

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Jakub Drbohlav

Stoická teorie *synkatathesis*

The Stoic Theory of *Synkatathesis*

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 6. srpna 2013

.....

Jméno a příjmení

Souhlasím se zapůjčením bakalářské práce ke studijním účelům.

Abstrakt: Tato práce se pokouší zrekonstruovat stoické pojetí lidské autonomie – „toho, co je na nás“ –, jež stoikům umožňuje zastávat pozici všeobecné predeterminace a zároveň smysluplně rozvíjet etický rozměr jejich učení. Postupuje od definice a zkoumání deterministického prvku systému přes představení stoické teorie jednání a psychologie k samotnému řešení problému tak, jak je zachováno v Cicerově *De fato* a v *Noctes Atticae* Aulaa Gellia. Práce ukazuje, že stoické řešení nikterak nepracuje a ani nemůže pracovat s jakýmkoli pojetím svobodné vůle, a přesto vytváří základ etické teorie, který je naprosto konzistentní.

Klíčová slova: stoa, Chrýsippos, osud, svobodná vůle, přitakání

Abstract: This thesis attempts to reconstruct the stoic notion of human autonomy – of „that, which depends on us“ –, which enables stoics to hold the position of universal predetermination, and, simultaneously, to meaningfully develop ethical dimension of their doctrine. Beginning with the definition of the deterministic aspect of the system and its examination, it proceeds with a presentation of stoic theory of action and psychology to the solution of the problem itself as it is preserved in Cicero's *De fato* and in *Noctes Atticae* of Aulus Gellius. The thesis demonstrates that the stoic solution does not and even can not use any notion of a free will, and despite of that creates a foundation of an ethical theory which is fully consistent.

Keywords: stoa, Chrisippus, fate, free will, assent

Obsah

1. Úvod	1
2. Osud	2-12
3. Teorie jednání	13-20
4. „To, co je na nás“	21-33
5. Závěr	34-35

Seznam zkratek

DL	Diogenés Laertios. <i>Životy, názory a výroky proslulých filosofů.</i>
LS	Long, A. & Sedley, D. <i>The Hellenistic philosophers.</i>
NA	<i>Noctes Atticae</i>
Plút. <i>De stoic. rep.</i>	Plútarchos. <i>De stoicorum repugnantiiis.</i>
SE AM	Sextos Empeirikos. <i>Adversus Mathematicos.</i>
SVF I	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , vol. I
SVF II	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , vol. II
SVF III	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , vol. III

0. Předmluva

V následujícím překládáme ty prameny, jejichž český překlad neexistuje (nebo jsme jej přinejmenším nenalezli – jedná se o všechny citované prameny s výjimkou díla Diogena Laertia), v takovém případě v poznámce uvádíme znění původního textu. Sekundární literaturu citujeme v souladu s doporučením ústavu („b. Metoda prvního prvku a roku“, viz <http://ufar.ff.cuni.cz/5/pravidla-tykajici-se-bakalarskych-diplomovych-praci-pro-obor-filosofie>), tedy ve formátu „jméno autora, rok vydání, příslušné strany textu“, prameny odkazujeme dle zavedené paginace originálního textu. Seznam použité literatury odpovídá normě Harvard, krom sekundární literatury v něm uvádíme i edice pramenů, se kterými jsme pracovali.

1. Úvod

Stoický systém se, stejně jako mnohé další antické filosofie, dělí ve tři části: logiku, fyziku a etiku. Stoická fyzika je učení o světě, který je jeden a kterému vládne, ba kterým přímo *je* bůh, rozum, osud – o světě, který je zcela a od věčnosti predeterminován. Takový svět však vyvolává pochyby o možnosti kompatibility druhé a třetí části stoické filosofie: je-li vše už vždy předurčeno, není zcela zřejmé, jaký smysl vůbec může mít jakékoli normativní hodnocení lidského jednání. Stoici však přesto budují etiku, která, zdá se, vyrůstá z jejich fyziky, která rozlišuje mezi dobrým a špatným a určuje, co takovým je, a která nám říká, jak žít svůj život nejlepším možným způsobem. Cílem této práce je pochopit, co stoiky opravňuje zastávat obě pozice, tedy jak věčný, neměnný a všeobjímající osud, tak etickou teorii. Jak uvidíme, v této otázce je klíčové pojetí sféry lidského jednání, která je jistým způsobem autonomní („to, co je na nás“) – zdá se však, že tuto autonomii nelze zakládat na pojmu čehosi jako „svobodné vůle“, a to i přesto, že stoický systém je pravděpodobně prvním, který v podobě pojmu „přítakání“ s čímsi jako „vůli“ vůbec pracuje.¹ Stopující stoické řešení budeme tyto hypotézy průběžně prověřovat, v první kapitole se tak zaměříme na jejich pojetí osudu a jeho možnou kompatibilitu se „svobodnou vůlí“, ve druhé představíme stoickou teorii jednání a ve třetí se budeme zabývat samotným řešením problému. Své zkoumání přitom omezujeme na učení rané stoy, v podobě, kterou pravděpodobně zastával Chrysippos.

