

DĚJINY FILOSOFIE

Svazek 3

ANTHONY A. LONG

Hellénistická filosofie

Stoikové, epikurejci, skeptikové

PRAHA
2003

IV STOICISMUS

„Uchvátilo mne obdivuhodné složení tohoto systému a neuvěřitelný řád věcí v něm, nad kterým, při nesmrtelných bozích, nemůžeš než žasnout... Je tu něco, co by nebylo s něčím jiným spjato takovým způsobem, že kdybys pohnul jediným písmenem, vše by se zhroutilo? A přece tu není nic, s čím by se dalo pohnout.“ (Cato v Ciceronově spise *De finibus*, III,74)

Stoicismus byl nejdůležitějším a nevlivnějším plodem hellénistické filosofie. Po více než čtyři staletí se pyšnil velkým počtem věrných přívrženců z řad vzdělaných mužů řeckořímského světa a jeho působení se neomezovalo jen na klasický starověk. Mnozí z křesťanských otců byli stoicismem poznamenáni hlouběji, než si sami uvědomovali, a od renesance až po novověk byl vliv stoického morálního učení na západní kulturu pronikavý. Občas se stoické nauky znovu objevovaly v dílech významných filosofů. Spinoza, biskup Butler a Kant, ti všichni za mnohé vděčili stoikům. Vliv stoicismu se ale neomezoval jen na filosofy z povolání. Cicerona, Seneku a Marka Aurelia znovu a znovu četli ti, kdo v šestnáctém, sedmnáctém a osmnáctém století měli čas číst. Tito římské spisovatelé pomohli základní principy stoicismu rozšířit mezi kněze, učence, politiky a další. Stoicismus byl ovšem pohanský a křesťanskému světu se vše pohanské přičilo. Avšak nebylo vůbec obtížné převzít ze stoicismu poučky o povinnosti a odvaze, které si křesťanství nikterak nepřálo popírat. V deismu a naturalismu, tak módních v osmnáctém století, nalezl stoicismus názorově pohostinné klima. Vliv stoicismu je živý i dnes, a to na té nejbanálnější úrovni. Upomíná na něj nejen výraz „stoický klid“. V hovorové angličtině vyjadřuje idiom „to be philosophical“ onu obrněnost ducha vůči nepříznivému osudu, kterou doporučovali stoikové. To je jen drobný, leč výmluvný příklad vlivu stoicismu.

V moderních akademických kruzích bylo studium starověkého stoicismu nezvykle nevyvážené. V Evropě, zvláště ve Francii a Ně-

mecku, se začaly objevovat první významnější příspěvky ke zmíněnému studiu od dob obnovy klasické filologie v devatenáctém století. Ve Velké Británii a Spojených státech byl stoicismus opomíjen poněkud déle. Lze snad právem říci, že ještě před dvaceti lety přitahoval stoicismus v těchto zemích méně badatelské pozornosti než kterákoli jiná důležitá oblast antické filosofie. Nyní se však začínají věci měnit. Stoikové nabízejí těm, kdo jsou ochotni brát je vážně, fascinující řadu filosofických otázek. Ale tento fakt stále ještě není široce doceňován. Zvyk myslet v pojmech klasického období řecké kultury, které ukončily Alexandrový územní výboje, má tuhou život. Raný stoicismus, podobně jako hellénistická kultura vůbec, doplatil v moderním hodnocení na to, že naše detailní vědění o jeho zásluhách je tak neúplné.

Obecná charakteristika stoického systému nám snad pomůže připravit si předem půdu. Stoikové, jak ukazuje citát v záhlaví této kapitoly, se pyšnili koherentností své filosofie. Byli přesvědčeni, že vesmír ve svém celku je přístupný racionálnímu vysvětlení a že sám je racionálně uspořádanou strukturou. Schopnost, jež člověku umožňuje myslet, vytyčovat si záměry a mluvit – stoikové ji nazývali *logos* –, je doslova vtělena ve vesmírném celku. Jednotlivá lidská bytost má v jádře své přirozenosti podíl na vlastnosti, která náleží přírodě v kosmickém smyslu. A protože kosmická příroda v sobě pojímá vše, co existuje, je lidský jedinec částí světa v přesném a nedílném smyslu. Kosmické události a lidské činy nejsou tudíž děje dvou zcela odlišných řádů: obojí jsou koneckonců stejnou měrou důsledky jedné věci, *logu*. Jinak řečeno, kosmická příroda čili bůh (oba výrazy ve stoicismu odkazují k témuž) a člověk jsou k sobě navzájem vztaženi v hloubi svého bytí jako rozumoví činitelé. Jestliže člověk plně rozpozná dosah tohoto vztahu, bude jednat způsobem, který je zcela ve shodě s lidskou racionalitou na nejvyšším stupni, jejíž výtečnost zaručuje její dobrovolná shoda s přírodou. Toto stoikové nazývají moudrostí, jež je krokem nad pouhou racionalitou; cílem lidské existence je úplný soulad mezi vlastními postoji a činy člověka a skutečným chodem událostí. Přírodní filosofie a logika mají pro tento cíl základní význam a jsou s ním úzce spjaty. Aby člověk mohl žít ve shodě s přírodou, musí vědět, která fakta jsou pravdivá, v čem spočívá jejich pravdivost a v jakém vztahu je jeden pravdivý výrok k druhému výroku. Koherentnost stoicismu je založena na přesvědčení, že pří-

rodní 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.

Toto je ve stručnosti základ stoicismu. Avšak nyní musíme přejít od těchto obecných postřehů k podrobnějšímu výkladu, a to tak, že začneme krátkým pojednáním o dějinách stoického školy a našich pramenech.

1. Stoa: osobnosti a prameny

Kolem roku 301–300 před Kr. se Zénón z Kitia začal – podle slov Diogena Laertia (DL VII,5) – sem a tam procházet Malovaným sloupopradím (*Stoa poikilé*) v Athénách a vést zde filosofické hovory. Stoa lemovala jednu stranu velkého náměstí starověkých Athén (*agoru*) a z ní, jak dnes můžeme vidět, hleděli ti, kdo se tam procházeli, přímo na hlavní veřejné budovy a na Akropoli s jejími chrámy tyčícími se v pozadí. Na rozdíl od Epikúra zahájil Zénón svou výuku v Athénách na centrálním veřejném místě, jež dalo jméno jeho stoupencům a jejich filosofickému systému. Z usnesení vytesaného do kamene k Zénónově počtu vychází najevo, že zakladatel Stoy – podobně jako Sókratés – počítal mezi své přívržence zvláště mladíky a že životem, který vedl, byl pro ně vzorem ctnosti (DL VII,10). V době, kdy založil školu, bylo Zénónovi o něco více než třicet let. Narodil se kolem roku 333/332 před Kr. v Kitii na Kypru. Starověké prameny se sice přou o to, v jakém věku přišel do Athén, jakož i o to, kdy se narodil, ale pravděpodobně nejspolehlivější doklady podává svědectví jeho mladšího stoupence Persaia (DL VII,28): Zénón přišel do Athén ve věku dvaceti dvou let (tj. kolem roku 311 př. Kr.) a zemřel v roce 262/261 ve věku sedmdesáti dvou let.

Takováto chronologie předpokládá, že Zénón pobýval přibližně jednu desítku let v Athénách do doby, než se postavil na vlastní nohy jako svébytný filosof. Jinými slovy, Zénón přišel do Athén nějakých deset let po smrti Aristotela, Diogena ze Sinópe a Alexandra, krátce předtím, než našel Epikúros své sídlo v Zahradě. Co vlastně Zénóna do Athén původně přivedlo, není zcela jasné. Podle jednoho podání začínal svůj život jako obchodník a ztroskotal s lodí na cestě z Foiníkie do Peiraiea; nějakým způsobem se dostal do Athén a zde se při

četbě Xenofónových *Vzpomínek na Sókrata* seznámil s filosofií (DL VII,2). V příběhu se dále vypráví, že jej četba nadchla do té míry, že se tázal, kde by mohl najít muže, jako byl Sókratés. V tom okamžiku šel kolem kynik Kratés a knihkupec, u něhož Zénón našel svého Xenofóna, mu pravil: „Následuj tohoto muže!“ Tato romantická historika je možná více smyšlenkou než faktem, ale zmínka o Kratétovi zní věrohodně. Je totiž pravděpodobné, že první významnější vliv na Zénónův filosofický vývoj měli kynikové, ačkoli jeho obeznámenost se sókratovskými naukami, kterou by kynikové podporovali, začala možná již předtím, než opustil Kypr (DL VII,31). Dochovaly se zlomky Zénónovy *Ústavy*, vykazující zřetelné kynické prvky, jako je zrušení peněžního oběživa, chrámů, manželství a názor, že právě společenství musí tvořit dobří a ctnostní lidé.¹ Zénón prý napsal svou *Ústavu* ještě jako mladý stoupenec Kratétův (DL VII,4) a záměrem této knihy byl možná přímý útok na Platóna.

Hlavním zájmem kyniků byla etika (viz str.7–18). Od nich Zénón přebral představu klíčovou pro celý stoicismus, totiž že pravá přirozenost čili *fysis* člověka spočívá v jeho racionalitě (SVF I,179; 202). V takto obecné podobě byla tato myšlenka jen sotva něčím převratná. Platón a Aristotelés by s ní ochotně souhlasili; svým duchem je vlastně prapůvodně sókratovská. Avšak Diogenés ze Sinópe – a před ním snad již Antisthenés (viz str. 22) – ji pojal obzvláště radikálním a přísným způsobem, v asketickém duchu, v němž byla pro Platóna i Aristotela nepřijatelná. Podle Diogena člověk nepotřebuje k tomu, aby naplnil svůj cíl, tj. život ve shodě s přirozeností, nic než tělesnou a duševní sebekázeň (DL VI,24–70). Věci, které lidé obvykle pokládají za dobré – majetek, krásný zevnějšek, společenské postavení –, ty všechny jsou pro lidskou blaženost nepodstatné, ne-li dokonce škodlivé (DL VI,72). Pravé štěstí se neslučuje s ničím, co neobstojí před otázkou: „Shoduje se to s mou přirozeností rozumové bytosti?“ Je nesnadné zjistit, co si vlastně Diogenés pod pojmem rozumu (*logos*) představoval, ale měl na mysli patrně *fronésis*, „praktickou moudrost“. Obhajoval životní způsob, podle kterého člověk jedná tak, že se toho, co je pro něho opravdu cenné, tj. jeho vnitřní blaženosti, ne-

¹ H. C. Baldry podává dobrý rozbor tohoto tématu ve svém článku *Zeno's Ideal State*, in: *Journal of Hellenic Studies*, 79, 1959, str. 3–15.

Období stoicismu, které je pro účel této knihy zcela ústřední, začíná Zénónem a končí Antipatrem. Bylo by žádoucí zmapovat přínos jednotlivých stoiků, ale to v mnoha případech nelze učinit. Místo toho, abychom říkali: „Zénón to vyjádřil takto“ a „Chrysipův názor byl tento“, jsme spíše s to říci: „Toto je obecný stoický pohled na ctnost.“ V některých případech, kde jsou inovace či odchylný názor dobře doloženy, tento fakt uvedu. Avšak mým prvořadým zájmem je podat analýzu základních stoických nauk. Materiál bude v rámci každého oddílu předestřen – pokud se to bude zdát příhodné – v historických souvislostech a tímto způsobem by měl vyjít najevo směr vývoje, jímž stoicismus prošel během svého prvního období. Vlastní jména budu používat tehdy, kdykoli mě k tomu budou opravňovat doklady; v ostatních případech budu mluvit o „stoících“, máje pod tímto označením na mysli buď názorové stanovisko, jež lze zcela oprávněně pokládat za společnou půdu raného stoicismu, nebo – což vyjde obvykle nastejno – svědectví přisuzované stoikům obecně. V páté kapitole bude pojednáno o stoících středního období, Panaitiovi a Poseidóniovi; táž kapitola bude rovněž místem, kde naznačím něco o eklektické syntéze mezi stoicismem a jistými platónskými a peripatetickými naukami, o niž se pokusil Antiochos z Askalonu.

2. Stoická filosofie: její rámeček a způsob výkladu

„Žádná část filosofie není oddělena od jiné, nýbrž všechny jsou vzájemně propojeny.“ (DL VII,40)

Stoikové po vzoru platonika Xenokrata rozdělili filosofii do tří širokých oddílů s názvy „logika“, „fyzika“ a „etika“ (DL VII,39). Tyto české výrazy, ač má každý z nich původ v řeckém slově, jehož je v češtině běžným jazykovým ekvivalentem, jsou všechny do jisté míry zavádějící. „Logikou“ stoikové mínili cosi, co zahrnuje teorii poznání, sémantiku, gramatiku a stylistiku, jakož i formální logiku. Ve stoicismu jsou tyto složky „logiky“ navzájem spjaty, protože jejich společný předmět tvoří *logos*. *Logos* znamená řeč i rozum; a řeč lze zkoumat z fonetického i ze sémantického hlediska. Stoik se pod označením „logika“ dále zabývá jak pravidly myšlení a platnou argu-

mentací – logikou *sensu stricto*, tak i slovními druhy, jimiž se myšlenky a argumenty vyjadřují. Něco vědět znamená ve stoicismu být s to pronést výrok, který je prokazatelně pravdivý, a epistemologie se tímto způsobem stává odnoží „logiky“ v širokém smyslu, který stoikové tomuto termínu propůjčili.

Předmětem „fyziky“ je *fysis*, příroda, a také tu je zapotřebí chápat v dostatečně širokém smyslu, aby v sobě obsahovala jak fyzikální svět, tak i živé bytosti zahrnující božské bytosti, lidi a jiné živočichy. „Fyzika“ tak obsahuje kromě témat, která by mohla být volně zařazena pod přírodní vědu, také teologii, ale stoický přístup k těmto tématům není v žádném případě přísně vědecký. Pokrok v oblastech, které byly o poznání více vědecké, přenechávali raní stoikové mužům, jako byli peripatetik Stratón a Archimédés. Stoická „věda o přírodě“ je značně spekulativní; je to spíše filosofie přírody, ačkoli mnohé z ní má kořeny též v pozorování určitých jevů.

Konečně etika. Stejně jako Epikúros a jiní řečtí filosofové, byli stoikové praktickými, a nikoli pouze teoretickými moralisty. Nabízeli sice analýzu mravních pojmů, ale ta byla pouze průpravou k tomu, jak ukázat, proč jsou dané pojmy platné a co ve skutečnosti tvoří základ lidské blaženosti, tj. nejlepšího života, který člověk může žít.

Stoikové si zvolili tyto tři tematické oddíly – logiku, fyziku a etiku – proto, aby vyložili svůj systém, a já se na následujících stránkách jejich metodologie přidržím. Toto rozdělení filosofie je však třeba chápat čistě jako metodologickou zásadu. Není potvrzením tří samostatných oborů studia. Naopak, předmět logiky, fyziky a etiky je *jeden*: racionální svět ve svém celku, viděný ze tří odlišných, leč vzájemně konzistentních hledisek. Filosofie je pro stoiky „cvičením se v moudrosti“ nebo „cvičením se ve znalosti toho, co je prospěšné“ (SVF II,35,36), a stoikové vysvětlovali poměr filosofie k jejím částem pomocí řady příměrů: „Filosofie se podobá živočichu, u něhož obdobou kostí a šlach je logika, obdobou masitých částí je etika a obdobou duše je fyzika.“ V druhém příměru je filosofie přirovnávána k vejci, jež má logiku jako svou skořápku, etiku jako svůj bílek a fyziku jako žloutek. A podle třetího příměru se filosofie podobá úrodnému poli, ve kterém logika odpovídá oplocení, etika plodům a fyzika půdě či rostlinstvu (DL VII,40).

Bezpochyby hlavním účelem těchto zvláštních analogií je ukázat, že filosofie je něčím organickým, k čemu každá z takzvaných částí nedíl-

ně a nutně přispívá. Nemusí a tvrdím, že nesmí být interpretovány tak, jako by znázorňovaly hierarchii předmětů. Logika a fyzika mají zásadní etické důsledky a etika je v celkové jednotě s fyzikou a logikou. V jistém smyslu lze samozřejmě říci, že praktický cíl „dobrého života“ staví fyziku a logiku ve stoicismu do podřízeného postavení vůči etice. Ale stoický názor je takový, že dva právě zmíněné obory nemůže nikdo přiměřeně ovládat, pokud není zároveň dobrým či moudrým člověkem, a naopak, aby někdo mohl být dobrým či moudrým člověkem, má k tomu zapotřebí té nejvyšší vzdělanosti ve fyzice a logice. Etika ve svém nejširším smyslu určuje podobu všech částí stoické filosofie. Avšak jako oddíl filosofie se stoická etika týká řady témat, jako jsou ctnost, pud a náležité činy, která se neobejdou bez znalosti fyziky a logiky, které pro ně tvoří základ (DL VII,84 nn.).

Tento nutný vztah mezi fyzikou, logikou a etikou obdivuhodně vyjádřil Emile Bréhier:

„Jsou nerozlučně spjaty, neboť je to jeden a týž rozum (*logos*), který v dialektice spojuje konsekventy s antecedenty, který v přírodě svazuje všechny příčiny dohromady a který v jednání vytváří mezi činy dokonalou shodu ... je nemožné naplnit racionalitu v každém z těchto tří oborů nezávisle na těch ostatních.“¹⁰

Dva základní pojmy ve stoicismu jsou *logos* (rozum) a *fysis* (příroda). Důvod, proč stoicismus usiluje o sjednocení všech aspektů filosofie, je ten, že přírodu jako celek utváří rozum. Účelem stoické filosofie je, smíme-li to tak vyjádřit, napomoci k úplné shodě mezi jazykem a jednáním na jedné straně a sledem přírodních dějů na straně druhé.¹¹

Diogenés Laertios tvrdí, že mezi stoiky bylo zvykem výuku logiky, fyziky a etiky spojovat (DL VII,40), a bylo tedy zajisté nutné, aby v jejím průběhu kladli důraz na vzájemné tematické souvislosti, jež jsem právě popsal. Diogenés však také říká, že Zénón a Chrysippos obvykle začínali výkladem logiky, pak přešli k fyzice a končili etikou. To je pravděpodobně příliš příkré rozdělení, než aby mohlo přes-

¹⁰ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, Paris 1931, str. 299.

¹¹ Chrysippos prohlašoval, že cílem člověka je „žít ve shodě se zkušeností o přírodních dějích“ (DL VII,87).

ně odpovídat rané stoické praxi. Podle Plútarcha prý Chrysippos pro-sazoval logiku jako obor, s nímž měli mladí adepti začínat nejprve, po ní následovala etika a nakonec fyzika (*De Stoic. repugn.* 1035a = SVF II,42). Rozpor mezi těmito dvěma zprávami může být jen zdánlivý. Chrysippos dal naprosto jasně najevo, že etika závisí na poznání přírody v nejširším možném smyslu. Je tedy možné, že ve svých přednáškách a psaných studijních kursech předesílal výkladu etiky jisté obecné úvahy z přírodní filosofie, zatímco detailní otázky, k jejichž řešení mohli být vedeni teprve pokročilí studenti, ponechával na samotný závěr.

Rámec stoické filosofie se musel nemálo lišit v závislosti na zájmech a schopnostech jejich představitelů. Mravní cíl systému a důraz na mravní povzbuzování a kasuistiku mezi pozdějšími stoiky by nás neměly vést k předpokladu, že raní stoici filosofové věnovali všechny své síly vštěpování praktické mravnosti. Chrysippos a Poseidónios byli – neméně než Aristotelés – hluboce zaujati teoretickými problémy. A mezi teorií a praxí nevystává žádný skutečný předěl. Aristotelés pokládal kontemplativní život za činnost toho, co je v člověku nejlepší a božské (*Eth. Nic.* X,1177b24–1178a8). Pro pravého stoika studium přírody v kterékoli z jejích podob nemůže nepřispívat k harmonickému vztahu mezi jeho vlastním stavem a kosmickým rozumem (DL VII,88).

