od rané stoy vývoj a význam některých pojmů měnil.

Zmiňovala jsem, že se stoický determinismus staré stoy potýkal s kritikou, která se vztahovala na otázku morální zodpovědnosti, se kterou se Chrysippos vyrovnával teorií o příčinách. Tedy, že přes neexistující prostor pro svobodu – je i přesto v naší moci dát či nedát souhlas (což vychází z hlavních příčin), představě dané vnějšími příčinami (ty nezáleží na nás). Člověk je tak dle stoiků narozen s již předurčeným osudem (charakter člověka, jeho jednání), avšak během života dochází k určitým změnám, vývoji. Nejsme tedy jen pouhé loutky, ale je v naší moci různě reagovat na vnější projevy, což nás váže k jisté odpovědnosti za vykonané činy.

Svobodu jako takovou pak chápeme ve stoickém významu jako poznání a přijetí toho, že je svět determinovaný a že se věci dějí nutně tak, jak se dějí. Díky tomu také člověk může dosáhnout spokojenosti. Raní stoikové však primárně pojem svoboda neužívali ve spojení s osudem, lze ji definovat jako příležitost k osobnímu jednání. Byla také především zmiňována jako jedna z hlavních vlastností mudrce. Seneca naopak svobodu vnímal jako stav, v němž nás nic nemůže k jednání nutit.

A jak Seneca praví v následujícím závěrečném citátu – budme spokojeni s tím, co máme ...

*„Proto je nutno zvyknout si na své postavení, stěžovat si na ně co nejméně a nenechat si ujít žádnou příjemnost, kterou nám nabízí. Nic není tak trpké, aby v tom vyrovnaná povaha nenašla útěchu... V nesnázích používej svůj rozum: tvrdé může být změkčeno, těsné rozšířeno, těžké bude méně tlačit toho, kdo je umí nést.“*¹⁰⁹

¹⁰⁹ SENECA, L. A.. *O duševním klidu*, 2. vyd. Praha: Baset, 2004, s. 67.

Použité zdroje

ARISTOTELES. *Metafyzika*. Přeložil: Antonín Kříž. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 2003. ISBN 80-86027-19-8.

ARISTOTELES. *O vyjadřování*. Přeložil: Antonín Kříž. Brno: Nakladatelství Československé akademie věd, 1959.

ARISTOTELES. *Fyzika*. Přeložil: Antonín Kříž. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1996. ISBN 80-86027-03-1.

AURELIUS, M. A. *Hovory k sobě*. 9. vyd. Praha: Gasset, 2006. ISBN 8080368247.

BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford University Press, 1998. ISBN 0-19-823794-4.

BLECHA, I. *Filosofický slovník*. Olomouc: NAKLADATELSTVÍ OLOMOUC s. r. o., 2002.

CICERO. O nejvyšším dobru a zlu. In. *Antická próza*. Sv. 8: Dialog a satira, Praha, 1977.

EPIKTÉTOS. *Rukojeť a rozpravy*. 9. vyd. Praha: Svoboda, 1972.

FREDE, Dorothea. *Stoic Determinism*. The Cambridge Companion to the Stoics. Cambridge University Press, 2003. ISBN 9780521779852.

GOULD, J. B. The Stoic Conception of Fate. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 35, No. 1. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2708740>.

HAVLÍČEK, Ondřej. Filosofický problém svobodné vůle ve světle vědeckých poznatků. *Electronic journal for philosophy*, 6/2013. ISSN 1211-0442.

LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o. 1995. ISBN 80-901916-3-0.

LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-077-7.

MIKEŠ, V. Scala naturae u starých stoiků. In: „*Přirozenost*“ ve filosofii minulosti a současnosti. Brno: CDK, 2008. ISBN 978-80-7325-143-7.

MIKEŠ, V. Stoická teorie jednání: pojem ctnosti a svobody. *Filosofický časopis*, 2010, roč. 58, č. 4. ISSN 0015-1831.

- RICKEN, F. *Antická filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 2.vyd. ISBN 80-7182-134-9.
- RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-06-5.
- SENECA, L. A. *O duševním klidu*. 2. vyd. Praha: Baset, 2004. ISBN 807340055.
- SENECA, L., A. *Výbor z listů Luciliovi*, Praha: Svoboda, 1969. ISBN 25-104-69.
- SPINOZA, B. B. *Etika*. Praha: Svoboda, 1977. ISBN 80-86862-02-X.
- STEPHENS, O. W. *Stoic Ethics - Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum International Publishing Group, 2007. ISBN 0-8264-9608-3.
- THOMSON, Garrett, *Kant*. Přeložila Ľubica Hábová. Vydavatelství: Marenčin PT, r. 2004. ISBN 80-88912-57-1.
- VOGT, Katja. Seneca. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/seneca/>.