¹ Viz Frede, 2003, Kahn, 1996.

2. Osud

Jako cíl našeho zkoumání jsme stanovili vykazání smysluplnosti etiky v raném stoicismu, to jest v systému, který je striktně deterministický. V prvním kroku se tak musíme zaměřit na bližší určení tohoto determinismu, které je třeba provést o to více, že jde o jednu z prvních filosofii tohoto druhu.² Toho využijeme v první řadě k tomu, abychom zvážili možnost existence čehosi jako „svobodné vůle“ v ní. „Svobodnou vůlí“, případně jejími analogy, přitom rozumíme možnost lidského jednání, jež je produktem rozhodnutí té které osoby v konkrétním čase mezi přinejmenšími dvěma alternativami, přičemž platí, že tato osoba se mohla v daný okamžik rozhodnout pro kteroukoli z nich. V řadě druhé pak ke stručnému představení stoického kosmu bez něž by nebylo možné pochopit některé rysy jejich pozice, jež je pověstná svou komplexitou a vzájemnou propojeností jednotlivých prvků. Jak ještě uvidíme, stoický determinismus totiž pevně vyrůstá ze stoické fyziky a nikoli z nějakého na ní více či méně nezávislého pojetí osudu, které by bylo přijato předem.

Svět (*κόσμος*) je pro stoiky jeden, je obklopen prázdňem (*κενόν*),³ sám je však plný a žádné prázdno místo v něm neexistuje.⁴ Svět je tělesný a omezený, zatímco prázdno je netělesné a neomezené,⁵ přičemž platí, že tělesa jsou to jediné, co opravdu existuje.⁶ Svět dále nemá, v opozici k atomismu, žádné nejmenší části, jeho látka je dělitelná do nekonečna.⁷ To však znamená, že mezi látkou (*ὕλη*) jednotlivých těles nelze definitivně určit vzájemné hranice – všechna tělesa se tak navzájem prostupují a rozpínají se v rozloze celého světa. Vytvářejí tak zvláštní směs, kterou stoici nazývají *κρᾶσις δι' ὅλων*, v níž se navzájem cele prostupují jednotlivé komponenty uchovávající si však přitom svou jednotu a všechna svá kvalitativní určení (mějme na paměti, že i ta jsou tělesná).⁸ Je-li však látka nekonečně dělitelná, jakým způsobem je držena jednota těles a potažmo jednota celého kosmu? Prostřednictvím aktivního principu (*ἀρχή*) vlastního jak celému světu, tak jednotlivým věcem, jež, spolu s látkou jakožto pasivním principem, utváří.⁹ Látka je principem čistě trpným, a

² Viz Gould, 1974, s. 19. Snad první nebudeme-li počítat Démokritův atomismus – ani ten však přinejmenším nevyvozuje žádné důsledky pro lidské jednání.

³ Více o prázdnu in Bréhier, 1997, s. 37-53.

⁴ SE AM 9,332, DL 7,140, DL 7, 143.

⁵ DL 7,140.

⁶ SVF II, 329.

⁷ DL 7,150.

⁸ Více in Bréhier, 1910, s. 126-129, nebo také Long, 2003, s. 197-199.