3. Stoická logika

Neodmyslitelná jednotu stoické filosofie působí nemalé obtíže každému, kdo se o ní pokouší psát. Pokud autor nepřetržitě zdůrazňuje celkovou důležitost jednotlivostí, hrozí mu, že bude své čtenáře jejich opakováním mást a nudit. V opačném případě, kdy o jednotlivostech pojednává tak, jako by byly na sobě zcela nezávislé, je výsledkem jeho práce plochý obraz stoicismu, který nemůže být ve svém celku uspokojivý. S tímto dilematem se moderní badatelé vyrovnávají různými způsoby. Benson Mates a Martha Knealeová ve svých knihách zdařile osvětlují formální stránku stoické logiky.¹² Ale ani jeden

¹² B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley – Los Angeles 1953; M. Knealeová ve

z těchto autorů nenabízí ucelený výklad námětů, které tvořily „logiku“ z pohledu stoiků; neukazují ani místo „logiky“ ve stoickém systému jako celku. Mým záměrem naproti tomu je podat širší přehled tohoto oboru, přičemž bližší pozornost hodlám věnovat těm tématům, která podle mého zdání vrhají nejvíce světla na obecný ráz stoicismu. Nelze se vyhnout tomu, že některé věci budou probrány jen zběžně a některé vůbec ne. Leč jistou část z toho, co bylo opomenuto, nahradí poznámky s odkazy k další četbě, které doprovázejí tento oddíl.

Stoikové – pravděpodobně od dob Chrysippových – rozdělovali látku „logiky“ pod dvě záhlaví, rétoriku a dialektiku (DL VII,41). Abychom porozuměli významu těchto pododdílů, je nutné učinit několik historických poznámek. To, co se postupem času začalo nazývat logikou, ztělesňoval pro filosofy pozdní antiky soubor Aristotelových prací, který pojmenovali *Organon*, „nástroj“. Sám Aristotelés tyto spisy pod jeden titul nezařadil, ale jeho komentátoři postupovali zcela rozumně, když tak učinili. *Organon* obsahuje *Kategorie*, *Topiky*, *O sofistických důkazech*, *O vyjadřování*, a to nejdůležitější, *První a Druhé analytiky*. To, co spojuje všechny tyto práce dohromady, je Aristotelův zájem o jazyk; jazyk je však také důležitým tématem *Metafyziky* a ještě spíše *Rétoriky* a *Poetiky*; podobným způsobem vstupuje do logických prací, zvláště do *Kategorií*, metafyzika. Logika ve smyslu naší formální logiky je nejuplněji probírána v *Analytikách*, v nichž Aristotelés vykládá zásady sylogistického usuzování. *Topiky* a *O sofistických důkazech* mají za předmět „dialektické usuzování“. To se od „demonstrativního usuzování“ (předmětu *Analytik*) liší premisami, z nichž vychází: dialektika pro Aristotela znamená usuzování, jež si za své premisy volí lidská přesvědčení; premisy demonstrativního sylogismu jsou „pravdivé a prvotní“. Sémantika a problémy týkající se kladných a záporných výroků jsou dvě témata, o nichž pojednává spis *O vyjadřování*, zatímco *Rétorika* se zabývá skutečnými nebo zdánlivými prostředky přesvědčování. Mezi dialektikou a rétorikou Aristotelés zavádí velice těsné a neplatónské spojení. Prohlašuje, že obě mají co činit s náměty, jež náležejí k obecně lidskému poznání; ani jedna z nich není tudíž vědou (*epistéme*), která se týká

společné knize s W. Knealem, *Development of Logic*, Oxford 1962, str. 113–176.

blíže vymezené látky. Každá z nich je v rámci své působnosti schopností poskytující argumenty (*Rhet.* I,1–2).

Chápeme-li toto vše jako Aristotelův přínos k logice, pak užíváme výrazu „logika“ ve volném a krajně širokém smyslu. Otázka rozsahu „logiky“ je však do značné míry terminologickou záležitostí. Jazyk a argumentace jsou dva základní rysy rétoriky, třebaže cíl rétoriky je na rozdíl od demonstrativního vědění praktický. Stoikové se tudíž nedopustili omylu, když rétoriku zahrnuli do „logiky“. Právě naopak, když tvrdili, že „logika“ je částí filosofie, postupovali systematictěji než sám Aristotelés. „Logiku“ ve stoickém smyslu lze snad nejlépe popsat jako „vědu o racionální řeči“.

Mezi stoickým a Aristotelovým pojetím dialektiky existuje řada nesmírně zajímavých rozdílů. Podstatným rozdílem je však to, že ve stoicismu – stejně jako u Platóna – má dialektika status vědy, která se zabývá skutečnou přirozeností věcí. Ne že by dialektika v obou systémech představovala tentýž pracovní postup. Pro Platóna je dialektik osobou, která pomocí řady otázek a odpovědí dospívá k pravdivým definicím a která tímto způsobem odhaluje, co věci jsou. Stoikové uznávali otázku a odpověď jako jednu z metod, kterých dialektik využívá, ale tento postup byl pro ně, zdá se, spíše vyučovací prostředkem než jediným řádným způsobem, jak pěstovat filosofii. Dialektika je ve stoicismu definována jako „vědění o tom, co je pravdivé, co nepravdivé a co není ani pravdivé, ani nepravdivé“ (DL VII,42). Takto pojatá je schopností, bez níž se filosof nemůže obejít, přičemž dialektik, jak stoikové tvrdili, musí být zároveň mudrcem. Diogenés Laertios ve stručnosti vysvětluje, proč tomu tak je, a touto zprávou současně uzavírá své shrnutí logických nauk stoiků.

Když nám sdělil, že pouze mudrc je dialektikem, Diogenés píše:

„Neboť všechny věci jsou chápány prostřednictvím zkoumání vyjádřeného jazykem, ať už tyto věci patří do oboru fyziky nebo etiky... Ze dvou druhů studia jazyka, které spadají pod (dialektickou) zdatnost, jedno zkoumá, co každá jednotlivá věc je, druhé pak, jak je zvána.“ (DL VII,83)

Věci, slova a vztahy, které mezi nimi platí – to je v kostce předmět stoické dialektiky. Nesmíme zapomínat na to, že mezi předměty stoické „logiky“ v jejím širším smyslu patřila také rétorika, „vědění, jak dobře mluvit“ (*SVF* I,491). Stoické teorie o řečnických figurách

a uspořádání řečnického projevu zde však probírat nebudeme.¹³ Z našeho hlediska mají pro filosofii jen okrajovou zajímavost, ačkoli starověký čtenář by patrně mohl soudit jinak.

a) Teorie poznání

Stoická „dialektika“ zahrnuje dvě rozsáhlá témata: „věci označované“ a „věci označující“ (DL VII,62). Nejdůležitější třídou věcí označovaných je význam jednoduchého slovního výrazu, slovního spojení nebo věty – to, co „je řečeno“ jazykem, a o tom budeme zakrátko trochu podrobněji uvažovat. Stoikové však neomezovali oblast „označovaných věcí“ na výpovědi a významy jednotlivých slov. Pod tímto záhlavím pojednávali také o smyslových představách a pojmech, jež možná nejsou hned od počátku vyjadřovány nebo označovány slovy. Dozvídáme se dokonce, že stoikové „představám“ vyhrazovali ve svém výkladu o dialektice první místo (DL VII,49).

Co však mají „představy“ společného s dialektikou? Stoická odpověď zní, že jazyk a myšlení nemají obsah daný apriorně. Schopnost mluvit a myslet je něčím, co se u každého lidského jednotlivce vyvíjí v průběhu dlouhé doby. Po narození je mysl jako čistý list papíru (SVF II,83), dobře uzpůsobená k tomu, aby v sobě přijímala otisky. První vtištění je důsledkem smyslového vnímání. Vnější předmět působí na smyslové orgány (viz str. 161) a způsobuje, že se v mysli objeví představa. Je-li tato představa „uchopující“ (podmínka, kterou vysvětlím později), pak její výskyt konstituuje chápání, tj. vědomí o něčem, co je skutečné nebo právě přítomné. Představy zanechávají v mysli vzpomínky na svůj výskyt a opakované vzpomínky na tutéž věc nebo typ věci dávají vzniknout obecným pojmům.¹⁴ Stoická teorie je v tomto bodě prakticky totožná s epikúrejským „přirozeně nabytým pojmem“. Některé obecné pojmy však nejsou přímo odvozené ze smyslového vnímání. Na základě rozličných mentálních procesů „podobnosti“, „analogie“, „přenášení“, „skládání“ a „protikladnosti“ si lze utvořit i jiné pojmy (např. pojmy kentaura, smrti, prostoru)

¹³ Srv. k tomu pronikavou studii tvořící poslední kapitolu výtečné monografie Karla Barwicka, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin 1957.

¹⁴ O ontologickém statusu universálií viz str. 177.

a stoikové, jak se tímto vysvětluje, neomezovali výraz „představa“ na vědomí o smyslových předmětech. K tomu, aby si lidská mysl mohla být čehokoli vědoma, musí jí být něco dáno. Schopnost člověka tvořit si obecné pojmy je vrozená, ale k naplnění této schopnosti je zapotřebí zkušenosti, zkušenosti o vnějším světě a vědomí vlastního já, vědomí o vlastních stavech mysli.¹⁵ Schopnost myšlení se formuje a vyvíjí na základě obecných pojmů, jež si člověk „přirozeně“ buduje ze svých prvotních smyslových zkušeností.

To je, zdá se, koherentní a obecně přijatelný výklad mentálního vývoje a ten je nyní třeba ještě doplnit o jazykový rozměr, jenž dává stoicismu ve světle transformační gramatiky velice moderní ráz.¹⁶ Stoikové zastávali názor, že každý živý tvor má svou řídící část (*hégemonikon*) a že u člověka, je-li dospělý, je řídící část „rozumová“. Úplné psychologické důsledky lidské „rationality“ není na tomto stupni výkladu zapotřebí promýšlet (viz str. 215). To, co chci zdůraznit, je fakt, že být „rozumový“ ve stoicismu zároveň znamená mít schopnost artikulovaně mluvit, používat jazyk. Ale toto není jediná konotace racionality: racionalita je ve stoicismu nesmírně široký pojem. Leč v dané souvislosti je tím důležitým bodem představa, že myšlení a mluvení jsou dva popisy či aspekty jednotného procesu (podobně u Platóna, *Soph.* 263e). Tento proces můžeme nazvat „artikulovaným myšlením“.

Vztah mezi naukou o představách a artikulovaným myšlením je vyjádřen velice jasně těmito slovy:

„Na prvním místě je představa, potom následuje myšlení, vybavené vyjadřovací schopností, které pronáší řečí to, co od představy zakouší.“ (DL VII,49)

¹⁵ K další diskusi o tvorbě pojmů srv. F. H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, in: *Classical Quarterly*, 24, 1930, str. 45–51 = kap. II, in: A. A. Long (vyd.), *Problems in Stoicism*, London 1971.

¹⁶ Stoikové by asi velice rádi souhlasili s Noamem Chomským, že „osoba, jež si osvojila jazykovou znalost, internalizovala systém pravidel, která zvláštním způsobem uvádějí ve vztah zvuk a význam“, viz *Language and Mind*, New York 1968, str. 23.

V této výpovědi, jak se zdá, se ostře rozlišuje mezi pasivním stavem, vědomím o něčem, a aktivním stavem, interpretací této představy prostřednictvím artikulovaného myšlení. Představa je zde zajisté chápána jako to, co je před artikulovaným myšlením. Není však namístě domnívat se, že to musí vždy znamenat časové prvenství. Stoikové by souhlasili s jinými empirickými filosofi, že v jistém smyslu není nic v mysl, co by už předtím nebylo ve smyslech. Ale z toho neplyne, že každému úkonu artikulovaného myšlení přímo předchází výskyt představy. Prvenství, k němuž naše pasáž poukazuje, obnáší pouze to, že nemůžeme artikulovaně myslet o něčem, co není v mysl přítomno buď v podobě smyslové představy nebo v podobě paměťového obrazu nebo v podobě něčeho, co je založeno na předchozí zkušenosti. Představy a artikulované myšlení budou obvykle dvěma aspekty jednoho mentálního procesu.

Bude vhodné zdržet se u tohoto pojmu artikulovaného myšlení poněkud déle. Stoikové hájí názor, že rozumová interpretace zkušenosti vyžaduje jazyk. Jedna pasáž ze Sexta Empeirika nám jejich argumentaci přibližuje tím nejnázornějším způsobem:

„Stoikové říkají, že člověk se liší od nerozumových živočichů nikoli vnější řečí (vždyť i vrány, papoušci a sojky vydávají artikulované zvuky), nýbrž vnitřní řečí. Neliší se od nich ani prostou představou (vždyť tu oni také přijímají), nýbrž představou vytvářenou na základě přenášení a skládání. A proto, máje pojem ‚souvislosti‘, uchopuje člověk zároveň s tím myšlenku znamení. Neboť znamení samo má takovouto podobu: ‚Jestliže tohle, pak tamto.‘ Existence znamení tedy vyplývá z přirozenosti a ustrojení člověka.“ (Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VIII,275–276)

Zde je vztah mezi představami a artikulovaným myšlením zasazen do logického kontextu. Člověk je tvor, který je přirozeně obdařen schopností nazírat souvislosti (a používat jazyk). Vykonávat tyto činnosti znamená artikulovaně myslet, ve svém nitru mluvit, pořádat zkušenostní představy a tvořit z nich nové myšlenky. Pro stoiky je celý svět dílem imanentního *logu* neboli rozumu a člověk ve své schopnosti artikulovaně myslet je z pohledu stoiků tím, kdo disponuje prostředky k formulování výpovědí, v nichž se zrcadlí kosmické události. Jazyk je součástí lidské přirozenosti a skýtá člověku pole působnosti, v jehož rámci může vyjádřit svůj vztah ke světu.

Můžeme dále přejít k hlavní otázce tohoto oddílu: co je to ve stoicismu něco vědět? Podle Zénóna (*SVF* I,68) znamená něco vědět uchopit či pochopit danou věc tak, že toto uchopení či pochopení nemůže být vyvráceno argumentem. Řecký termín, jímž stoikové uchopení označují, zní *katalépsis* a některé stránky tohoto pojmu byly předmětem našich úvah v předchozí kapitole, v souvislosti s kritikou vzešlou ze strany akademických skeptiků. Nyní tento pojem můžeme zasadit do vlastního stoického kontextu.

Stoikové analyzovali vnímání jako mentální úkon, v němž „udělujeme souhlas“ nějaké představě. Vnější objekty vyvolávají v materiálu (vzduch nebo voda), který je obklopuje, vzruchy a za příhodných podmínek jsou tyto pohyby v prostředkujícím materiálu transportovány k našim smyslovým orgánům. V těle jsou pak přenášeny do řídicí části, jež má své ústředí v srdci. Výsledkem tohoto procesu je představa, kterou Chrysippos popsal jako „modifikaci“ řídicí části (*SVF* II,56). Až potud je vnímání chápáno jako něco, v čem vnější předměty působí na samotný vnímající subjekt. Zénón tento stupeň ilustroval přirovnáním k otevřené ruce. Pak částečně svou ruku sevrhel, a tak znázornil odezvu řídicí části na představu: mysl jí dává souhlas. Když dále sevrhel ruku v pěst, přirovnal ji k poznání („uchopení“). A nakonec, když stiskl pěst svou druhou rukou, řekl: „Takovéhle je vědění“ (Cicero, *Acad.* II,145).

Jsou to první dva stupně, které nás bezprostředně zajímají. Když stoikové rozlišují mezi pasivním příjmem představ a mentálním úkonem souhlasu, vytyčují rozdíl mezi pouhým vědomím a mezi postřehováním nebo vnímáním či pozorností zaměřenou k něčemu. Díky zásobě pojmů, jichž řídicí část nabyла prostřednictvím zkušenosti, není ve své reakci běžně omezena na registrující vědomí o představě. Odpovídá na představu tím, že ji interpretuje a klasifikuje, když ji vidí například jako černého psa, a nikoli jako tvar mající jistou barvu a velikost.¹⁷ Stoikové správně pokládají vnímání za formu soudu: když udělujeme představě souhlas, připouštíme, že naše smyslová

¹⁷ K tomuto bodu a k „uchopující představě“ obecně srv. F. H. Sandbach, *Fantasia kataléptiké*, in: A. A. Long (vyd.), *Problems in Stoicism*, London 1971, str. 9–21.

zkušenost odpovídá nějakému vyjádřitelnému faktu, jako například, že to, co vidím, je černý pes.

Ale nemůžu se mýlit? Stoikové by uznali, že ano. Pouhý fakt, že přijímám nějakou představu jako „vidění černého psa“, mi nedává žádnou záruku, že nějaký takový předmět mimo mé vědomí skutečně existuje. Špatný zdravotní stav, halucinace, nedostatečné osvětlení – tyto a jiné podmínky mohou nepříznivě ovlivnit mé vidění a učinit mnohé mé smyslové soudy, jež vědomě vykonávám, nepravdivými. Raní stoikové však tvrdili, že existuje jedna třída představ, na jejichž základě si nemohu utvořit nepravdivý soud (pozdější stoikové toto tvrzení zmírnili, viz níže). „Uchopující představa“ je „vtištěna a vytvářována předmětem, z něhož vzešla, v takové podobě, jakou by nemohla mít, kdyby vzešla z jiného předmětu, než z toho, z něhož vzešla“ (Cicero, *Acad.* II,18, srv. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VII,402). Takovéto představy, jak tvrdí pečlivá definice, jsou neklamně věrohodné a tím, že jim udělujeme souhlas, dosahujeme v rámci Zénónova příměru poznání k ruce třetího stupně: uchopujeme něco.

Co je to, co uchopujeme? Nikoli pouze představa. Představa je něco, „co odhaluje sebe a svou příčinu“ (*SVF* II,54). A její příčinou, jedná-li se o uchopující představu, je „skutečný předmět“. Dáváme-li tedy takovým představám souhlas, uchopujeme též předmět, který je vyvolává.¹⁸ To je jen jeden způsob, jak vyjádřit danou stoickou teorii, leč tím, že ji podáváme tímto způsobem, zavdáváme podnět k terminologické obtíži, s níž se musíme nyní vyrovnat. Výraz „skutečný předmět“ je pouze přibližným ekvivalentem původního řeckého znění. Řecký obrat lze nejdoslovněji přeložit jako „to, co je“ a slovo „je“ (*hyparchei*) může být v řečtině použito ve smyslu „existuje“ nebo „je skutečné“ nebo „má se tak a tak“.¹⁹ V češtině hovoříme o tom, že předměty existují nebo že jsou skutečné, a – poněvadž příčinou uchopující představy je fyzický předmět – je tudíž logické říci, že uchopující představy nám umožňují uchopit to, co existuje, nebo to, co je skutečné (srv. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VIII,85). Avšak to, co uchopujeme, je také to, „že se něco má tak a tak“, například „že vi-

dím černého psa“; ve skutečnosti lze o nás říci, že „uchopujeme předmět“, pouze v metaforickém smyslu, neboť se ho nechápeme fyzicky. Stoické stanovisko bychom snad mohli shrnout touto větou: „Udělujeme souhlas představě, že je to skutečně černý pes“, kterého vidíme.

Zvláštní charakteristikou uchopující představy je, že „může být uchopena“. Předpokládá se, že tuto charakteristiku rozpoznáváme intuitivně. Ne že by uchopující představa sama o sobě poskytovala veškeré informace, jež potřebujeme k tomu, abychom mohli říci: „Toto je černý pes.“ Každá taková výpověď vyžaduje předchozí osvojení si jistých pojmů. Uchopující představa je zárukou toho, že existuje nějaký skutečný předmět, který je s ní v přesné shodě. Naše obecné pojmy umožňují, aby souhlas daný uchopující představě byl rozpoznáním toho, čím předmět s ní se shodující je.²⁰

Akademičtí skeptikové, jak jsme viděli, proti této teorii poznání, založené na pojmu představy, mocně útočili. Žádná představa, namítali, nemůže být zárukou své vlastní spolehlivosti. Stoikové odpovídali, že nejsou-li některé představy bezprostředně věrohodné, nemůže existovat žádný pevný základ poznání, a že – tvrdili dále – některé představy zkrátka jsou tohoto druhu. Ale jak si můžeme být naprosto jisti tím, že nějaká konkrétní představa se nutně shoduje s jedním konkrétním faktem či předmětem? Kdyby se stoikové byli zastavili před tvrzením „nutné shody“, byli by bývali s to odrazit hlavní linii útoku ze strany skeptiků. Fakticky však hájili stanovisko, které stále znovu muselo čelit opakující se replice: „Jak víte, že tato uchopující představa je uchopující?“ Pozdější stoikové tvář v tvář takovémuto námitkám připouštěli, že i uchopující představa může být vinou vnějších okolností chybně interpretována; a připojovali ke svému popisu tohoto kritéria formulí „za předpokladu, že (představa) nemá žádnou překážku“ (Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VII,253). Je-li tato dodatečná podmínka splněna, „uchopující představa, jsouc jasná a zřetelná, nás bezmála chytá za vlasy a táhne k souhlasu“ (tamt., 257).

Tato modifikovaná nauka v sobě zahrnuje předpoklad, že souhlas udělovaný uchopující představě je obvykle okamžitý a že to není

¹⁸ Srv. tamt.

¹⁹ O podrobnějším zkoumání této otázky a toho, co následuje, viz mou diskusi v A. A. Long (vyd.), *Problems in Stoicism*, kap. 5, str. 75–113.

²⁰ To je důvod, proč jsou též obecné pojmy označovány za kritérium pravdy, *SVF* II,473. Srv. G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast 1966, kap. II.

něco, co by po nás vyžadovalo uváženou volbu. „Překážky“, které měli tito pozdější stoikové na mysli, označuje Sextos jako „vnější okolnosti“ (tamt., 254 nn.): Menelaos při svém návratu z Tróje zaznamenal uchopující představu Heleny, ale svůj souhlas jí nedal, protože byl toho přesvědčen, že Helena je ještě na jeho lodi; ve skutečnosti byla Helena na jeho lodi přízrak, kterému bohové dali takovou podobu, že vypadal jako skutečná Helena. Tento příklad přichází s důležitou myšlenkou. Jsou-li naše přesvědčení o nějaké situaci mylná, pak můžeme vidět to, co není, nebo nevidět to, co je. Ale řekněme – tak jak to zjevně dělali pozdější stoikové (srv. Sextos Empeirikos, tamt., 258) –, že chce-li člověk něco uchopit takové, jaké to ve skutečnosti je, pak musí k tomu, aby získal „jasnou a zřetelnou představu“, podniknout všechny kroky. Bude-li onen člověk v postavení Menelaa, jeho úsudek bude neustále na scestí. To, co se požaduje po kritériu pravdy, je jeho schopnost založit jistotu. Ale pokud předem nevíme, stejně jako to nevěděl Menelaos, kdy se vyskytnou překážky k našemu rozpoznání uchopující představy, nauka ztrácí na veškeré své původní síle. K tomu, abychom zajistili fakt, že naše představa je uchopující, budeme potřebovat další kritérium, bez ohledu na to, jak nepravděpodobné se to bude v té chvíli zdát. Tento ústupek tudíž nahrává skeptikům, jelikož uchopující představu připravuje o nepodmíněnou spolehlivost. Pozdější stoikové v podstatě už celkem zbytečně prohlašovali: „Uchopující představa je zkouškou toho, co je skutečné, tehdy a jen tehdy, je-li jako taková rozpoznána.“

V předchozí kapitole jsme se zmínili o stoické distinkci mezi věděním a míněním. Mínění bývá ve filosofii zpravidla pokládáno za něco, co je buď pravdivé nebo nepravdivé, a stoikové se s tímto názorem ztotožňovali. Vyjadřovali jej však neobvyklým způsobem. Namísto slova „pravdivé“ užívali ve vztahu k mínění slova „slabé“, přičemž mínění zařazovali do třídy úkonů souhlasu, které jsou buď slabé nebo nepravdivé.²¹ Smysl této terminologie se zdá být především logický. Věděním ve stoicismu musí být „bezpečné“ a libovolný kogni-

²¹ Sextos Empeirikos klade mezi predikáty „slabý“ a „nepravdivý“ významové rovnítko (např. *Adv. math.* VII,151), avšak Stobaios správně rozlišuje mezi míněním, což je „souhlas udělovaný neuchopující představě“, tj. míněním celkově „nepravdivým“, a „slabou domněnkou“ (*SVF* III,548).

tivní stav, jemuž se této vlastnosti nedostává, nemůže být věděním. Absence věděním je mínění nebo nevědomost, mínění však nejsou monolitická. Některá z nich jsou očividně nepravdivá, jiná jsou úkony souhlasu udělovaného tomu, co je pravdivé. Ale těm druhým chybí stisk – jedna ruka svírající druhou –, jímž Zénón charakterizoval věděním. „Slabý souhlas“ popisuje kognitivní stav někoho, kdo „uchopil“ předmět nebo skutečný stav věcí. Ale pro Zénóna byl tento druh souhlasu stále ještě natolik vzdálený tomu, aby mohl tvořit věděním, že jej připodobnil k nevěděním (Cicero, *Acad.* I,41–42). Jak postřehl Arkesilaos, ve stoicismu vskutku neexistuje žádný střední stupeň mezi věděním a nevěděním. Buď něco víš, nebo to *nevíš*. To je striktní stoická nauka. Ale samozřejmě platí, že člověk, který něco jakkoli slabě uchopil, je lépe s to usilovat o věděním, než úplný nevědomec. Později uvidíme, že stoikové kladli stejně exkluzivní disjunkci mezi ctností a špatností; připouštěli však, že na cestě ke ctnosti může jeden člověk dělat větší pokroky než jiný.

Čeho je zapotřebí k tomu, aby mohl být slabý souhlas proměněn ve věděním? Zénónova definice věděním byla již zmíněna (str. 161) a věděním je též popisováno jako „trvalý stav duše, který se při přijímání představ nedá zvíkat protidůkazem“ (*DL* VII,47). Tyto doklady naznačují, že věděním má v sobě cosi systematického, co ho činí odolným vůči vyvrácení. Z faktu, že člověk dal souhlas uchopující představě, že *p*, neplyne, že by mohl hájit *p* proti každému argumentu. Stejně jako mladý otrok v Platónově *Menónovi*, mohl by tento člověk správně souhlasit se všemi kroky geometrického důkazu, ale pravdivé mínění, jehož nakonec dosáhne, musí – má-li mít platnost věděním – být „svázáno rozumem“. Tento člověk musí být s to ukázat, proč je důkaz platný. Když stoikové prohlašovali, že věděním musí být nevyvratitelné, zároveň tvrdili, že jeho nositel může dokázat to, co ví, prostřednictvím výroků, které jsou nutně pravdivé.

Stoikové provedli na první pohled zvláštní rozlišení mezi „pravdou“ a „tím, co je pravdivé“ (Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VII,38 nn.).²² Toto rozlišení má však velice jasnou spojitost se stoickou distinkcí mezi věděním a míněním (tj. „slabým souhlasem“).

²² Viz o tom dále A. A. Long (vyd.), *Problems in Stoicism*, London 1971, kap. 5, str. 98–101.

O „pravdivém“ se říká, že je „prosté a jednoduché“ a platí o libovolném výroku, který udává, že se něco má tak a tak. „Pravda“ je však něco složeného a souhrn mnoha věcí. Na rozdíl od „pravdivého“ je „pravda“ vlastní mudrci a je tělesná, kdežto „pravdivé“ je netělesné. Význam distinkce mezi tělesným a netělesným bude ještě vyžadovat další úvahu. Stojí však za povšimnutí, že „pravda“ se v dokladech objevuje po boku příčiny, přírody, nutnosti a *logu* jakožto věcí, které odkazují k téže „substanci“ (SVF II,913). Každá z nich vyzdvihuje jeden aspekt světového celku. O této kosmické „pravdě“ se zmiňuje též Marcus Aurelius, jenž ji nazývá „první příčinou všeho, co je pravdivé“ (IX,1,3). Zdá se, že tento popis odkazuje k řetězci nutných příčin a jejich následků. Vědění o nich je věděním o tom, co se musí stát, a tudíž souhrnem nutných pravd. Takový je stav stoického mudrce. Nikdy se nemýlí, nikdy nepřestává s naprostou jistotou uchopovat věci. Jeho vědění je logickým ekvivalentem „pravdy“, protože je založeno na kauzální souvislosti, která vládne kosmickým událostem. Na rozdíl od obyčejného člověka, jenž pronáší některé pravdivé výpovědi, které nemůže obhájit vůči každému pokusu o jejich vyvrácení, jsou soudy mudrce neomylné, ježto ten ví, proč každý z nich musí být pravdivý.

Tento pojem vědění a mudrce je třeba mít na mysli v průběhu celé kapitoly souběžně s tím, jak budou probírány další podrobnosti o stoicismu. Zdá se, že stoikové hledali původ každé pravdivé výpovědi v „uchopující představě“ (Cicero, *Acad.* I,42). Většina našich dokladů zařazuje uchopující představu do výkladu perceptuálních soudů a je to, jak jsme viděli, smyslové vnímání, které stojí v základu všech pojmů. Ale stoikové také rozpoznávali třídu „nesmyslových“ představ, jimž neodpovídá žádný materiální nebo alespoň žádný jednotlivý materiální předmět. Představy, že „člověk je rozumový živočich“ nebo že „pětkrát deset je padesát“, spadají do kategorie rozumových neboli nesmyslových představ. Ze Sextovy kritiky uchopující představy (Sextos Empirikos, *Adv. math.* VII,416–421; VIII,85–87) se zdá být jisté, že se stoikové museli odvolávat na tuto nauku především proto, aby pomoci ní podepřeli takovéto výpovědi, a totéž patrně platí i o znalosti morálních pojmů. To je však problém, který je třeba uvážit v obecných souvislostech stoické etiky. V tuto chvíli jsme nuceni obrátit svou pozornost k dalším aspektům stoické „logiky“.

b) Gramatická a jazyková teorie

Ačkoli stoikové pokládali „představy“ za jeden druh „věcí označovaných“, používali termín „označované věci“ v užším smyslu též k označení jazykového významu. Co je jazyk a co je to, co jazyk může vyjadřovat? Těmto otázkám stoikové věnovali nemalou pozornost. Dostupná evidence týkající se jejich odpovědí na ně je bohužel značně neúplná a mnoho nejasností by se podařilo rozptýlit, kdyby se od Chrysippa a jiných stoiků dochovaly nějaké jazykovědné knihy. Avšak k tomu, abychom pochopili, že jejich práce na tomto poli byla velice zajímavá a důležitá, víme dost. První starověký gramatik, jehož kniha přetrvala do současnosti, Dionysios Thrax (2. stol. př. Kr.), byl stoiky silně ovlivněn a totéž platí i o Varronovi, Priscianovi a mnohých dalších. Jazyk byl ve volném smyslu předmětem filosofické diskuse již od dob předsókratiků. Hérakleitova myšlenka, že je to jeden a týž *logos*, který určuje strukturu myšlení a strukturu skutečnosti, je snad nejdůležitější jednotlivostí, která ovlivnila stoickou filosofii. K tomuto bodu se ještě vrátíme na konci tohoto oddílu. Sofisté, zejména Prótagoras a Prodikos, se zajímali o „správnost řeči“ a je přirozené, že interpretace básní a výuka rétoriky, jimiž se sofisté zabývali, podnítila jistou diskusi o sémantice a gramatických formách.²³ Platón a Aristotelés k ní přispěli mnoha pronikavými postřehy, avšak jejich přínos k logice a filosofickému užití jazyka byl nesrovnatelně vyšší než jejich vzhled do struktury a formy jazyka. V tomto ohledu byli stoikové průkopníci. Pomohli systematizovat to, co bylo až dosud nesystematické, a zavedli též metody jazykové analýzy, z nichž některé se používají dodnes.

„Studium dialektiky začíná oddílem o hlase“ (DL VII,55). Diogenés Babylónský (stoik, jehož jazykovědné dílo bylo obzvláště vlivné) provedl rozlišení mezi lidskými a zvířecími hlasovými projevy, přičemž hlas v lidském smyslu definoval jako „artikulovaný produkt myšlení“ (tamt.). Z fyzikálního hlediska je „hlas“ „chvěním vzduchu“ a stoikové považovali slova po jejich fonetické stránce za materiální předměty. Tento poznatek je důležitý, neboť podtrhuje příkrý

²³ Mnoho dokladů o řeckých jazykových teoriích je nyní pohodlně shromážděno a rozebráno R. Pfeifferem v jeho knize *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968.

ani Platón, ani Aristotelés nebyli se stoiky zajedno v tom, že by tento řád byl řádem příčiny a účinku, dokonale se projevujícím v pozemských jevech i v pohybech nebeských těles. Ve stoicismu není nic, co by odpovídalo Platónovým idejím, ani nic, co by odpovídalo Aristotelovu rozlišení mezi nebeskou a sublunární oblastí. Stoicismus nevypracoval Platónovy stupně skutečnosti ani Aristotelovu distinkci mezi nutností a nahodilostí. Předměty smyslového vnímání jsou všechny dokonalými příklady „toho, co existuje“, tj. těles; a existují nutně, za předpokladu, že existuje kauzální nexus, který determinuje všechny věci.

Část rozdílnosti mezi platónskou nebo aristotelickou metodologií a stoicismem je podmíněna stoickým pojmem *logu*. To, že sjednotili pod jeden jediný pojem příčinu veškerého dění a nástroj řeči a myšlení, vedlo stoiky k upuštění od jistých způsobů filosofické analýzy, jimž podle jejich názoru nic ve skutečnosti neodpovídalo. Jazyk a myšlení se musí, jelikož jsou přirozené, srovnávat s přírodními jevy. Universálie nemají objektivní existenci, a proto nemohou být předmětem filosofického studia. Jakožto pojmy nám zajišťují vhodný způsob, jak klasifikovat věci, strukturu skutečnosti však nevymezují. Příroda nám vyjevuje konkrétní předměty, nikoli universálie. Hodnota jazyka tkví pro filosofa v jeho schopnosti popisovat svět. Ve světě spravovaném *logem* je zapotřebí nalézt spojení mezi jazykem a skutečností, najít správný popis, popis, který se upíná k příslušnému kousku přírody.

4. Stoická filosofie přírody

„Příroda je tvořivý oheň, který soustavně směřuje k plození.“ (DL VII,156 = SVF II,774).

„Žádná jednotlivá věc, ať je jakkoli nepatrná, se nestane jinak než ve shodě s obecnou přírodou a jejím rozumem (*logos*).“ (Plútarchos, *De Stoic. repugn.* 1050b = SVF II,937; citát z Chrysippa)

„Světová příroda má všechny volní pohyby, snahy a žádosti ... a jim odpovídajících činností užívá tak, jako my sami, kteří se

pohybujeme prostřednictvím svých myslí a smyslů.“ (Cicero, *De nat. deor.* II,58 = SVF I,172)

Stoická přírodní filosofie je velmi široký předmět, k němuž lze přistupovat z mnoha různých stran. Stránka, ze které na ni budu pohlížet v této knize, je v první řadě stránkou konceptuální. Historické pozadí stoické fyziky a stoické místo v dějinách vědy jsou témata, která vzbudila v posledních letech zaslouženou pozornost.³⁵ Ale pro účel této knihy jsou méně významná než otázka: „Jaká je pojmová struktura, jejímž prostřednictvím se stoikové pokusili porozumět světu?“ Při hledání odpovědi na tuto otázku se dotknu řady historických úvah a na konci se bude třeba zabývat jedním konkrétním jevem – člověkem. V zájmu uceleného obrazu budou však vynechány mnohé podrobnosti stoické kosmologie, meteorologie, theologie a jiných předmětů.

Logos je pojem, jemuž jsme až dosud věnovali převážnou část naší pozornosti; nyní ji však musíme vyvážit úměrnou pozorností ve prospěch *fysis*, „přírody“ (latinsky *natura*). Nejprve několik příkladů užití tohoto termínu ve stoicismu: (1) síla či princip, který tvoří a utváří všechny věci (SVF II,937); (2) síla či princip, který sjednocuje a dává světu soudržnost (SVF II,549; 1211); (3) ohnivý dech (nebo tvořivý oheň), sám sebou pohybující a plodivý (SVF II,1132 nn.); (4) nutnost a osud (SVF II,913); (5) bůh, prozřetelnost, demiurg, správný rozum (SVF I,158; 176; III,323). Stoikové sami přisuzovali přírodě dvě primární funkce, které v sobě zahrnují některé z uvedených významů daného termínu: příroda je podle nich jednak to, co drží svět pohromadě, jednak to, co způsobuje, že věci na zemi rostou (DL VII,148). Ale tento údaj nevysvětluje funkce přírody zmíněné v našem pátém bodě. Příroda není pouze fyzickou silou působící stálost i změnu; je také něčím, co je vybaveno racionalitou *par excellence*. To, co drží svět pohromadě, je nejvyšší racionální bytost, bůh, který řídí všechny události se záměry, jež jsou nutně dobré. „Duše světa“, „mysl světa“, „příroda“ a „bůh“ – to vše jsou termíny, které odkazují k jedné a téže věci: „tvořivému ohni, který soustavně směřuje k plození“.

³⁵ Viz zvláště S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London 1959.

K „tvořivému ohni“ se ještě vrátíme. Nyní však něco málo o vztahu mezi přírodou (*fysis*) a druhým klíčovým pojmem stoicismu, *logem*. O přírodě a *logu* se ve stoicismu často hovoří jako o jedné a téže věci a je zajisté pravda, že často mají tentýž denotát – boha, tvořivý oheň atd. Nejsou to však termíny, které by měly přesně tentýž smysl. (Zde opět musíme rozlišovat, tak jak to činili stoikové, mezi významem slova a věcí, k níž slovo odkazuje.) „Příroda je *logos*“ není výpovědí o identitě, prázdnu tautologií: jak ukazuje jedna z pasáží citovaných na začátku tohoto oddílu, stoikové mohli psát o „přírodě a jejím *logu*“. Každý z těchto výrazů má své vlastní konotace a nepozbývá jich ani tehdy, je-li ho použito k označení téže věci. Význam tohoto poznatku lze objasnit na příkladu z biologie. Rostliny, jak stoikové tvrdili, mají jako svůj řídící princip *fysis* (růst); řídícím principem nerozumových živočichů je „duše“ a u člověka plní tuto úlohu *logos*, „rozum“ (SVF II,714). Zde uvažujeme o třech typech živých bytostí jako o samostatných předmětech. Ve skutečnosti jsou všechny tři typy řízeny přírodou, příroda se však vůči každému z nich manifestuje v různém vztahu. Samotná příroda je veskrze racionální, ale jedná-li se o jednotlivé živé bytosti, pak to, co řídí rostlinu nebo nerozumového živočicha, racionální není. Pouze u dospělých lidí je racionalita přírody přítomna jako něco, co náleží k *jejich přirozenosti*. Není v přirozenosti rostlin chovat se racionálně, je to však v přirozenosti člověka. Zde letmo spatřujeme některé z obvyklých konotací slova „příroda“ a význam stoického pojmového vztahu mezi přírodou a *logem*. Příroda chápaná jako celek, jako řídící princip všech věcí, rovná se *logu*. Vezmeme-li však v úvahu jednotlivé živé bytosti, pak – ač všechny mají svou „přírodu“ (= přirozenost) – pouze některé z nich mají rozum jako svou přirozenou schopnost.