⁹ DL 7,139, Plút. *De stoic. rep.*, 1054a.

proto je naprosto neurčená, nehybná a vytváří podklad (*ὑποκεῖσθαι*) jednotlivým kvalitám, jež ji (na základě aktivního principu) zcela určují.¹⁰

Aktivní princip je tedy zodpovědný za každou změnu, kvalitativní určení, diferenciaci jsoucen ale i za jejich jednotu a soudržnost. Ve stoické fyzice mu odpovídá *pneuma* (*πνεῦμα*), jež je zvláštní kombinací ohně a vzduchu. *Pneuma* utváří v jednotlivých věcech jisté napětí (*τόνος*), přičemž pohyb tohoto napětí směrem od středu tělesa k jeho okraji vytváří jeho kvalitativní a kvantitativní určení, zatímco pohyb směrem do středu jej drží pohromadě. Napětí v jednotlivých těles pak může nabývat různých podob – různých stupňů složitosti, v některých tělesech, třeba v kamenech nebo v jiných neoduševněných jednotlivinách, se tak projevuje jako prostá soudržnost (*ἔξις*), v některých, ku příkladu v případě zvířat, jako senzitivní duše (*ψυχή*). Různé typy napětí pak vytvářejí hierarchickou škálu, ve které se jednotlivé stupně liší komplexitou svých mohutností, přičemž platí, že každý vyšší stupeň disponuje všemi mohutnostmi nižšího stupně a navíc ještě mohutností, již nevládne žádný nižší stupeň. Nejvyšším stupněm je přitom rozum (*λόγος*), jenž je, fyzikálně vzato, nejčistším druhem pneumatu. Ve své nejdokonalejší podobě je pak rozum rozumem kosmu, bohem, který je zároveň aktivním principem celého světa. Diogenés Laertios píše:

Vesmír je spravován rozumem a prozřetelností, jak praví Chrysippos /.../, přičemž rozum proniká do každé jeho části právě tak, jako duše proniká do každé části v nás, ale do některých částí více, do některých méně. Některé totiž prostupuje jako tvořivá síla, např. kosti a šlachy, některé jako vlastní rozum, např. vůdčí část duše.¹¹

Tomu bychom teď už měli bez problémů rozumět: na svět se dá pohlížet globálně jako na jedno těleso složené ze dvou neustále spojených materiálních principů, z čistě pasivní neurčené látky a ze zcela aktivního božího rozumu, jenž je nazýván také prostě „bůh“, „Zeus“, ale i „přirozenost“ (*φύσις*) nebo „osud“.¹² Ty spolu vytvářejí kompletní směs (*κρᾶσις δι' ὅλων*), to znamená, že se zcela prostupují ve všech svých částech, avšak zachovávají si přitom všechny své vlastnosti. Z lokální perspektivy se však jeden kosmos skládá z jednotlivých věcí, které spolu vytváří směs stejného typu. Jejich jednota je konstituována prostřednictvím individuálních napětí, jež jsou manifestacemi aktivního principu v nich. V různých typech jednotlivin je tak božské *pneuma* přítomno různou měrou: někde vytváří neoduševnělé předměty, někde živočichy, kteří jsou, stejně jako ono samo, nadáni rozumem.

¹⁰ Plút. *De stoic. rep.*, 1054a.

¹¹ DL 7,139.

¹² DL 7,148-149, DL 7,136.

Řekli jsme, že aktivní princip je zodpovědný za každou změnu, nyní je tedy třeba zjistit, jakým způsobem změna vůbec probíhá, jinými slovy zjistit, jakou měli staří stoici představu o příčinnosti.

K dispozici máme dvě formulace definice příčiny, jedna je zachována ve svědectví Stobaiově, druhá v Sextovi Empeirikovi. Stobaios píše:

Chrysippos říká, že příčina je to, „kvůli čemu“. A že příčina je jsoucí a těleso (to, čeho je příčinou, není ani jsoucí, ani těleso) a příčina je „protože“ a to, čeho je příčinou, je „proč“.¹³

Stoici se tedy nápadně podobají „synům země“ z Platónova dialogu *Sofisté*:¹⁴ všechno, co může působit, je jsoucí a jsoucí jsou pouze tělesa. Příčina je tedy tělesná, avšak to, čeho je příčinou – účinek, je netělesný. To tedy znamená, že účinek nemůže být příčinou a naopak. Ze Sextova zlomku se dozvídáme, že

stoici říkají, že každá příčina je těleso a že působí vzhledem k tělesu něco netělesného: jako se těleso, skalpel, stává vůči tělesu, masu, příčinou netělesného výrazu (*κατηγορημα*) „být řezán“.¹⁵

Na každém kauzálním aktu se tak podílejí přinejmenším tři prvky, z nichž dva jsou tělesné¹⁶ a jeden netělesný: tělesná příčina působí na jiné těleso a výsledkem je netělesný predikát „maso je řezáno“. Tento predikát (*κατηγορημα*) však nic dalšího nezpůsobuje a každý akt zapříčinění tak vytváří svým způsobem uzavřený celek. Každá příčina je přitom relativní tomuto aktu – neexistují příčiny jako samostatná tělesa, nýbrž jednotlivá tělesa jsou příčinami, nakolik se podílejí na tom kterém účinku.¹⁷