Existence boha nebo – což ve stoicismu znamená totéž – božství přírody je teze, jejímuž dokazování stoikové věnovali nemalé úsilí. S Epikurem byli zajedno v tom, že moc a všeobecná rozšířenost lidských představ o tom, co je božské, svědčí o nutné existenci boha či bohů (Cicero, *De nat. deor.* II,5); používali však ještě mnoha jiných argumentů, které sahají daleko zpět do dějin teologie. Kleantes, pro něhož byla teologie dominantní oblastí zájmu, zdůvodňoval náboženská přesvědčení poukazem na mnohé vlivy, z nichž čtyři jsou zachyceny u Cicera: platnost prorokování a věštění, dobrodiní, jež hož se lidem dostává od země, posvátná bázeň, již vyvolávají jevy

jako je blesk či zemětřesení, a krása a uspořádaný pohyb nebes (Cicero, *De nat. deor.* II,13–15). Z řady argumentů, které předložil Chrysippos, si můžeme povšimnout následujícího:

„Je-li ve světě něco, co nemůže vytvořit mysl, rozum, síla nebo moc člověka, pak je zajisté to, co tyto věci způsobuje, lepší než člověk. Avšak nebeská tělesa a všechno to, co má věčný řád, nemůže člověk vytvořit. Je tedy to, co ony věci vytváří, lepší než člověk. A jak bys to nazval lépe než bohem?“ (*De nat. deor.* II,16)

Je rovněž zaznamenáno mnoho stoických verzí teleologického důkazu, z nichž všechny se pokoušejí prokázat, že toto je ten nejlepší ze všech možných světů – svět nesoucí v sobě božský účel a působící ve prospěch racionálních bytostí.

Některé nesnáze, jež tato optimistická teologie pro stoicismus ploidí, budou probrány později. Jejich usilovná obhajoba božské prozřetelnosti je naprostým opakem epikurejského postoje k této otázce. Stoikové se od epikurejců také velice lišili ve vztahu k tradičnímu řeckému náboženství. Neschvalovali jeho obřadní stránku a odmítali oběti, chrámy a obrazy. Pro olympský pantheon však našli místo prostřednictvím výkladu jednotlivých bohů jakožto jmen přírodních jevů (Héra čili Juno je „vzduch“), jež jsou božskými projevy jednoho nejvyššího božstva, přírody, která nese též jméno „Zeus“. Stoická teologie je od základu pantheistická. Božství hvězd a velkých hrdinů minulosti představuje působnost kosmického rozumu v jeho nejdokonalější podobě.

a) Historické pozadí

Pro svůj předpoklad kosmického principu, který je nejen rozumem pochopitelný, nýbrž také rozumový, se stoikové ocitli v příkrém rozporu s epikurejci. Jsou to však epikurejci, kteří z řecké filosofické tradice vybočují. Většina před Sokratiků (s výjimkou atomistů) nacházela v přírodních jevech evidenci o přítomnosti rozumu v nich. Anaxagoras postuloval jako první příčinu všech věcí Rozum a o něco mladší myslitel Diogenés z Apollonie se pokusil vysvětlit svět jako vzduch, když mu přisoudil myšlení a ztotožnil jej s bohem. Zastával názor, že vzduch *prostupuje a pořádá* všechny věci, zatímco sám prodělává změny teploty, vlhkosti a rychlosti (FVS 64 B 5). Stejně jako Anaximenés, o sto let mladší Diogenés pokládal lidskou duši za

vzduch a ta byla podle jeho zásad „částí“ boha. Ve zlomku zachovaném u Simplicia Diogenés píše:

„Nebylo by možné, aby [pralátka] bez myšlení byla tak rozdělena, že by měla pravou míru všeho: zimy a léta, noci a dne, dešťů, větrů a příznivého počasí. A také o ostatních věcech shledá ten, kdo o nich chce uvažovat, že jsou uspořádány nejlepším možným způsobem.“ (FVS 64 B 3)

Ačkoli je stoický obraz materiálního světa o mnoho důmyslnější než Diogenův, stoikové s ním mají mnoho společného. Stejně jako on postulovali v roli činného principu všeprostopupující rozumovou látku, jež je totožná s bohem a zodpovídá svou vlastní diferenciací za rozdíly mezi jednotlivými věcmi. Diogenův vzduch plní podobnou biologickou a psychologickou úlohu jako stoický oheň či *pneuma* (ohnivý dech) a rovněž stoikové pokládali lidskou duši za „odnož“ boha. A především stejně jako on uznávali, že řád přírodních jevů skýtá nepochybnou evidenci o výtečnosti světa.³⁶

Jedním z nápadných rysů stoické přírodní filosofie je její biologická orientace. Lze sotva pochybovat o tom, že stoikové byli v tomto ohledu ovlivněni předsókratovskými způsoby myšlení. Ale předsókratitici tvoří jen jeden vliv na stoickou přírodní filosofii. Ta totiž není do minulosti zahleděným systémem, za který ji vydávali mnozí dřívější badatelé. Naopak, stoikové navazovali na širokou škálu materiálu včetně soudobé medicíny a mezi jejich přírodní filosofií a platónskými a aristotelovskými pojmy existují nápadné podobnosti.

U pozdního Platóna nacházíme mnoho anticipací stoicismu. Platón se pravidelně dovolává uspořádaných pohybů nebeských těles, aby jimi podepřel své tvrzení, že svět je produktem rozumového řízení. Ať už píše o tvůrci světa alegoricky jako v *Timaiovi*, nebo doslovněji o „světové duši“ jako v desáté knize *Zákonů*, Platón je přesvědčen, že svět je řízen rozumovým činitelem k účelům, jež jsou dobré. Jedna pasáž ze *Zákonů* je pozoruhodně „stoická“:

³⁶ Řadu stoických argumentů dokazujících výtečnost a rozumovost světa Cicero zaznamenává v úseku svého pojednání *De nat. deor.* II, 16–39.

„Přesvědčujme toho jinocha svými argumenty, že všechny věci jsou tím, kdo pečuje o veškerenstvo, uspořádány pro zachování a výtečnost celku, jehož každá jednotlivá část podle své možnosti podléhá působení a působí to, co jí náleží. Nad nimi všemi jsou ustanoveni správcové pro každý i sebemenší případ činného a trpného stavu a ti zajistili dokonalost díla do té nejmenší podrobnosti. A ty, zatvrzelče, jsi jednou z těch částí, která – ač pramalá – stále hledí k veškerenstvu a svým úsilím k němu směřuje, a na to samotné zapomínáš, že všechno tvoření se děje kvůli tomu, aby životu veškerenstva náleželo blažené bytí, a že se neděje kvůli tobě, nýbrž ty jsi kvůli němu... Jsi nespokojen, protože nevíš, jak to, co je pro tebe nejlepší, prospívá veškerenstvu i tobě, a to působením síly všeobecného dění.“ (Leg. 903b–d)

Tyto řádky by se docela dobře hodily k Epiktétovi či Marku Aureliovi. Platónovo rozlišení mezi částí a celkem má ústřední význam pro stoickou etiku a má i totéž kosmické odůvodnění. Když Chrysippos napsal, že etika vyžaduje jako svůj výchozí bod „universální přírodu“ (Plútarchos, *De Stoic. repugn.* 1035c), hovořil jazykem desáté knihy *Zákonů*. Z fyzikálního hlediska jsou mezi Platónovým universem a universem stoiků samozřejmě velké rozdíly. Pro Platóna je duše stejně jako ideje něco netělesného. Stoikové ideje zavrhnou a duši spolu s „tvořivým ohněm“ prohlašují za tělesné. Ale takovéto rozdíly nepodřívají v zásadě společný základ v postoji k světovému celku i k jeho etickým konsekvencím.

Spojující články mezi stoicismem a Aristotelovou kosmologií jsou poněkud odlišné. Stejně jako stoikové je Aristotelés důsledným teleologem a jeho pojem „přírody“ jakožto příčiny působící „kvůli něčemu“, vyložený v druhé knize *Fyziky*, se na první pohled podobá stoické *fysis*. Aristotelés však přírodu nepojímá jako rozumového činitele; příroda je pro něho působící silou v každém jednotlivém organismu, která je zodpovědná za úsilí tohoto organismu o sebezdokonalení. Ačkoli Aristotelés někdy o přírodě mluví jako o „božské“, boha a přírodu ve svém pozdním systému ztotožnit nemůže, jelikož bůh není „ve světě“. Aristotelovi je bůh – prvotní nehybný hybatel – čistou myslí, která působí na svět prostřednictvím nebeských těles, jejichž pohyby jsou zodpovědné za změnu v pozemské oblasti. Přesný vztah mezi Aristotelovým do sebe pohrouženým prvotním hybatelem

lem a cílesměrnými pochody na Zemi patří k těm temnějším prvkům jeho systému. Stoikové vsadili přírodu/boha do nitra světa, a tak sjednotili pod jediným principem funkce, které Aristotelés ponechal oddělené. Stoická příroda se aristotelskému prvotnímu hybateli podobá tím, že je racionálním činitelem, jenž je nejzazší příčinou všech věcí. Stoikové však pokládali přírodu také za materiální substanci – „tvořivý oheň“, který prostupuje všemi věcmi a zodpovídá za jejich stálost i změnu.

Je zajímavé povšimnout si, že aristotelik Stratón, který zemřel přibližně ve stejné době jako Zénón, reagoval na Aristotelovu kosmologii zcela odlišným způsobem. Namísto toho, aby boha a přírodu ztotožňoval, zvolil přesně opačný krok a upřel bohu jakoukoli úlohu ve vysvětlení světového celku. U Stratóna se nejzazší příčinou všech jevů stává příroda a ta je pojata mechanisticky (Cicero, *De nat. deor.* I,35): příroda je souhrou vzájemně protikladných sil, v zásadě „toho, co je teplé“ a „toho, co je studené“. Stoikové se ocitají na opačném konci tohoto spektra, leč pouze v jednom smyslu. Se Stratónem se shodují v tom, že hledají nejzazší příčinu změny ve světě, a stoický pojem *pneumatu* byl s velkou pravděpodobností ovlivněn Stratónovým pojetím teplého a studeného.

Stoická přírodní filosofie se zdá být v některých ohledech radikálně odlišná od Aristotelovy kosmologie. Jeho vliv je však v mnoha jednotlivostech zjevný. Aristotelská distinkce mezi „látkou“ a „formou“ a jeho pojetí „živlů“, jež se transformují jeden do druhého, jsou dvě myšlenky, které stoikové s jistými úpravami včlenili do svého vlastního systému. Podle teorie obou směrů je prázdný prostor nepřijatelný. Jakožto obhájci souvislého a účelného universa jsou Aristotelés a stoikové zajedno proti epikurejcům.

b) Struktura věcí: těleso, pneuma, živly

Tolik pokud jde o obecné historické pozadí. Příroda, pojem, jenž byl až dosud předmětem našeho hlavního zájmu, se ve stoicismu vztahuje k jistému druhu tělesa, „tvořivému ohni“ (čili *pneumatu*). Na rozdíl od platoniků a peripatetiků stoikové přisuzovali „existenci“ pouze tělesům (SVF II,525). Jejich stanovisko bylo založeno na předpokladu, že k tomu, aby nějaká věc mohla existovat, musí být schopna působit nebo podléhat nějaké změně, a tuto podmínku splňují pouze tělesa – trojrozměrné předměty, které kladou odpor vůči vnějšímu působení

(SVF II,359; 381). Zénón použil tohoto kritéria bytí proto, aby vyvrátil tvrzení dřívějších myslitelů o netělesných jsoucnech (Cicero, *Acad.* I,39). Kdyby mysl byla takovýmto jsoucнем, argumentoval Zénón, byla by neschopna jakékoli činnosti. To je zajímavé převrácení smyslu platónského argumentu ze *Sofisty* (246a–247e). V tomto dialogu host z Eleje argumentuje proti těm, kdo „omezují bytí na to, čeho se lze dotknout“, a ztotožňují těleso a bytí, tím způsobem, že obrací diskusi k mravním vlastnostem. Materialisté připouštějí, že je tu něco takového jako duše a že duše mohou být spravedlivé nebo nespravedlivé. Host poté vede materialisty k souhlasu s tím, že spravedlivá duše je ta, v níž je přítomna spravedlnost, a že cokoli, co může být v něčem přítomno (nebo nepřítomno), musí být skutečnou věcí. Theaitétos v tuto chvíli o materialistech, neochotných opustit své původní stanovisko, říká, že mluví nejednoznačně, když ani nepřijímají úsudek, že mravní vlastnosti (které jsou nehmatatelné) jsou neskutečné, ani netvrdí, že jsou tělesa. Host z Eleje dále materialistům navrhuje, aby opustili své předchozí kritérium bytí ve prospěch nového „měřítka skutečnosti“, a to v tom smyslu, že „cokoli má nějakou moc, buď působit na druhou jakoukoli věc nebo přijmout sebe-menší účinek od sebelepšího činitele, a to třeba jen jedinkrát, to vskutku jest“ (*Soph.* 247e).

Stoiky však Platónovo měřítko skutečnosti ani zdaleka neuvedlo do rozpaků a přijali je i s jeho důsledky. Chopili se ožehavé otázky, již se Platónovi materialisté zdráhali dotknout, a směle tvrdili, že spravedlnost a všechny mravní vlastnosti *jsou* tělesa, stejně jako vše ostatní, co existuje. Plútarchos tlumočí Chrysippův argument (*De Stoic. repugn.* 1042e), který pro účely diskuse o možnosti smyslově vnímat ctnost předpokládá kritérium existence, „moc působit a podléhat působení“: ctnost a špatnost jsou předmětem smyslového vnímání; jsme s to vidět krádež, cizoložství, zbabělost, ušlechtilé činy a tak dále. Tudíž – můžeme si doplnit – ctnost a špatnost mají moc působit na naše smysly a smyslové vnímání vyžaduje fyzický kontakt mezi vnímajícím a předmětem vnímání.

Je však jasné, že ctnost či ušlechtilý čin není věc stejného druhu jako člověk nebo stůl. K tomu, abychom pochopili, jak mohli stoikové srozumitelným způsobem pokládat ctnost za tělesnou entitu, je třeba se zamyslet nad jejich dvěma takzvanými „principy“ neboli „počátky“ a nad jejich vzájemným vztahem.

S jedním z těchto „principů“ jsme se již setkali: „činný princip“ je příroda čili bůh. Je však v neustálém sepětí s „trpným principem“, zvaným „látka“ či „substance bez kvalitativního určení“ (DL VII,134). Seneca podává stručný, leč výstižný popis těchto dvou principů: „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“ (Seneca, *Ep.* 65,2 = SVF II,303). Stoický pojem „látky“ byl vypůjčen od Aristotela. V Aristotelově metafyzice představuje „látka“ neurčitý substrát „tvořící podklad“ formy či vlastností, které mají jednotlivé věci; je tím, „z čeho věci povstávají“. Sama o sobě je látka u Aristotela prosta formy, ve světě se však nikdy nevyskytuje bez nějakého kvalitativního určení: látku známe na základě analogie k látce konkrétních věcí – bronzu náležejícího soše, dřeva náležejícího posteli. A podobně ve stoicismu, látka a činný utvářející princip nikdy neexistují odděleně od sebe. Společně tvoří vše, co existuje, a mohou být od sebe odděleni pouze za účelem pojmové analýzy.

Fyzický vztah mezi těmito dvěma principy či konstituenty „byť“ je vztah smíšení: „Bůh je smíšen s látkou, prostupuje celek látky a utváří ji“ (SVF II,310). Tato představa jedné věci úplně prostupující druhou věc není bez obtíží, prozatím ji však můžeme nechat být. Náléhavější otázkou je, proč stoikové postulovali dva principy spíše než jeden. Žádný stoický text na ni nedává výslovnou odpověď, ale nejlepším vodítkem k ní je stoické kritérium existence jakožto „schopnosti působit nebo podléhat působení“. Splňuje-li těleso tuto podmínku, pak těleso musí být analyzovatelné na činnou a trpnou složku, protože nemůže jako celek zároveň na sebe sama působit a tomuto působení samo podléhat. „Látka“ ve stoicismu není tudíž to, co tělesnost: je spíše jednou stránkou tělesnosti, která je v libovolném konkrétním tělese spojena s činnou složkou.

Jelikož je látka naprosto neurčená, může získat kvalitativní určení nějaké formy nebo dispozice, které jí udělí činný princip. Je zavádějící charakterizovat stoiky jako „materialisty“. Tělesa jsou ve stoickém systému složeninami z „látky“ a „mysli“ (bůh či *logos*). Mysl není něco odlišného od tělesa, nýbrž jeho nutná složka, „rozum“ v látce. Stoiky je lépe označovat jako vitalisty. Jejich příroda, stejně jako bůh či příroda Spinozova, je věcí, jíž lze přisoudit myšlení i rozlehlost.

Zénón a Kleanthés ztotožnili *logos* s ohněm. Jejich úvaha vycházela z předpokladu, že teplo je něco životně důležitého a aktivního. Cicero čerpá z Kleantha, když podává následující stoický argument:³⁷

„Je tomu totiž tak, že všechny věci, jež se vyživují a rostou, obsahují v sobě množství tepla, bez něhož by se nemohly ani vyživovat, ani růst. Neboť vše, co je teplé a ohnivé, se uvádí do pohybu a vykonává činnost svým vlastním pohybem.“ (Cicero, *De nat. deor.* II,23 = SVF I,513)

Teplo nebo oheň byly v předsókratovském myšlení jedním ze základních pojmů a jeho vliv přetrvával i do pozdější doby. Aristotelés pokládal teplo za příčinu růstu, která je přítomna v každém semeni; raní stoikové rozšířili platnost této biologické představy tak, aby s její pomocí mohli vysvětlit pohyb a změnu v celém universu. Příroda je řemeslný či tvořivý oheň a podstata této myšlenky je vyjádřena větou: „Bůh je „semenný“ *logos* vesmíru“ (DL VII,136). Teplo nebo oheň toto prvořadé postavení ve stoicismu nikdy neztrácí. Ohnivost je kvalitativní určení, kterého se „látce“ dostává na základě jejího spojení s *logem*.³⁸ Avšak počínaje Chrysippem stoikové ztotožňovali *logos* po dobu trvání celého světového cyklu nikoli s čistým ohněm, nýbrž se složeninou ohně a vzduchu, *pneumatem*.

Tato modifikace ranější nauky vzešla takřka jistě z podnětu soudobé fyziologie.³⁹ *Pneuma*, což doslova znamená „dech“, bylo píšícími lékaři považováno za „životodárnou“ sílu roznášenou tepny. Tuto myšlenku použil už Aristotelés a Zénón spojil oheň a dech ve své definici duše („horký dech“). Tutéž úvahu, která vedla ke ztotožnění *logu* s ohněm, bylo samozřejmě možné uplatnit také v případě dechu,

³⁷ A nikoli z Poseidónia, jak bylo často dokazováno; srv. k tomu F. Solmsen, *Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics*, in: *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*. 24, 9, 1961.

³⁸ *Ekpyrosis* (vzplanutí), jímž se končí každý světový cyklus, je rozpuštěním všech věcí v ohni. Během tohoto období je nejvyšší božstvo, rovnající se *logu* nebo přírodě, „zcela pohrouženo do svých myšlenek“, tak jako Aristotelův první hybatel (Seneca, *Ep.* 9,16).

³⁹ Viz F. Solmsen, *The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether*, in: *Journal of Hellenic Studies*, 77 (část I), 1957.

pakliže jsou obě věci nezbytné pro životodárný princip. Tento krok provedl Chrysippos a učinil z *pneumatu* nositele *logu*.

Výraz „nositel *logu*“ volíme z toho důvodu, že činný princip není prostou chemickou sloučeninou vzduchu a ohně. *Logos* je „rozumové *pneuma*“ (nebo podle dřívější formulace „tvořivý“ oheň), něco, co je jak fyzickou složkou světa, tak i činitelem schopným rozumového jednání. Tato funkční dvojznačnost byla charakteristická pro „oheň“ u Hérakleita, ve stoicismu však není ani stopy po nějaké pojmové konfúzi. *Pneuma* je dynamická entita. Jeho souvislý pohyb, k němuž musíme krátce obrátit pozornost, činí z *pneumatu* spíš cosi jako „sílu“ či „energii“ než materiální předmět, přičemž stoikové zdůrazňovali řídkost a jemnost jeho struktury (SVF II,473, str. 155, 33 n.). Snad nejméně zavádějící moderní analogií je slovo „plyn“.

V Hérakleitově kosmologii představují materiální složky světa „obraty“ či proměny ohně (B 31). Stoikové byli touto myšlenkou silně ovlivněni, avšak v jejich systému se vyskytuje ještě jiný, Hérakleitovi neznámý pojem, pojem látky, a kvalitativní teorie „živlů“, která prozrazuje aristotelské myšlení. Podle Chrysippova pojetí je jediným živlem, který vždy trvá, oheň (SVF II,413). Ale oheň, ježto je dynamickou dispozicí látky, způsobuje, že látka na sebe bere také jiná kvalitativní určení než je teplost, totiž chladnost, suchost a vlhkost. Látka obdařená takovými kvalitami se stává v závislosti na nich jednak vzduchem, jednak zemí, jednak vodou. Tyto čtyři živly (tradiční čtveřice charakteristická pro řeckou filosofii) jsou stoiky chápány tak, že tvoří dva páry: jeden aktivní (oheň a vzduch = *pneuma*) a druhý pasivní (země a voda). Jakmile kosmický oheň udělí pozitivní určení vzduchu, spojuje se tento odvozený živel s ohněm, a tak vytváří aktivní složku tělesa, zatímco země a voda tvoří jeho pasivní protějšek (SVF II,418). Tímto způsobem je pojmové rozlišení na aktivní a pasivní neboli na *logos* a látku podepřeno empirickým rozlišením *pneumatu* na jedné straně a živlů země a vody na straně druhé. Druhý pár není ovšem pouhou látkou, logickou abstrakcí, nýbrž dispozicí látky zplozenou ohněm.

Dva páry živlů se liší ještě v dalších ohledech. Vlastností *pneumatu* je „dávat soudržnost“, „držet pohromadě“ zbývajících pár živlů, zemi a vodu (SVF II,439 n.). Sám světový celek je koulí a všechny jeho konstitutivní složky mají sklon pohybovat se do středu; ve skutečnosti jsou to však pouze země a voda, které mají váhu (SVF I,99). *Pneu-*

ma na rozdíl od pasivních živlů prostupuje celou kosmickou koulí a spojuje její střed s obvodem. Chrání světový celek před tím, aby se nezhroutil pod gravitačním dostředivým pohybem jeho těžkých složek, tak, že mu dává soudržnost. Tato funkce *pneumatu* na úrovni makrokosmu působí rovněž v každém jednotlivém tělese. Živé i neživé věci vděčí za svou totožnost a vlastnosti *pneumatu*. Konstitutivní složky *pneumatu*, oheň a vzduch, jsou v případě různých věcí smíšeny v odlišných poměrech. Jednou podobou *pneumatu* je duše živočicha; struktura rostliny představuje další jeho podobu a soudržnost kamene ještě jinou (SVF II,716). Vše, čemu *pneuma* dává podobu, drží také pohromadě prostřednictvím „napětí“, které mezi jednotlivými částmi těchto těles vytváří (SVF II,441; 448).

Pojem napětí provází jistá nejasnost. Je to pojem, jež stoikové zdělili od Hérakleita, ačkoli jejich interpretace „zpět obráceného“ či „zpět napnutého“ souladu (B 51) přesahuje bez pochyby vše, co jím míní. „Napětí“ ve stoicismu označuje jistý druh „pohybu“, který je zapotřebí ostře odlišit od změny místa. Alexandros z Afrodisiady, jenž stoiky kritizoval z aristotelského stanoviska, mluví o stoickém *pneumatu* jako o tom, „co se zároveň pohybuje ve směru od sebe a k sobě“ (SVF II,442). Podobně píše i Nemesios: „Podle stoiků existuje v tělesech ‚tonický‘ pohyb, který směřuje zároveň dovnitř a ven; pohyb směrem ven vytváří kvantity a kvality, zatímco pohyb směrem dovnitř jednotu a bytí“ (SVF II,451). Občas je tonický pohyb popisován jako střídání dvou protikladných pohybů (SVF II,450; 458), ale to je patrně pozměnění smyslu vlastních stoických slov, způsobené obtíží, jak přisoudit téže věci dva současné protikladné pohyby.⁴⁰ Problém simultánnosti je z velké části vyřešen tím, je-li pohyb *pneumatu* analyzován jako funkce pohybu jeho dvou konstitutivních složek.

Pneuma je složeno z ohně a vzduchu a dva směry jeho pohybu jsou vysvětlovány jako „stažení“, jež působí chlad (vzduch), a „roztahení“, jež působí teplo (oheň) (SVF II,446). Díky svým složkám je *pneuma*, jež je prostorově souvislé, nepřetržitě aktivní. Dává světovému celku podobu dynamického kontinua, jehož všechny části

⁴⁰ Galénos „tonického pohybu“ zajímavě využil k vysvětlení svalové činnosti (SVF II,450).

jsou navzájem spjaty, ačkoli se jedna od druhé liší podle smíšení a napětí *pneumatu*, jež jimi prostupuje. Látce se dostává soudržnosti a stálosti na základě rovnováhy sil, které na ni působí prostřednictvím jejího spojení s *pneumatem*. Obraz světa, který vyplývá z tohoto pojmu *pneumatu*, se radikálně liší od epikúrejské i aristotelské fyziky. Základními konstitutivními prvky Epikúrova universa jsou prázdný prostor a atomy. Veškerá změna je důsledkem pohybu a jiných nutných vlastností nekonečné množiny nespojitých nedělitelných tělísek. Stoické universum staví tento systém na hlavu. Pohyb a vlastnosti jednotlivých těles jsou důsledkem stavů jediné všeprostopupující dynamické substance. Nic takového nenajdeme v Aristotelově kosmologii, která je založena na řetězci hybatelů, z nichž ten prvotní, bůh, není v naprosto žádném prostorovém vztahu k světovému celku. Pohyb u Aristotela je podmíněn existencí souvislého prostorového média. Aristotelés však samotnému médiu nepřisuzuje žádnou aktivní funkci.

Známa studie o stoické fyzice ukázala některé zajímavé analogie mezi teorií *pneumatu* a moderními vědeckými pojmy.⁴¹ Některé funkce, jež u stoiků plnilo *pneuma*, převzal všudypřítomný éther, postulovaný vědci od sedmnáctého století až po zcela nedávnou dobu. *Pneuma* může být také srovnáváno s představou „silového pole“ aktivujícího látku. Z obecnějšího hlediska nás zaujme, že dva současní autoři popisují přirozenost věcí způsobem, jenž by se nemohl nesetkat se souhlasem stoiků:

„Hmota a energie jsou prostě odlišné aspekty jedné a téže prázdné skutečnosti a ve všech svých projevech podléhají neúprosným kosmickým zákonům... Z jednoho konce vesmíru na druhý existuje jeden jediný jednotný systém; vše je koneckonců energie [stoikové by řekli „pneumatická síla“]. Galaxie představují větší spirály této energie, slunce a planety její menší spirály a atom a gen její nejjemnější pohyby. Za všemi podobami hmoty a projevy života pulsuje podle Einsteinova zákona jednota energie. Avšak tento jednotný materiál existence nejenže na sebe bere neuvěřitelnou rozmanitost hmotných věcí; může také vytvořit živoucí struk-

⁴¹ S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, str. 29–44.

tury o stále větší složitosti – od plynové bubliny v původní plazmě až po krajní složitost lidského mozku.“⁴²

Z pojmového hlediska je nejzajímavějším rysem stoického fyzikálního systému převedení všech kvalitativních rozdílů mezi předměty a v rámci předmětů samých na stavy či dispozice *pneumatu*, které je v interakci s látkou. Stoikové nebyli exaktními vědci, ale jejich teorie by v zásadě mohla vyjadřovat fyzikální stavy prostřednictvím měření pneumatického pohybu a rozboru pneumatických složek. Nicméně v jednom bodu (a je to bod významný) si starověcí i moderní kritici povšimli elementární obtíže. Podle Chrysippa se *pneuma* stýká s látkou tak, že ji úplně prostupuje (SVF II,473). Jak *pneuma*, tak i látka jsou však tělesné, a základním principem fyziky je, že dvě tělesa nemohou zároveň zaujímat totéž místo. Jak lze tedy chápat to, že *pneuma* látkou úplně proniká? Stoikové si byli této obtíže vědomi a snažili se ji vyřešit tím, že rozlišili různé způsoby smíšení.

c) Směs

Otázkou míšení se ve svém pojednání *O vzniku a zániku* zabýval již Aristotelés (*De gener. et corr.* I,10). Rozlišil dva základní druhy: za prvé „složeninu“ (*synthesis*), kterou dostáváme tehdy, když „smísíme“ dohromady například žitná a pšeničná zrna. Pro Aristotela toto není směs v pravém slova smyslu, jelikož si složky, které ji tvoří, uchovávají své původní vlastnosti. Stoikové po vzoru Aristotelově používali k označení takovýchto mechanických směsí výrazu „složení“ (*parathesis*). Aristotelés za druhé rozlišil „sloučeninu“ (*mixis* nebo *krasis*): charakteristickým rysem tohoto druhu smíšení je, že se smíšené složky spojí tak, že tvoří něco homogenního, čehož vlastnosti jsou určovány vzájemným působením mezi smíšenými složkami. Tak například bronz je výsledkem míšení mědi a cínu. Je-li však jedna složka o mnoho větší než druhá, žádná nová smíšenina nevzniká: „slabší“ složka, řekněme kapka vína, se nemísí s desettisíckrát větším množstvím vody; víno ztrácí svou vinnou kvalitu a stává se součástí celkového objemu vody. Stoikové se zde s Aristotelem rozcházeli v tom, že rozlišovali ještě další dva způsoby smíšení.

⁴² B. Ward, R. Dubos, *Only on Earth*, Harmondsworth 1972.

zyce však můžeme od sebe odlišit podmět věty a to, co se o něm vy-povídá. Catonovo procházení se odkazuje k fyzické skutečnosti, ale jeho „procházení se“ není něco, co by mohlo existovat nezávisle na Catonovi. Popisuje dispozici materiálního předmětu v jistém čase a na jistém místě.

Čtvrtou a poslední stoickou kategorií je „relativní dispozice“ (SVF II,402–404). Její funkcí je shrnovat do jedné třídy vlastnosti, které má jedna věc *ve vztahu* k jiné věci. Tak například nějaký člověk může mít vlastnost být otcem, ale ta se liší, řekněme, od vlastnosti být bílý v tom, že vlastnost otcovství implikuje vztah k něčemu jinému, totiž k vlastnímu dítěti či dětem. Právě a levé, otec a syn – oba tyto páry „potřebují k tomu, aby jistým způsobem existovaly, něco vůči nim vnějšího“ (SVF II,403; str. 133, ř. 49). Relativní dispozice skýtá kategorii umožňující analyzovat, do jaké míry můžeme o jedné věci pravdivě říci, že je závislá na nějaké jiné věci. Avšak důvody, které stoiky vedly k zavedení této kategorie, jsou patrně spíše metafyzické než logické. Všechny části světového celku k sobě navzájem pojí *pneuma*, jež jimi prostupuje. Relativní dispozice nabízí kategorii, s jejíž pomocí lze popsat působení takzvané kosmické „sympathie“.

Z tohoto důvodu má čtvrtá ze stoických kategorií nejširší a nejzájmavější důsledky. Tam, kde jsou všechny věci navzájem propojené vzájemnou závislostí – myšlenka, která má dnes konkrétní ekologický význam –, má pojem týkající se vztahů zásadní důležitost. Být dobrým a blaženým člověkem ve stoicismu znamená být v určitém poměru k přírodě či bohu. Stoikové pronikavě pociťovali psychologickou potřebu vztahovat se – k sobě samému, ke své společnosti, ke světu. Tak jako William James, Jung nebo Fromm, odhalili stoikové všeobjímající touhu „cítit se doma v universu“. Stoická filosofie přírody propůjčuje identitě jedince se sebou samým kosmickou orientaci, která lidské vztahy ani zdaleka neponechává stranou, nýbrž je pro život ve shodě s rozumem mlčky předpokládá. „Jsme zrozeni pro spolupráci“ (Marcus Aurelius, II,1); „Dobro rozumové bytosti záleží ve společenství“ (tam., V,16). Individualismus v jeho whigovském smyslu byl stoicismu stejně cizí, jako je cizí mnoha moderním psychologům a filosofům.

e) Kauzalita: determinismus, lidské jednání a zlo ve světě

Předcházející poukaz ke společenským a etickým teoriím nepředstavuje žádnou odbočku od hlavního tématu, neboť ty jsou se stoickým pojmem přírody těsně svázány. Předtím nám však ještě zbývá uvážít otázku vztahů v přísněji pojatém fyzikálním smyslu. Příroda spojuje a determinuje všechny věci: takovéto pojetí přírody učinilo ze stoiků filozofy, kteří jako první důsledně zastávali zákon o universální kauzální spojitosti. Co tento zákon říká, vyjádřil následujícím způsobem B. Russell:

„Mezi různými ději existují v týchž či rozdílných časových intervalech takové neproměnné vztahy, že – je-li dán stav celého universa během nějaké konečné, jakkoli krátké doby –, každá předcházející a následující událost může být teoreticky vymezena jako funkce daných událostí během oné doby.“⁴⁶

Nyní posuďme následující citáty:

„Dřívější události jsou příčinami pozdějších a tímto způsobem jsou všechny věci mezi sebou navzájem svázány; ve světě se žádná věc neděje tak, že by po ní nenásledovala nějaká jiná a nebyla s ní spjata jako se svou příčinou ... na všechno, co se událo, navazuje něco jiného, co na dřívějším nutně závisí jako na své příčině.“ (SVF II,945)

„Kdyby existoval nějaký smrtelník, který by prohlédl spojení všech příčin, nemohl by se vskutku v ničem klamat. Kdo totiž chápe příčiny věcí budoucích, ten nutně chápe také vše, co bude ... běh času je jako odvíjení provazu: nepřináší nic nového.“ (SVF II,944)

Jak dokládají tyto ukázky, stoikové se pevně přidržovali názoru, že pro vše, co se děje, existují takové podmínky, že – jsou-li splněny – nic jiného se dít nemůže. Náhoda je prostě jen jméno pro neodhalené příčiny (SVF II,967). Všechny budoucí události jsou teoreticky předvídatelné a jako svědectví prokazujících platnost kauzálního sepětí se

⁴⁶ B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, London 1914, str. 221.

stoikové dovolávali astrologie a věštění. Možnost existuje do té a jen do té míry, do jaké jsou lidé neznalí kauzálního spojení mezi událostmi (SVF II,959). Možná událost je ta, „které nic nebrání v tom, aby se stala, i když se nestane“ (tamt.). Avšak existuje něco, co brání všem nedějícím se událostem v tom, aby nastaly – příčiny těch událostí, které se dějí. Je to pouze lidská nevědomost o příčinách, která lidi opravňuje k tvrzení, že neexistuje žádná překážka bránící skutečným nedějícím se událostem.

Stoikové podkládali svůj determinismus tezí, že každá událost musí mít nějakou příčinu. Protože považovali svět za jednotný systém, tvrdili, že libovolná událost bez příčiny by podlomila jeho soudržnost (SVF II,945). Také, jak jsme viděli v předchozí kapitole, se mylně snažili dokázat, že žádný výrok by nemohl být pravdivý či nepravdivý, pokud by všechny věci nebyly následkem pevného sledu předcházejících příčin. Kromě takovýchto výslovných důvodů byli však stoikové k determinismu vázáni vlastnostmi, které připisovali samotné přírodě. Jako všeprostupující *pneuma* či *logos* je příroda rozumovým správcem všeho. Kdyby některé události byly nahodilé nebo nespádaly do rámce působnosti přírody, svět by nemohl být beze zbytku analyzován na základě přírodního zákona. Pro stoicismus má však základní význam, že to možné je. Mimoto božská prozřetelnost, jejímiž horlivými zastánci stoikové byli, předpokládá, že bůh či příroda jsou s to vytvářet dobrá díla. Stoikové měli za to, že toto je ten nejlepší ze všech možných světů; nehledě tu a tam na zdánlivou nedokonalost, příroda pořádá každou část tak, že celek vykazuje harmonii. Psychologických a morálních důsledků této představy se neustále dovolává Marcus Aurelius a skutečně se zdá, že četní lidé našli nemalou útěchu v přesvědčení, že ať už se děje cokoli, jejich životy přispívají k nějakému velkolepému světovému plánu:

„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.“ (X,6)

„Vše, co je v souladu s tebou, ó všehomíre, je v souladu i se mnou. Nic z toho, co je včasné pro tebe, není příliš časné nebo příliš pozdní pro mne.“ (IV,23)

William James se zdráhal označit výpovědi, jako je tato, za popis náboženské zkušenosti. To však může být jen spor o slova. Markův postoj vyjadřuje přinejmenším cosi, co se blíží stavu exaltace nad tím, že je v souladu s přírodou. Stoický postoj byl obhajován spisovateli, jakým byl v osmnáctém století Shaftesbury, a nepředstavuje postoj slepé odevzdanosti. Stoikové byli přesvědčeni, že bytostný rys lidské přirozenosti, rozumovost, pochází a je nedílnou součástí činného principu světového celku. To je něco, co budeme muset mít na paměti, až přistoupíme k posuzování toho, co chtěli říci o zlu a příčinách lidského jednání.