Takové pojetí příčinnosti nám pravděpodobně připadá silně neintuitivní: máme za to, že roli příčin nemusí plnit pouze tělesa, ale ku příkladu i události, stejně tak se asi domníváme, že účinky mohou být dále kauzálně produktivními – stávat se příčinami. Stoici jsou však asi zároveň prvními, kdo trvá na charakteru příčiny, který za samozřejmý

¹³ „Χρύσιππος αἴτιον λέγει δι' ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα <οὗ δὲ αἴτιον μήτε ὄν, μήτε σῶμα> καὶ αἴτιον μὲν ὄτι, οὗ δὲ αἴτιον διὰ τι.“ SVF II, 336.

¹⁴ Platón, *Sofisté*, 246a-b, 247c, 248c.

¹⁵ „...στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμα φασὶ σῶματι ἀσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμά μὲν τὸ σμιλίον, σῶματι δὲ τῆ σαρκί, ἀσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος.“ SE AM 9,211.

¹⁶ Dle M. Frede mohlo stoikům připadat zavedení dvou kauzálních faktorů jako součást běžného, přirozeného pojetí příčinnosti, protože v řečtině je vazba „něco zapříčiňuje něco (gen.) někomu (dat.)“ častá. Viz Frede, 1980, s. 233-234.

¹⁷ SE AM 9,207.

považujeme: podle nich musí být příčina vždy aktivní ve vyvolávání účinku¹⁸ (což je zřejmý důsledek výše nastíněné teorie aktivního principu) – z Aristotelových čtyřech příčin tak jako příčinu uznávají pouze příčinu účinnou.¹⁹

Nyní bychom měli být dostatečně disponováni k provedení rekonstrukce stoického determinismu a k hlubšímu uchopení s tím úzce souvisejícího pojetí osudu, volně se přitom budeme opírat o podobnou expozici Susanne Bobzienové (2001, 2005).

Jediným dochovaným záznamem Chrysippova postupu při definici determinismu je několik výpisků v Plútarchově *De stoicorum repugnantibus*, a to v pasáži, ve které se Plútarchos snaží dokázat, že si stoici protiřečí, když jednou tvrdí, že Bůh je naprosto dobrý a po druhé, že je příčinou všech věcí, tedy i těch špatných.

/.../ v první knize *περὶ Φύσεως* říká (*scil.* Chrysippos) toto /.../: „protože se má uspořádání všech věcí v univerzu takto, je nutné, ať už se nacházíme v jakémkoli stavu, abychom byli v souladu s tímto uspořádáním (*οἰκονομία*), ať už zrovna nemoc ohrožuje naši individuální přirozenost, ať jsme mrzáky, nebo se z nás stali učenci, nebo hudebníci.“ A zase o něco dále: „a z tohoto důvodu se budeme podobně vyjadřovat i o naší ctnosti a špatnosti a o všech uměních a jejich nedostacích, jak jsem řekl.“ A o něco později nepřipouští dvojnásobnost: „nic z jednotlivých věcí, ani ta nejmenší, se totiž nemůže stát jinak než v souladu se společnou přirozeností a s jejím rozumem.“²⁰

/.../ říká, že nic, ani to nejmenší, se nepohybuje ani nezůstává v klidu jinak než v souladu s rozumem *Dia*, který je totožný s osudem (*εἰμαρμένη*).²¹

Téma se zdá být stanoveno jasně: neexistuje nic, co by se mohlo stát nezávisle na aktivním principu světa – osudu, bohu, přirozenosti; každý pohyb, každá změna, ale i každé přetrvávání nějakého stavu je s ním v souladu. Jsa racionálním pořádá kosmos, který tak vykazuje jistý řád, uspořádání. Jako zásadní přitom působí provedené rozdělení perspektiv: zatímco z globální perspektivy celého světa se nemůže dít nic, co by bylo v rozporu s jeho

¹⁸ SVF II, 347.

¹⁹ K tomuto tématu více in Frede, 1980, příp. Bréhier, 1910, s. 129-133.