Stoikové nenásledovali Aristotelova příkladu a nerozlišovali čtyři různé druhy kauzálního vysvětlení (materiální, formální, účinné a účelové), avšak ona jediná příčina, kterou postulovali, může být chápána jako něco, co sdružuje Aristotelovy čtyři příčiny v jednu věc. Seneca o ní píše:

„My [stoikové] hledáme první a všeobecnou příčinu. Ta musí být jediná, protože i látka je jediná. Ptáme se, co je ta příčina. [Odpověď zní,] tvořivý rozum, to jest bůh.“ (Ep. 65, 12 = SVF II,346a, ř. 17–19)

Je to „tvořivý rozum“, který v poslední instanci zodpovídá za všechny jednotlivé věci a děje. *Logos*, stejně jako Bůh ve Spinozově *Etice*, je „inherentní příčinou všech věcí“. Díl kosmického *pneumatu* je přítomen v každé věci a utváří tuto věc jako něco určitého, jako kámen, člověka atd. Ale prostředí, v němž se každá jednotlivá věc nachází, je třeba přičíst též působení *pneumatu*. Ve shodě se svými různými dispozicemi je *pneuma* jak vnitřní, tak i vnější příčinou. Tato distinkce mezi vnitřním a vnějším je zásadní pro Chrysippův výklad toho, co je to činnost. Podrobnější doklady, jež se o jeho teorii dochovaly, napovídají, že byl prvním stoikem, který zkoumal problém kauzality do hloubky. Možná, že se k tomu nechal pohnout proto, aby odpověděl na kritiku, že stoický determinismus odstraňuje veškerou svobodu lidského jednání. Avšak teze, kterou předložil, je uplatnitelná též na pohyby neživých předmětů.

Když Chrysippos objasňuje své kauzální distinkce, volí si za příklad kutálející se válec (Cicero, *De fato*, 39–44). Máme si pravděpodobně představit, že válec je umístěn na vodorovné ploše. Jeho valivý pohyb je třeba si podle Chrysippa vysvětlit poukazem na dvě příčiny.

Za prvé, vlivem nějakého vnějšího působení: válce se na rovných plochách nezačínají valit, dokud do nich něco jiného nestrčí. Za druhé: válec by se nevalil, pokud by neměl jistý tvar. Hranaté krabice se nevalí, ať do nich strkáme sebevíc. Valivý pohyb válce je tedy důsledkem vnějšího tlaku i jeho vnitřní přirozenosti. Chrysippos označil první typ příčiny jako „pomocnou a nejbližší“; druhá příčina, schopnost válce valit se, je „hlavní a dokonalá příčina“. Ani jedna z těchto příčin není schopna vyvolat účinek, není-li přítomna také ta druhá. Chrysippova terminologie však prozrazuje, že vnitřní vlastnosti předmětu pokládá pro účely kauzálního vysvětlení za závažnější než vnější podněty.

Chrysippovo rozlišení je nepochybně užitečné a důležité. Uvažujeme-li nad pohybem nějakého materiálního předmětu, řekněme automobilu, nestačí vysvětlit současný chod motoru slovy: „Někdo otočil klíčem v zapalování a spustil startér.“ Motor by se nerozběhl bez paliva a nešel by, pokud by nebyl náležitě vyrobeným strojem, který má schopnost proměňovat energii skrytou v palivu v otáčivý pohyb. Má-li automobil palivo a je-li poháněn, funguje nutně způsobem, jaký mu předurčuje uspořádání jeho částí. Chrysippos argumentoval, že každý přírodní předmět má strukturu, která tvoří kauzální složku všeho toho, co lze o ní vypovídat. Aby cokoli mohlo vyvíjet činnost, musí zvnějšku dostat nějaký podnět. Ale způsob, jímž přírodní předmět reaguje na nějaký takový podnět, je nutně dán jeho vnitřní strukturou (SVF II,979).

Cicero (v pojednání *De fato*) ukazuje, jak Chrysippos užil této kauzální teorie k vysvětlení lidského jednání.⁴⁷ Potíž působí, jak zachovat v rámci kauzálního nexu jistou míru lidské autonomie, a Chrysippos se pokusil dosáhnout řešení tohoto problému prostřednictvím argumentace, že je v případě každého jednání nutno rozlišovat mezi vnějším podnětem a odezvou ze strany mysli. Chrysippos, jak se zdá, tvrdí, že vnější příčiny jsou zodpovědné za „představy“, které myslí předkládají možné způsoby jednání. Je však na člověku samém, jak na představu odpoví. Vnější příčiny jsou projevem půso-

⁴⁷ Podrobnější výklad tohoto tématu viz v rámci mé diskuse v knize *Problems in Stoicism*, kap. 8: „Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action“.

bení osudu, ale nemají dostatečnou moc k tomu, aby si naše jednání vynutily:

„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 pečeti vyznačí v mysli 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.“ (*De fato*, 42–43 = SVF II,974)

Tato argumentace ponechává mnoho nejasného. Neosvětluje například, co je míněno výrazem „v naší moci“, a samozřejmě ne všechny „představy“, které podněcují k jednání, mají vnější příčiny. Ale další textová evidence objasňuje, že výraz „v naší moci“ znamená tolik co „nepřičitatelný něčemu mimo nás“ (SVF II,1000). To ponechává otevřenu otázku, zda má člověk v okamžiku, kdy uděluje něčemu souhlas, skutečně svobodu jednat jinak. Stoická odpověď je negativní. Schopnost válce valit se náleží válci a ničemu jinému; je to však nutný konstitutivní prvek struktury válce. V případě člověka určuje odezvu na vnější podněty jeho vlastní přirozenost. Přirozenost zde představuje komplexní pojem. Vztahuje se jak k faktorům, které jsou společné všem lidem, například ke schopnosti souhlasu, 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.

Když Chrysippos vysvětluje uvážený čin jako kombinaci představy a vnitřní odezvy na ni, ocitá se ve shodě s obecným stanoviskem Aristotelovým (*De an.* III,10–11). Stoikové stejně jako Aristotelés nehledali kritérium volního jednání ve „svobodě moci jednat nyní jinak“ (SVF II,984). Prověrkou lidské moci pro ně není svoboda jednat jinak, nýbrž jednat uváženě. Navzdory rozlišení mezi vnitřními a vnějšími příčinami podléhá charakter jednotlivce všeobecnému kauzálnímu zákonu. Charakter je totiž pro stoiky výsledkem dědičnosti a prostředí. Schopnosti, s nimiž se člověk rodí, jsou „darem osudu“ (to jest kosmické přírody), který utváří každou jednotlivou věc (SVF II,991). Jakmile se člověk jednou narodí, dostává se do styku s okolním prostředím, a charakter, jež získává, se utváří na zákla-

dě interakce mezi jeho vrozenými schopnostmi a vnějšími událostmi.⁴⁸ V poslední instanci jsou první i druhý faktor určovány jednou a touž věcí, neboť *logos* je všeprostupující. Ale to je pouze jedno hledisko. Ze subjektivního úhlu pohledu je *logos*, který určuje strukturu každého jednotlivého člověka, jeho *vlastní logos*. Snad bychom to mohli vyjádřit slovy, že všeobecný kauzální princip na sebe bere v každém jednotlivém člověku osobitou identitu. A protože je *logos* jednotlivce jeho skutečné já, je rozlišení mezi vnitřním a vnějším smysluplné. Řekneme-li, že charakter člověka je určován *logem*, znamená to totéž jako říci, že určuje sám sebe. Stoický pojem svobody lze srovnávat se Spinozovým: „Ta věc je zvaná svobodná, která existuje z pouhé nutnosti své vlastní přirozenosti a ve svém konání je určována sebou samou“ (*Etika*, část I, def. VII).

Stoická filosofie přírody je pokusem podat racionální výklad všech věcí z hlediska rozumové činnosti jedné jediné entity, jež se svým rozsahem rovná světovému celku. Dějiny universa jsou dějinami jedné věci, kterou lze označit mnoha různými jmény. Nestvořená a nehynoucí příroda, bůh, *pneuma* či světový *logos* vykonává svou činnost v řadě donekonečna se opakujících světových cyklů. Každý světový cyklus začíná a končí jako čistý oheň a tím naplňuje cíl svého aktivního principu. V rámci každého cyklu se příroda uspořádává do různých forem – živočišných, rostlinných a nerostných. Jedné skupině živočichů, lidem, dává příroda podíl ze své vlastní podstaty, rozumu, a to sice v nedokonalé, leč zdokonalitelné podobě. Protože je příroda jako celek dokonalá rozumová bytost, všechny její úkony jsou takové, že by měly být kladně přijímány druhými rozumovými bytostmi.

Avšak je-li „svět zařízen ku prospěchu rozumových bytostí“, není v něm tedy nic špatného? Problém zla byl pro stoickou vynalézavost krajní zkouškou.⁴⁹ Byl to zejména Chrysippos, kdo předložil řadu

⁴⁸ Vychází to zcela jasně najevo ze zlomku *SVF* II,1000. Ve svém vysvětlení vývoje charakteru stoikové kladli značný důraz na prostředí a příčiny mravní zkaženosti hledali v „přesvědčivosti vnějších věcí“ a ve „styku se [špatnou] společností“ (*DL* VII,89; srv. *SVF* III,229–236).

⁴⁹ Stoickým pojmem zla jsem se zabýval v článku uveřejněném v *Philosophical Quarterly*, 18, 1968, str. 329–343.

různých vysvětlení, jež zaznamenává a kritice podrobuje Plútarchos.⁵⁰ Chrysippos sice argumentoval, že špatné v přísném smyslu slova není nic, leda mravní slabost, ale vysvětlení mravní slabosti, jak ještě uvidíme (str. 222), se potýká se svými vlastními problémy. Leč toto uzavření zla do hranic mravní slabosti stále nedává odpověď na otázky ohledně nemoci, sucha, zemětřesení a podobných pohrom, z nichž žádnou nelze přičítat lidské zkaženosti. Chrysippos nepopíral, že takovéto věci mohou být v nějakém smyslu právem zvány jako „špatné“, ani se nesnažil dokazovat, že jsou způsobovány něčím jiným než přírodou, nýbrž tvrdil, že nenarušují prozřetelnost přírody:

„Když příroda plodila mnohé obdivuhodné věci, velmi vhodné a užitečné, zrodily se i jiné věci, obtížné, ale související s těmi, které vytvořila. Ty však nejsou podle něho dílem přírody, nýbrž jakýchsi nevyhnutelných následků, které označuje výrazem *kata parakolúthesin*.“ (Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, VII,1,9 = *SVF* II,1170)

Chrysippos – máme-li být k němu spravedliví – si byl dobře vědom, jak obtížné je uspokojivě vysvětlit zlo ve světě. Výše uvedený argument se zdá být to nejlepší, co mohl předložit. Plyne z něho, že nemoci a přírodní pohromy nejsou *samy o sobě* záměrem v plánu přírody, nýbrž nevyhnutelným důsledkem existence dobrých věcí, které k takovému záměru patří. Příkladem, který Chrysippos v této souvislosti používal, je křehkost lidské hlavy (*SVF* II,1170). Aby hlava mohla plnit svou funkci, sestává prý z velice jemných a malých kostí. Být křehká pro ni sice není dobré, ale lepší je křehká a dobrá hlava než špatná a pevná. Tento názorný příklad je vhodně zvolený, protože ilustruje skutečnost, že příroda hraje v libovolném kauzálním vysvětlení dvojí roli. Řekne-li se ve stoicismu o něčem, že je to přirozené, znamená to, že se tu spojuje popis s hodnocením. Příroda zahrnuje to, jakým způsobem věci jsou, i to, jakým způsobem by měly být. Je důležité mít na paměti, že příroda je ve stoicismu pojata jako „řemeslník“ (tvořivý oheň). K tomu, abychom porozuměli dílu řemeslníka, musíme vědět, co právě dělá (např. že hobluje rovnou plochu) i proč

⁵⁰ Viz zvláště *De Stoic. repugn.* 32–37.

to dělá (např. že dělá stůl). Řemeslník pracuje za nějakým účelem. Podobně je tomu s díly přírody, jež jsou věcnými fakty: směřují k nějakému účelu, a protože má příroda správný rozum, její účely jsou nutně dobré. Stoikové pohlíželi na prozřetelnost přírody jako na něco, co nelze popřít, aniž se dopustíme protimluvy: je pro ni zrovna tak přirozená, jako je teplo přirozené pro oheň nebo sladkost pro med (SVF II,1118).

Je-li prozřetelnost přírody všeobjímající, pak každou událost, která způsobuje újmu či utrpení, je zapotřebí chápat jako něco, v čem – kdyby byly známy všechny skutečnosti – by rozumní lidé museli rozpoznat prospěšnou věc. Jak po vzoru Shaftesburyho napsal Pope: „Každá neshoda – nepochopený soulad, každé dílčí zlo – všeobecné dobro.“⁵¹ Ale všechny skutečnosti nemohou být známy, a proto je třeba předpokládanou hodnotu mnohého z toho, co se děje, přijímat s důvěrou. Tento optimistický postoj k přírodním dějům, jakkoli hrozné se mohou zdát, je jedním z nejméně stravitelných rysů stoicismu. Jedna věc je říci, že lidské „vidění“ je omezené, neschopné chápat celkovou vesmírnou perspektivu. Ale i v tom, co je ze stoicismu nejušlechtlejší, ve spisech Epiktéta a Marka Aurelia, je cosi mrazivého a bezcitného, pokud jde o stoickou víru, že vše nakonec skončí dobře. Stoikové byli jedinými řeckými filosofi, kteří se pokusili nalézt rozumové odůvodnění všeho v rámci svého pojmu dokonalé, všeobjímající přírody.

f) Duše a lidská přirozenost

Co je to na člověku, co jej činí odlišným od jiných fyzických věcí? Tradiční odpověď, kterou na tuto otázku dává filosofie, zní, že člověk má mysl. Ale co je to mysl? Této otázce se dostalo ohromujícího množství rozmanitých odpovědí, sahajících na jedné straně od důsledného mentalismu, jenž redukuje tělo na mysl, až po důsledný materialismus na druhé straně, jenž redukuje mysl na tělo. Mezi těmito dvěma krajnostmi lze najít velký počet zprostředkujících stanovisek. Platón a Descartes pokládali tělo a mysl za dva zcela rozdílné druhy

věcí – teorie, která okamžitě nastoluje problém, jak může jedna z nich působit nebo podléhat působení té druhé. Gilbert Ryle si ve své vlivné knize *The Concept of Mind* vzal za cíl vyvrátit „kartesiánský mýtus“ prostřednictvím argumentace, ve které hájil stanovisko, že neexistuje žádná vnitřní substance, kterou jmenujeme, když mluvíme o mysli. Mluvit o mysli pro Rylea znamená popisovat navenek pozorovatelné dispoziční chování dané osoby chovat se tím či oním způsobem. V poslední době byly podniknuty pokusy ukázat, že neexistují dobré důvody, proč popírat, že mentální pochody jsou čistě fyzikálními pochody v centrální nervové soustavě.⁵² To jsou pouze dva nápadné příklady pokračující diskuse, která – ať už bude její konečný výsledek jakýkoli – jen sotva potěší platoniky a kartesiány. Stoická teorie mysli v současném filosofickém ovzduší opět nabývá na zajímavosti.

Behavioristické i materialistické výklady mysli mají se stoickými názory jisté příbuzné rysy, ale ani jeden z těchto termínů není pro stoickou teorii výstižným označením. Ve stoické přírodní filosofii, jak jsme viděli, jsou mysl a látka dvěma konstitutivními složkami či atributy jedné věci, tělesa, a tato analýza platí pro lidské bytosti, tak jako pro vše ostatní. Člověk je sice jednotná substance, ale to, z čeho sestává, není uniformní. Lze provést hrubé rozlišení mezi jeho fyzickou stavbou – maseň, krví, šlachami, a jeho schopnostmi vnímat, mluvit atd. Všechny vlastnosti člověka mají koneckonců svůj základ v prostoupení látky *pneumatem*. Stoikové vztáhli své rozlišení mezi látkou a *pneumatem* k tradičnímu rozlišení mezi tělem a duší. Duše člověka tvoří díl životodárného, rozumového a teplého dechu, jenž proniká celým kosmem (DL VII,156). To, čím prostupuje v případě člověka, je jeho tělo, odpovídající v této souvislosti látce.⁵³

Měli bychom si připomenout, že *pneuma*, ač je příčinou všech kvalitativních určení, nevdechuje život všemu. Život vzniká v případě jednotlivých věcí jen tehdy, má-li jejich *pneuma* jistý druh „napětí“, a způsob života těchto věcí závisí na stupni zmíněného napětí. U ži-

⁵² Znamenitým příkladem je kniha D. M. Armstronga, *A Materialist Theory of Mind*, London 1968.

⁵³ Většina stoiků zastávala názor, že duše, jež se v okamžiku smrti odděluje od těla, ještě po omezenou dobu přežívá. Srv. k tomu R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïcisme face au problème de l'au-delà*, Paris 1971.

⁵¹ O představě pojímající přírodu jako harmonický řád prozrazující boží dílo pojednává Basil Willey ve své knize *The English Moralists*, London 1964.

vých věcí bere na sebe *pneuma* různé „dispozice“ v závislosti na tom, zda jde o rostliny, živočichy nebo lidi, přičemž pouze dvě posledně jmenované třídy živých bytostí mají duši (SVF II,714–716).

Stoikové mluvili o částech, kvalitách nebo schopnostech duše. Je jich osm: pět smyslů, schopnosti rozmnožování a řeči a cosi zvaného „řídící část“ (*hégemonikon*) (SVF II,827). Toto slovo má gramatickou podobu adjektiva, jehož se v době před stoiky běžně používalo ve významu „způsobit k velení“; stoikové však byli prvními filozofy, kteří dali tomuto slovu substantivní podobu označující jistou složku duše. Řídící princip, jak naznačuje jeho jméno, je „nejautoritativnější částí duše“ (DL VII,159), a nachází se – tak jako centralizovaná schopnost smyslového vnímání z Aristotelových *Malých přírodovědných pojednání* – v srdci. Ze srdce *hégemonikon* rozesílá po těle jako „proudý teplého dechu“ (*pneumata*) ostatní části duše, přičemž je řídí a jejich prostřednictvím i samo tělo. V jednom příkladu Chrysippos vypodobňuje řídící princip jako pavouka uprostřed pavučiny, jejíž vlákna odpovídají ostatním částem duše (SVF II,879). Právě tak jako je pavouk vnímavý k jakémukoli záchvěvu pavučiny, kterou ovládá svými nohama, dostává řídící princip prostřednictvím vzduchových proudů, jež řídí, zprávy o vnějším světě a vnitřních tělesných stavech.

Řídící princip je sídlem vědomí a přísluší mu všechny takové funkce, které bychom dnes spojovali s mozkem. Jednou z těchto funkcí je to, co stoikové nazývali „pudem“, „pohyb duše směrem k něčemu nebo od něčeho“ (SVF III,377). Pud je pohyb, který duše může zahájit v okamžiku, kdy přijme nějakou představu (*fantasia*). Představa a pud dohromady poskytují možnost kauzálního vysvětlení cílesměrných pohybů živočichů.

Ale to je řečeno poněkud zjednodušeně. Připustíme-li, že všichni živočichové vykazují cílesměrné chování, proč je tomu tak, že jedny věci vyhledávají a jiným se vyhýbají? Stoická odpověď na tuto otázku je nanejvýš zajímavá. Hájili názor, že každý živočich je geneticky předurčen k tomu, aby projevoval právě ty náklonnosti a averze, které přísluší jeho přirozenému ustrojení (SVF III,178–188). Všichni tvorové jsou přírodou ustrojeni tak, že jsou to bytosti „chovající náklonnost k sobě samým“. Slovo zde přeložené jako „chovající náklonnost“ (*oikeios*) se ve starořečtině běžně používá ve významu „spřízněný, příbuzný, patřící ke komu“; stoikové však vyjadřují tímto

slovem odborný pojem, jehož původ lze bez obav pokládat za stoický, i když byl Zénón – máme-li věřit Antiochovi – ovlivněn Polemónem z platónské Akademie (Cicero, *De fin.* IV,45).⁵⁴ *Oikeiósís* určuje vztah živočicha k jeho okolí, avšak to, k čemu chová náklonnost především, je on sám (DL VII,85). Jeho vědomí sebe sama je citový vztah a všechno jeho chování lze vykládat jako rozšíření či projev téhož principu. Zaměření pudů živočicha je v tomto smyslu určováno tím, co vnímá, a vrozenou schopností rozpoznávat věci, jež k němu patří. Pozorujeme-li psa, který jde po kosti, máme důvod usoudit, že pes kost spatřil a je puzen k tomu, aby ji hryzal. Avšak důvod, proč má pudy tohoto druhu, lze hledat v jeho predispozici rozpoznávat to, co mu jakožto psovi přísluší.

V chování psa je přítomen ještě jiný faktor. Pes má smyslovou představu kosti, ale zdrojem této představy by mohl být dost dobře kámen vyhlížející jako kost. Předpokládejme, že pes dojde ke kameni a odvrátí se. Tuto očividnou změnu záměru je nutno si vykládat pomocí další schopnosti řídícího principu, „souhlasu“. Naše smysly nám v každém okamžiku podávají nespočet zpráv; věnujeme pozornost pouze zlomku z nich, totiž těm, „kterým udělujeme souhlas“. Udělit souhlas smyslové představě znamená zaregistrovat zprávu a identifikovat její zdroj. Souhlas je tudíž nutnou podmínkou pudu (SVF III,171). Nepřítahují ani neodpuzejí nás věci, v nichž nerozpoznáváme zdroj užitku nebo škody. Když pes zamířil ke kameni podobajícímu se kosti, považoval to, co viděl, za kost; udělil souhlas představě a poddal se pudu, protože je predisponován k hryzáni kostí. Jeho bližší pohled doprovázela odlišná reakce; pes už nadále nezaujímal postoj souhlasu s tím, že daný kámen je kostí, a jeho chování změnilo ve shodě s tím svou podobu.

Schopnosti, jež byly až dosud popsány, jsou společné zvířatům i lidem (SVF II,979; 991). Mít řídící princip s sebou nese schopnost vybírat z životního prostředí ty věci, které jsou nezbytné pro sebezáchovu tvora. Neznačená to však nutně mít rozum.⁵⁵ Rozumovostí se

⁵⁴ K tomu srv. podrobnou diskusi S. G. Pembrokea, *Problems in Stoicism*, kap. 6.

⁵⁵ K řídícímu principu živočichů obecně srv. Cicero, *De nat. deor.* II,29; Seneca, *Ep.* 121,10.

vyznačuje pouze řídicí princip dospělých lidí. Nemluvně „ještě nemá rozum“ (Seneca, *Ep.* 124,9), neboť trvá sedm (nebo čtrnáct) let, než se *logos* vyvine. Pud, prvotní determinant živočišného chování, je zároveň schopností, která řídí lidskou bytost v raných letech jejího života, takže se její první myšlenkou stává sebezáchova. Ale postupně, jak dítě dospívá, se jeho řídicí princip s růstem rozumu (*logos*) od základu proměňuje. Řečeno slovy Chrysippovými: „rozum přistupuje jako usměrňovatel pudu“ (*DL VII,86*). Jazyk citátu je záměrně volen tak, aby nám připomněl, že za tímto vývojem stojí působení univerzálního kauzálního principu.

Rozum, pozdní plod vývoje, je schopnost, která přetváří, leč neničí schopnosti, jež předcházely jejímu zformování. Ve stoickém pohledu na lidský vývoj jsou vrozené pudy dospíváním rozumu natolik přeměněny, že přestávají existovat jako nezávislá schopnost. Jejich vedoucí úlohu přebírá rozum. Lidská přirozenost je zařazena tak, že se vyvíjí z čehosi nerozumového a jakoby zvířecího ve strukturu, která je řízena veskrze rozumem. Tato koncepce má největší váhu pro stoickou etiku. Vývoj racionality s sebou přináší změnu v orientaci pudu. Nové předměty touhy jsou upřednostňovány před uspokojováním základních tělesných potřeb. Člověk shledává, že ctnost je něco, „co patří k člověku“ v daleko základnějším smyslu než potrava, nápoj, přístřeší a tak dále (Cicero, *De fin.* III,20 nn.). Avšak pochody probíhající za touto proměnou jsou stále tytéž v tom ohledu, že člověk stejně jako zvíře jedná přirozeně tehdy, když vyhledává věci, které mu „příslušejí“.

Ponechám podrobnou diskusi o tomto „přirozeném“ vývoji k mravnímu životu pro další oddíl. Vstupuje do něho totiž normativní rozměr, kterému nelze adekvátně porozumět, dokud nedokončíme popis mentálních schopností. Ale fakta a hodnoty v podstatě nelze ve stoicismu od sebe separovat. Tento poznatek velice zřetelně vychází najevo z jedné pasáže Epiktétova textu, relevantní pro náš současný výklad:

„Mnohé věci, jež potřebuje výhradně rozumový tvor, nalezneme pouze u nás, avšak mnohé jiné se společně vyskytují u nás i u nerozumových tvorů. Chápou tedy i oni, co se děje? Nikterak. Něco jiného je totiž používání a něco jiného chápání. Bůh si přál, aby nerozumoví tvorové představy používali, kdežto my abychom po-

užívání představ chápali. A proto jim stačí, když jedí, pijí, odpočívají, páří se a vykonávají vše ostatní, co přísluší každému druhu zvlášť; ale nám, kterým dal schopnost chápání, už toto nepostačuje: nejednáme-li příslušným způsobem, řádně a ve shodě s vlastní přirozeností a ustrojením, nikdy nedosáhneme našeho určení. Neboť tvorové, jejichž ustrojení se liší, se liší také svými funkcemi a účely... Bůh povolal člověka k tomu, aby se stal pozorovatelem jeho samého i jeho děl, a aby byl nejen pozorovatelem, ale také jejich vykladačem. Je tudíž hanebné, aby člověk začínal a končil tam, kde nerozumoví tvorové; raději by měl začínat tam, kde oni, ale končit tam, kde skončila ve vztahu k nám příroda.“ (*Diss.* I,6,12–20)

Postřehy o lidské přirozenosti v této pasáži jsou do velké míry neempirické. Co znamená mít mravní vědomí, zakoušet naději, radost, bázeň, lítost, rozpoznávat, že svět má mnoho dimenzí – to nejsou stránky lidské přirozenosti, které by bylo možno „zjistit“ v obvyklém vědeckém smyslu.⁵⁶ Představují ale tak podstatnou součást toho, co to je být člověkem, že každá celková teorie lidské přirozenosti, která by s nimi nepočítala, musí být bezcenná. Stoikové byli vůči tomuto nároku vnímaví. Jejich pojem lidské přirozenosti je zároveň deskriptivní i preskriptivní. Na jedné straně v sobě zahrnuje jistý počet mentálních schopností, jež nesou zodpovědnost za lidské chování ve věcném smyslu. Na druhé straně však také stanovuje způsob jednání, který představuje užití schopností pro účel vytčený universální přírodou.

g) Lidská racionalita a vášně

Dosažení racionality stoikové chápali jako něco, co proměňuje celou strukturu řídicího principu člověka. Lidské chování v pravověrném stoicismu nelze analyzovat pomocí tří nezávislých psychických složek, které zavádí platónský model. Podle Chrysippa „neexistuje nějaká taková ... žádostivá a vznětlivá [mohutnost], neboť řídicí princip lidí je jakožto celek rozumový“ (*SVF III,462*, str. 115, ř. 22–25). Na

⁵⁶ Tento postřeh rozpracovává sugestivní kniha P. L. Bergera, *A Rumour of Angels*, Hammondsorth 1969.

mentace vědění. V přísném vědeckém smyslu věděli nesmírně málo. Avšak to, co znali, zajisté využívali k účelům, které jsou i dnes stále poučné.

5. Stoická etika

„Ctnost blaženého člověka a hladké plynutí života docházejí naplnění, kdykoli jsou všechny činy konány v souladu mezi duchem jednotlivce a vůlí správce všehomíra.“ (DL VII,88 = SVF III,4)

V jednom z příměřů, jež stoikové používali k osvětlení vztahů mezi oddíly své filosofie, je etika přirovnávána k „ovoci ze zahrady“ (SVF II,38). To je přiléhavý obraz. Logika a přírodní filosofie připravují půdu etice a čtenář si již jistě stačil povšimnout, že jsem se při probírání prvních dvou předmětů často zmiňoval o mravních naukách. Příroda, již „fyzik“ a dialektik zkoumají každý ze svého specifického hlediska, je ve stoicismu zároveň tím nejzazším zdrojem všeho, co má hodnotu. V tomto smyslu Chrysippos napsal: „Neexistuje žádný jiný anebo vhodnější způsob, jak přistupovat k výkladu o dobrých a špatných věcech, o ctnostech a o blaženosti, než z hlediska obecné přírody a správy světa“ (Plútarchos, *De Stoic. repugn.* 1035c = SVF III,68). Příroda (bůh, *pneuma*, příčina, *logos* nebo osud) je dokonalá bytost a hodnota jedné každé z ostatních věcí závisí na vztahu této věci k přírodě. Shoda s přírodou značí pozitivní hodnotu a protivení se přírodě hodnotu opačnou.

a) Část a celek

Ale co znamená, že něco je, nebo není ve shodě s přírodou? To je nepochybně základní otázka, jejíž rozbor si vyžádá, abychom provedli několik distinkcí. V první řadě musíme blíže upřesnit, co je to, o čem mluvíme. Je-li předmětem našeho zájmu rostlina, pak víme, co znamenají slova, že rostlina kvete. Stejně tak je poměrně snadné odlišit od sebe řekněme skupinu koček, které jsou ve výtečném stavu, od skupiny koček, které v takovém stavu nejsou. Rostlina nebo kočka je v souladu s přirozeností rostlin nebo koček tehdy, když roste a chová se jistým způsobem. Onen způsob vymezuje, co je to mít náležitou

přirozenost, a ve vztahu k této „přirozené“ normě je možné klasifikovat věci jako věci pro rostliny, zvířata a lidi vhodné, nebo nevhodné. Podle této metody rozboru shoda s universální přírodou přímo souvisí s přirozeností, která přísluší danému typu věci.⁶³ Pojem universální přírody je nutně komplexní pojem, mající rozličné denotáty. Pojídání sena je přirozené pro koně, nikoli však pro lidi. Je ve shodě s universální přírodou, aby koně žrali seno a aby lidé mluvili lidským jazykem. Ale to prvé je nevhodné pro lidi a to druhé zase pro koně. Universální příroda stanovuje pro každou věc svého druhu normu – přirozenost rostlin, živočichů a lidí, ve vztahu k níž se o nich dá říci, že dosahují, nebo nedosahují svých individuálních cílů.

Můžeme tuto metodu rozboru nazvat perspektivou části. Universální příroda však v sobě zahrnuje všechny jednotlivé přirozenosti a ty mohou být následně popsány nebo hodnoceny z perspektivy celku.⁶⁴ Je zřejmé, že mnoho tvorů nezakouší věci, které náležejí k jejich konkrétní přirozenosti. Nemoc, sucho a hladomor vytvářejí podmínky, které mnoha jednotlivým živým bytostem znemožňují úspěšně plnit jejich funkci. Jsou takoveto jevy v rozporu s přírodou? Stoické odpovědi na tuto otázku jsme si povšimli již dříve. Z dlouhodobého hlediska není žádná taková věc nezávislá na řízení přírody. Je-li nějaká událost posuzována bez ohledu na její vztah ke *kosmu* jako celku, lze ji hodnotit v tom smyslu, že je pro tvora, kterého ovlivňuje, přirozená, nebo nepřirozená (nebo ani přirozená, ani nepřirozená). Z perspektivy části jsou bída a neduživost pro lidstvo nepřirozené. Ale takoveto hodnocení je možné jen díky tomu, že při něm oddělujeme lidskou přirozenost od universální přírody. Z perspektivy celku nejsou ani takoveto stavy nepřirozené, protože všechny přírodní události přispívají k všeobecnému blahu.

Tyto dvě perspektivy jsou v mnoha stoických textech navzájem skloubeny. „Mnohé vnější věci mohou bránit jednotlivým přirozenostem ve zdokonalení se, nic však nemůže stát v cestě universální přírodě, neboť ta drží pohromadě a uchovává všechny přirozenosti“ (Cice-

⁶³ Srv. k tomu postup z Ciceronova *De nat. deor.* II,120 nn., a Senekových *Ep.* 124,7–24.

⁶⁴ Pro Marka Aurelia je příznačné analyzovat jednotlivé věci z této perspektivy (*Ad se ips.* VIII,46; V,8 atd.).

ro, *De nat. deor.* II,35). Svět jako celek je dokonalý, jeho dokonalost však připouští, a dokonce vyžaduje jistou míru věcí, které jsou – bereme-li v potaz pouze perspektivu části – nepřírozené. Marcus Aurelius píše: „A tak vítejte vše, co se děje, i když se to může zdát tvrdé; protože to přispívá ke zdraví světa a ku prospěchu a blahobytu Dia. Neboť Zeus by něco takového na člověka nesesílal, kdyby to nebylo prospěšné celku“ (*Ad se ips.* V,8). Z hlediska celku není nic z toho, co člověka potkává, nepříznivé ani pro něho, ani pro celek. Jisté věci, které jsou z hlediska části v rozporu s přírodou, lze nazývat neprospěšnými. Kdyby však příroda mohla zařídit dokonalý svět bez takových věcí, byla by to bývala udělala. Příroda nenařizuje utrpení samoučelně: je nutné v zájmu ekonomie celku.

Z toho, co bylo až dosud řečeno, plyne, že slovo „nepřírozené“ označuje hodnocení a popis událostí, jež lze uplatnit pouze tehdy, dááme-li přírodu do souvislosti čistě jen s tím, jak se daří jednotlivým věcem. Stoikové, zdá se, měli zájem tvrdit, že vše, co se děje, je z kosmického hlediska ve shodě s přírodou, a je tudíž správné. Ale pak nemůže být nic nesprávné (Marcus Aurelius, *Ad se ips.* II,17). I přesto stoikové nanejvýš energicky trvali na tom, že výraz „špatný“ má své platné užití; že existuje něco, co musí – ať už to podrobíme jakékoli analýze – být posuzováno jako to, co se protíví přírodě. Stoický pokus rozřešit tuto zřejmou kontradikci s sebou přináší ještě jinou pojmovou distinkci, ale dříve než se jí budeme věnovat, několik veršů z Kleanthova *Hymnu na Dia* nám pomůže soustředit naši pozornost na samotné dilema.

„Bez tebe, bože, se neděje nic ni na této zemi,
ani v posvátné étherné výši ni v hlubinách moře,
nic leč to, co konají zlí, jež nerozum vede;
avšak ty jsi s to i nevhodné učinit vhodným,
neladné uvést v soulad, a nemilé milé je tobě.
Tak totiž v jednotu vše jsi sloučil, dobré i špatné,
takže jest jediný řád [*logos*] všech věcí, trvalý, věčný.
Tomu se snaží uniknout ti, kdo z lidí jsou špatní,
oh, ti nešťastní! Dobrá sic dychtí dojít stále,
k zákonu však, jež světu dal bůh, jsou slepí a hlui;
jsouce poslušni jeho a rozumu, žili by šťastně.“

(*SVF* I,537, v. 15–25; překlad F. Stiebitz, in: *Řecká lyrika*, Praha 1954², str. 154–155)

Toto stanovisko ve stoicismu přetrvává od jeho nejranějšího až po to nejpozdnější období. Epiktétos, který psal téměř čtyři sta let po Kleanthovi, je vyjadřuje v jiné formě:

„Zeus ustanovil, aby bylo léto a zima, úroda a neúroda, ctnost a špatnost a všechny takovéto protiklady kvůli souladnosti celku.“ (*Diss.* I,12,16)

O předstoickém původu těchto postojů by bylo možné napsat více než dost, ale zde se tímto zajímavým námětem nemohu dále zabývat.⁶⁵ Podle Kleantha je ve shodě s Diem (či přírodou) vše až na jednu výjimku. „To, co konají zlí [špatní lidé], jež nerozum vede“, je v rozporu s Diovou vůlí. Ale hned v další větě Kleanthés toto tvrzení zmírňuje. Zeus tvoří z nesouladu soulad. A tak se zdá, že nakonec vše, včetně činů špatných lidí, dochází v poslední instanci shody s Diem (či přírodou).

Je obtížné ubránit se závěru, že stoická potřeba přisuzovat vše jednomu jedinému principu byla v tomto bodě příčinou elementární nekoherentnosti. Ale na tuto námitku by stoikové patrně odpověděli, že harmonie světa jako celku je cosi, co přesahuje každý pokus dívat se na svět z perspektivy jednotlivé části. Pohlížíme-li na činnost přírody jako na rozporuplnou, je tomu tak proto, že lidské vidění je omezené. Příroda si ostatně nepřeje činy špatných lidí. Dílem přírody je uvádět neshody v soulad, a nikoli neshody vytvářet.

Co znamená toto poslední tvrzení? Chrysippos dokazoval, že ctnost nemůže existovat bez špatnosti (*SVF* II,1169 n.), a to lze komentovat slovy, že je obtížné si představit, jaké uplatnění by mohl mít jeden z těchto výrazů, pokud by ten druhý nebylo zároveň možné vztáhnout k něčemu jinému. Tentýž autor také řekl, že je prospěšnější žít s narušeným rozumem než nežít vůbec (*SVF* III,760). Tato prohlá-

⁶⁵ Viz zvláště Hérakleitův zl. B 67: „Bůh je den a noc, zima a léto, boj a mír...“; zl. B 102: „Bohu je všechno libé a správné, ale lidé o některých věcech usoudili, že jsou správné, o jiných, že jsou nesprávné.“ Pokud jde o rané literární pozadí, je vhodné nahlédnout do knihy od H. Lloyd-Jonese, *The Justice of Zeus*, Berkeley – Los Angeles – London 1971.

šení jsou pro pochopení stoické etiky naprosto podstatná. Na rozdíl od všech ostatních přírodních bytostí pouze člověk je od přírody vybaven schopností porozumět událostem světa a vlastním úsilím přispívat k racionalitě přírody. Ale stejně tak je jedinou přírodní bytostí, která má schopnost jednat způsobem, jenž se neshoduje s vůlí přírody. Tyto protichůdné schopnosti jsou to, co z člověka dělá *mravně odpovědnou* bytost, to jest někoho, o kom se dá říci, že jeho chování a charakter jsou „dobré“ nebo „špatné“.⁶⁶ Tím, že příroda vybavila člověka rozumem (*logos*), zajistila, že každý člověk bude jednat dobře nebo špatně, a bude tudíž dobrý nebo špatný. Samotný dar přírody není však morálně neutrální. Člověk je přirozeně vybaven „pudy ke ctnosti“ či „semínky vědění“ a tato výbava je dostačující k tomu, aby vedla lidský rozum správným směrem (*SVF* I,566; Seneca, *Ep.* 120,4). Avšak dále než sem příroda nejde.⁶⁷ Osvojit si dobrý charakter vyžaduje od každého člověka to nejhouževnatější úsilí, přičemž mu, jak jsme viděli, v rozvinutí rozumové dispozice dokonale souladné s přírodou samou mohou zabránit (a většinou také brání) vnější vlivy.

K tomu, aby bylo možné dosáhnout ctnosti, musí být člověku též dána vloha ke špatnosti. Příroda tyto podmínky zajistila a člověku – tím, že z něho učinila vědomého účastníka racionálních procesů ve světě – přidělila roli mravně odpovědné bytosti. Důsledkem toho je, že před valnou část lidstva je postaven úkol, který Tito lidé jako příliš pošetilí nejsou s to plnit právě tím způsobem, který jim příroda určila. Ale „špatnost“ lidí neodporuje nejzazším účelům *kosmu*, pakliže mezi tyto účely patří poskytnutí možnosti života záměrně zvoleného tak, aby byl v souladu s přírodou. Stoikové pohlíží na svět v duchu toho, že je lépe být špatný, ale mít příležitost k dosažení ctnosti, než tuto druhou možnost nemít.

Tím, že příroda dala člověku rozum, učinila jej z perspektivy části svéprávně jednajících bytostí (viz str. 208). Charakter, který si člověk osvojuje, je – ačkoli spadá pod zákon příčiny a následku – jeho vlastní charakter, nikoli charakter přírody. Za prostředí, v němž se člověk

nalézá, nenese sám odpovědnost. Odpovědnost je mu nicméně přisuzována za způsob, jímž ve vztahu k tomuto prostředí jedná. Stoikové hodnotili výše úmysl než dosažení žádoucího výsledku.⁶⁸ Mravní soudy a lidské blaho jsou spjaty s vnitřním postojem jednajícího, s rozpoložením jeho mysli. Toto rozlišení mezi vnějšími výsledky a úmysly jednajícího bylo objasňováno na obrazném příkladu psa přivázaného k vozu. Vůz v tomto příkladu představuje vnější situaci člověka. Člověk se nemůže chovat tak, jako by na ní byl nezávislý, ale – a takový je smysl argumentace příměru – je to člověk sám, a nikoli jeho prostředí, kdo může rozhodnout, zda dobrovolně poběží, nebo zda se nechá táhnout.

„Nuž, Osude a Die, jen mě vedte tam,
kam vaším rozhodnutím byl jsem postaven –
a bez váhání půjdu; kdybych nechtěl jít,
jsem špatný člověk, ale jít bych musel přec.“
(Kleanthés u Epiktéta, *Ench.* 53 = *SVF* I,527).⁶⁹

Zde se ovšem dotýkáme dalšího závažného problému. Mnoho věcí, které se člověku v průběhu života stávají, nelze oddělit od jeho vlastních úmyslů. Stoikové často píší tak, jako by nebylo v moci jednotlivce změnit žádnou z vnějších okolností. Má-li však být představa předurčeného života slučitelná s mravním rozhodováním, pak má jediné smysl spatřovat určující roli boha či přírody pouze ve značně omezeném souboru okolností. Bylo by jistě nestoické považovat recidivistu za dobrého člověka. Činy zločince nelze vysvětlovat jako úkoly, které mu byly zadány a jímž by se měl ochotně podvolit, protože se beztak stanou. Když stoikové obhajovali souhlasné přijetí vnější situace, jejich záměrem nebylo předepisovat nečinnost a výsledky jednání dobrého člověka nepokládali za rovnocenné s výsledky jednání člověka špatného. Není však snadné vzájemně sladit možnost vnitřní svobody a distinkci mezi tím, co je dobré a co špatné (za což ručí prozřetelná příroda), s faktickými nezbytnostmi, jež ustanovuje příroda v úloze osudu. Stoikové se pokusili překonat tento pro-

⁶⁶ K tezi, že *dobro* lze naplnit pouze v tom, co je rozumové, srv. Seneca, *Ep.* 124,13 nn.

⁶⁷ Cicero, *De leg.* I,27; Seneca, *Ep.* 49,11.

⁶⁸ Viz níže na str. 242.

⁶⁹ Této pasáži a mravním důsledkům, jež implikuje, jsem se věnoval v již zmíněném sborníku *Problems in Stoicism*, kap. 8, str. 192 nn.

blém tím, že vyzdvihli význam výchovy. Výchozí možnosti člověka jsou údajně takové, že je s pomocí přísného cvičení schopen osvojit si dispozici k jednání v úplné shodě s faktickým a morálním řádem věcí. Ale jeho úspěch, či neúspěch, zdá se, závisí spíš na přírodě a vnějších okolnostech, než na čemkoli z toho, za co by jedinec mohl být po právu chválen, nebo kárán.

Když jsem nyní nastínil některé charakteristické rysy a problémy stoické etiky, obrátím se k výkladu podrobností a přitom se budu co možná nejtěsněji držet stoické metodologie. Nebude možné zabývat se historickým pozadím těchto detailů (viz str. 144), ale čtenáři obeznámení se sókratovskou, platónskou a aristotelskou etikou si po všimnou mnoha styčných bodů se stoicismem.

b) Od prvotního pudu ke ctnosti

Diogenés Laertios nás informuje o tom, že počínaje Chrysippem stoikové rozdělovali „etickou část filosofie“ do řady pododdílů (VII,84). Ze skupiny stoiků podílejících se na tomto rozdělení etiky, které Diogenés vyjmenovává, jsou vyňata jména Zénóna a Kleantha, Diogenés ale poznamenává, „že etiku, logiku a fyziku dělili (tj. klasifikovali)“. Tito nejranější stoikové se od pozdějších lišili tím, že pojednávali o etice „méně metodicky“. Víme o Zénónovi a Kleanthovi příliš málo, než abychom mohli provést přesný odhad Chrysippových vlastních etických inovací. Je však nepravděpodobné, že by se od nich v podstatných věcech zásadně lišil. Prvořadým předmětem jeho zájmu v této oblasti bylo pravděpodobně propracování a systematizace stoické morální filosofie. Větší část evidence, z níž budu na příštích několika stránkách vycházet, pochází jistě nebo pravděpodobně z Chrysippova učení. Ale smíme se oprávněně domnívat, že většina nauk, o nichž zde budu pojednávat, jsou nauky, které by mohl přimnout za své i stoik z poloviny hellénistického období.

Rozdělení etiky přisuzované Chrysippovi sestává ze tří širokých oddílů: za prvé „o pudu“, za druhé „o dobrých a špatných věcech“ a za třetí „o vášních“.⁷⁰ První oddíl se dále dělí na „ctnost“ a „cíl jednání“; druhý oddíl má jako své pododdíly „prvotní hodnotu“, „mrav-

ní jednání“ a „náležité činy“. Nakonec, po oddílu „o vášních“, Diogenés uvádí téma „povzbuzení a odvracení“, na které je patrně třeba pohlížet jako na dodatek udávající předpisy a doporučení, jež se zakládají na teorii formulované v předchozím výkladu. Diogenovo shrnutí etiky a v menší míře i třetí kniha Ciceronova spisu *De finibus* a Stobaiův výtah z Areia Didyma dosti přesně odpovídají právě uvedenému rozvržení etické látky. To je důvod, proč lze předpokládat, že dochované příručky stoické etiky věrně zachycují vlastní stoický řád, podle něhož byl tento obor filosofie vykládán.

Z našich shrnutí etiky je z filosofického hlediska nepochybně nej-poučnější to, které pochází od Cicerona. Kdo mu posloužil jako zdroj či zdroje informací, není známo, Cicero se však jmenovitě odvolává na všechny přední rané stoiky a obzvláště na Chrysippa. Nejzajímavějším formálním rysem Ciceronovy knihy je její logická nebo alespoň rádobý logická koherence. Kvalita argumentace je nevyrovnaná, ale tato skutečnost a řada nejasností může mít svůj původ spíše u Cicerona než u některého stoického autora. Co nelze popřít, je pokus předložit soubor morálních pravd, které jsou spjaty tak, že ta poslední z nich je zcela konzistentní s tou první. V celé knize se to jen hemží logickými spojkami – „z čehož plyne, že“, „jelikož ... je nutné, aby“, „jestliže ... neplyne z toho, že“ atd.; dílo jako celek je, zdá se, sepsáno tak, aby prostřednictvím jazyka vykazovalo koherenci, o níž stoikové prohlašovali, že je charakteristickým rysem přírody. Postup při výkladu, jakož i něco ze samotných myšlenek upomíná čtenáře nejvíce na Spinozův *mos geometricus*. Spinoza je samozřejmě ještě formálnější, ale jeho obvyklá metoda zaznamenávat jeden souvislý řetězec usuzování, sestávající z výroků, důkazů a logických důsledků, by si jistě získala pevný souhlas Chrysippův. Podobnosti nejsou náhodné. Stejně jako později Spinoza se stoikové pokoušeli odvodit etické závěry z premis popisujících vzezrahující atributy přírody, jež je dokonalá.

Výchozím bodem pro stoickou etiku je „prvotní pud“ nově narozeného tvora. Doklad o tom, nacházející se u Diogena Laertia, si zasluží, abychom jej ocitovali v úplnosti:

„Stoikové tvrdí, že prvním pudem, který živočich má, je sebezáchova, protože příroda od počátku dělá živočicha sobě samému nakloněným, jak praví Chrysippos v první knize *O cílech*. První věc,

⁷⁰ Tento výklad etických kategorií přijímá také E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, str. 206, pozn. 1.

kteřá je každému živočichovi blízká, je jeho tělesné ustrojení a vědomí o něm. Nezdá se totiž podobným pravdě ani to, že by se živočich odcizil sám sobě, ani to, že by jej odcizila příroda, jeho tvůrce, a že by mu nevštipila, aby měl náklonnost sám k sobě. Nezbyvá tedy než říci, že příroda, která živočichu dala jeho ustrojení, mu vštipila náklonnost k sobě samému: neboť takto se živočich vyhýbá tomu, co mu škodí, a vyhledává to, co mu prospívá.

To, co říkají někteří, totiž že první pud živočichů směřuje ke slasti, stoikové prohlašují za nepravdu. Neboť tvrdí, že slast – pokud snad existuje – je druhotným výsledkem nastávajícím tehdy, když příroda sama vyhledá a vezme si to, co je pro tělesné ustrojení živočicha vhodné: takto se slast projevuje jako prospívání živočichů a zdárné vegetování rostlin. Práví, že příroda mezi rostlinami a živočichy neudělala žádný zásadní rozdíl, protože spravuje (bez pomoci pudu a vnímání) také rostliny a i v nás probíhají některé vegetativní pochody. Ale protože živočichové mají navíc pudovou schopnost, kterou používají k tomu, aby vyhledávali to, co je jim vlastní, je pro ně přirozené, aby se řídili pudem. A protože rozumovým živočichům byl na základě dokonalejšího vedení přírody dán rozum, je pro ně přirozené žít správně ve shodě s rozumem; rozum totiž přistupuje jako usměrňovatel pudu.“ (DL VII,85–86)⁷¹

O pojmech pudu (*hormé*) a sebezájmu (*oikeiósís*), jež se v právě uvedené ukázce dostávají ke slovu, jsme v této knize již něco slyšeli (str. 212). Argumenty na jejich obhajobu byly podrobně vyloženy v pojednáních speciálnějšího rázu, jak můžeme poznat z fragmentárních pasáží Hieroklových *Základů etiky* (viz str. 150). Autor tohoto díla se úsilovně snažil dokázat, že první věc, jíž si je tvor vědom, není něco ve vnějším světě, nýbrž on sám. Vědomí o sobě samém je, jak argumentuje, předběžnou podmínkou toho, aby tvor mohl vnímat věci vůči němu vnější; ale být si vědom sebe sama zároveň znamená představit si sebe ve vztahu vůči něčemu jinému.⁷² Vědomí nemluvně

o sobě samém se projevuje v jeho vztahu k matčině prsu. Jeho vjem prsu je takto nedílnou součástí jeho sebevnímání. A zeptáme-li se: „Jaký postoj má tvor k obrazu sebe sama?“, odpověď musí znít, že postoj náklonnosti. Všichni tvorové se totiž pokoušejí, nakolik je to v jejich moci, uchovat se při životě a vyhnout se věcem, které jim škodí.

Posledně uvedený výrok lze pokládat za empirický postřeh, ale v citátu z Chrysippa, který se dochoval u Diogena, je tato skutečnost popsána také jako dílo přírody. To znamená, že prvotní pud živočicha k sebezáchově je nejen objektivní fakt, ale i cosi, co nařídila bytost po všech stránkách dokonalá. První pud, ježto je zaštitěn přírodou, poskytuje stoické etice logický výchozí bod. Stoický postup je nanejvýš zajímavý a může být plným právem označen za originální.

Kdyby lidské bytosti neměly schopnost uvažovat, byla by pro ně sebezáchova, tak jak ji na počátku nastínil Chrysippos, tou jedinou přirozenou, a tedy správnou či náležitou věcí, o níž by měly usilovat. Shánka po potravě, odrážení nepřátel, rozmnožování se – to jsou činnosti, jež nerozumový živočich vnímá jako k němu samému přináležející a vykonává-li je, jedná přirozeně, to jest způsobem, který určila příroda. Tím, že takoveto věci vykonává, uchovává sebe (tj. to, co jej tvoří a v čem rozpoznává sebe sama) při životě. Nejsou však věci tohoto druhu přirozené také pro lidské bytosti? Stoická odpověď na tuto otázku je složitá a bude nejlépe k ní přistoupit prostřednictvím rozsáhlého citátu z Ciceronova spisu *De finibus*:

„Postupme tedy dále, neboť jsme odbočili od těch výchozích bodů přírody, s nimiž musí být to, co následuje, ve shodě. Následuje tedy toto první rozlišení: stoikové praví, že ‚hodnotné‘ ... je buď to, co je samo ve shodě s přírodou, nebo to, co nějakou věc činí takovou, že je díky tomu hodna volby, protože má jakýsi význam, hodný ocenění..., kdežto ‚nehodnotné‘ je to, co je vůči tomuto protikladné. Když bylo jako výchozí bod stanoveno to, že věci, které jsou ve shodě s přírodou, je třeba si volit kvůli nim samým, a jejich protiklady odmítat, je první náležitou funkcí tvora..., aby se uchoval v přirozeném stavu, druhou to, aby si získával věci, které jsou ve shodě s přírodou, a zapuzoval od sebe věci opačné. Jakmile je dosaženo správné volby a odmítání, vzápětí za tím následuje volba vykonávaná s náležitou funkcí, dalším stupněm pak je takováto

⁷¹ Pro podrobný logický rozbor této pasáže srv. mou přednášku *The Logical Basis of Stoic Ethics*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970–71, str. 85–104.

⁷² Viz o tom více S. G. Pembroke, *Problems in Stoicism*, kap. 6, str. 6 nn.

volba vykonávaná soustavně a nakonec volba, která je naprosto stálá a v úplném souhlase s přírodou. A v tomto bodě poprvé začíná být v člověku přítomno a jím chápáno to, co lze pravdivě nazývat dobrem. Neboť první náklonnost člověka směřuje k těm věcem, které jsou ve shodě s přírodou. Jakmile nabude schopnosti chápat nebo spíše užívat pojmů ... a uvidí řád, a abych tak řekl, soulad konaných věcí, bude si jej cenit mnohem více než všeho toho, v čem předtím nacházel zalíbení, a na základě poznání a rozumu usoudí, že v tomto tkví nejvyšší lidské dobro, samo o sobě hodné chvály a žádoucí... Jelikož toto dobro, vzhledem k němuž jsou všechny věci posuzovány, záleží v uvedeném ‚souladu‘, je ctnostné jednání a ctnost sama, která platí za jediné dobro, ačkoli povstala později, to jediné, co je žádoucí pro svou vlastní povahu a hodnotu; avšak nic z toho, co je prvotním předmětem přirozenosti, není samo o sobě žádoucí.“ (*De fin.* III,20–21)

Tato pasáž ve zhuštěné podobě tlumočí základní články stoické etiky. Poznání „toho, co lze pravdivě nazvat dobrem“ a ctnostné jednání považují stoikové za vrcholný stupeň ve vývoji rozumové bytosti. Příroda ukládá člověku (a obdobně i dalším živým tvorům) jistý způsob chování, který mu náleží již od raného dětství, ale tento způsob chování se mění v průběhu toho, jak člověk vyspívá z tvora, jehož reakce jsou čistě animální a instinktivní, v dospělou bytost plně vybavenou rozumem. Každý z pěti stupňů, jež Cicero rozpoznává, přiřazuje lidským bytostem funkci, která jim náleží v jednotlivých etapách jejich vývoje. Lidská přirozenost, tak jak je zde vymezena, je vyvíjející se jev, je pojem, který stoické etice dává distinktivní ráz. Věci, které jsou pro člověka náležité na raném stupni vývoje, nepřestávají jimi být ani později. Ale jejich poměr k funkci člověka se mění spolu s tím, jak se mění on sám. Každý nový stupeň dodává něco, co modifikuje bezprostředně předcházející funkci. Cílem tohoto pokroku je život ve shodě s vyzrálou lidskou přirozeností, tj. život spravovaný podle rozumových zásad, jež jsou v naprostém souladu s racionalitou, účely a pochody universální přírody.

Stupně zde načrtnuté skýtají normativní vysvětlení vývoje lidské přirozenosti. Valná většina lidí nikdy posledního stupně plně nedosáhne a mnozí z nich nedospějí ani k tomu čtvrtému. Pokud by to byla čistě popisná zpráva o vývoji sahající od dětství po dospělost, pošetilí či

špatní lidé by neexistovali. Ale existují, protože dokonalost lidské přirozenosti, jak jsme viděli, není dána nezávisle na vlastním úsilí člověka, tak jak je tomu v případě prvotních instinktivních pudů. Dokonalost lidské přirozenosti je i přesto nejvyšším cílem či funkcí člověka.

Na posledních dvou stránkách se již několikrát vyskytlo slovo „funkce“; může se zdát podivné, proč mluvím o mravním chování jako o lidské funkci. Problém v této souvislosti působí Ciceronův výraz *officium*, latinský překlad řeckého stoického termínu *kathékon*. Zakrátko bude o tomto pojmu řečeno více. Zde se spokojím s poznámkou, že slovo „funkce“ se mi zdá v přítomném kontextu nejméně zavádějícím překladem výše zmíněného termínu. *Officium* je víceznačné slovo. Stejně jako jeho odvozenina v angličtině, slovo „office“, používá se v latině výraz *officium* běžně pro označení úkolu, funkce nebo povinnosti veřejného činitele – konzula, velitele legie atd. Konzul je svým úřadem zavázán či nucen k plnění jistých povinností, nelze však hovořit o nějakých povinnostech nemluvněte, tím méně o povinnostech zvířat a rostlin, jimž stoikové rovněž připisovali *kathékonta*. Kdo podle stoiků povinnosti má, je dospělý člověk, a proto je případné rozumět takto výrazu *officium* v třetím až pátém stupni vývoje lidské přirozenosti. Avšak to, co z nich dělá povinnosti, je skutečnost, že jsou funkcemi rozumové bytosti. V morálním smyslu neexistuje nic, co by nerozumového tvora nutilo chovat se určitým způsobem. Pročež je nejlépe překládat výraz *officium* důsledně slovem „funkce“ a přitom mít na paměti, že tento výraz v sobě nese vedlejší významy, které závisí na přirozenosti tvora, o jehož funkcích právě uvažujeme.

c) Dobro a věci přednostní (přirozeně prospěšné věci)

Tolik na obecný úvod. Ciceronův text představuje zároveň výtečný odrazový můstek pro výklad významných detailů stoické etiky; můžeme o nich pojednat v pořadí, v jakém se v tomto textu objevují. Cicero začíná stručným udáním toho, co znamená, že nějaká věc má „hodnotu“; tento pojem se při pokusech interpretovat stoicismus ukázal jako problematický, ale některé obtíže, jež v něm byly a jsou hledány, jsou spíš zdánlivé než skutečné.⁷³ Jak Cicero vysvětluje, hodno-

⁷³ I. G. Kidd podává k této otázce jasný výklad, in: *Classical Quarterly*, N. S. 5, 1955, str. 181–194 = *Problems in Stoicism*, kap. 7.