²⁰ „ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Φύσεως /.../ ταῦτ' εἶρηκεν· „οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας παραγωγῆς, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἂν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες εἴτε πεπηρωμένοι εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί.“ καὶ πάλιν μετ' ὀλίγον· „κατὰ τοῦτον δὲ λόγον τὰ παραπλήσια ἐροῦμεν καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς ἡμῶν καὶ περὶ τῆς κακίας καὶ τὸ ὅλον τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀτεχνῶν, ὡς ἔφην.“ καὶ μετ' ὀλίγον ἄπασαν ἀναιρῶν ἀμφιβολίαν· „οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοῦλάχιστον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον.“ Plút. *De stoic. rep.*, 1049f-1050a.

²¹ „φησι μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοῦλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῇ εἰμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι.“ Plút. *De stoic. rep.*, 1056c.

přirozeností, je zřejmé, že z lokální perspektivy můžeme pozorovat události, které v rozporu s individuálními přirozenostmi jednotlivých věcí jsou. Jak je to možné?

Protože je společná přirozenost rozpjatá ve všech věcech, musí se všechno, co ve světě jakkoli vzniká, a úplně všechny jednotlivé věci dít v souladu s ní a s jejím rozumem a to v nerušené následnosti a kvůli tomu, že neexistuje nic vně tohoto uspořádání a žádná z jednotlivých věcí se nemůže pohybovat nebo být v nějakém stavu jinak než v souladu se společnou přirozeností.²²

Napsal, ne na jednom nebo dvou místech, nýbrž všude, nebo spíše ve všech dílech věnovaných fyzice, že přirozenostem a pohybům jednotlivých věcí vznikají mnohé zábrany a překážky, přirozenosti všech věcí v univerzu však že nebrání nic.²³

Vysvětlení tedy spočívá na předpokladu, že cokoli ponecháno samo o sobě se bude vyvíjet v souladu se svou přirozeností – takovému vývoji pak může být zabráněno pouze vnějším omezením: přirozenému projevení jednoho tělesa může být zabráněno výhradně přirozeným projevením tělesa druhého. Mimo svět však žádné vnější těleso neexistuje a nic mu tak nemůže bránit v tom, aby se vyvíjel v souladu se svou přirozeností. Kromě toho, jak jsme viděli, záleží na perspektivě: na individuální přirozenosti jednotlivých věcí můžeme nahlížet také jako na různé manifestace jedné jim všem společné imanentní přirozenosti. Individuální přirozenosti tak z jistého úhlu pohledu nedělají nic jiného, než že rozvíjejí přirozenost kosmu. Podobně můžeme říct, že ač je každá událost zapříčiněna konkrétními jednotlivými tělesy, ta nakonec nejsou než různými projevy jednoho aktivního principu – božského rozumu, a ten je tak nakonec příčinou každé jedné události.

Z již řečeného můžeme vyvodit, že Chrýsippos mluví o nějaké formě determinismu, a to determinismu univerzálního – několikrát je kladen důraz na to, že neexistuje nic, co by nebylo v souladu s přirozeností světa (námi zvolený „soulad“ by přitom neměl evokovat pasivitu celku, doslovnějším překladem by bylo „podle přirozenosti“, originální „κατὰ φύσιν“ v řečtině dojem pasivity nevyvolává; ten by byl navíc v rozporu s tím, že tato přirozenost je principem zodpovědným za veškerou aktivitu v kosmu). To je ještě posíleno dvojnásobným zdůrazněním toho, že z tohoto řádu není vyňato nic, dokonce ani „to nejmenší“, což snad můžeme pochopit následovně: stoická látka je, jak jsme řekli, dělitelná do nekonečna a

²² „τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης, δεήσει τῶν τὸ ὅπως οὖν γιγνόμενον ἐν τῷ ὄλῳ καὶ τῶν μορίων ὅπως οὖν κατ' ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἐξῆς ἀκωλύτως διὰ τὸ μήτ' ἔξωθεν εἶναι τὸ ἐνστήσόμενον τῇ οἰκονομίᾳ μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινήθησεται ἢ σχήσει ἄλλως <ἢ> κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν.“ Plút. *De stoic. rep.*, 1050c-d.

²³ „οὐδὲ γὰρ ἅπαρ ἢ δις ἄλλα πανταχοῦ μᾶλλον δ' ἐν πᾶσι τοῖς Φυσικοῖς γέγραφε ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσει καὶ κινήσει ἐνστήματα πολλὰ γίνεσθαι καὶ κωλύματα τῇ δὲ τῶν ὄλων μηδὲν.“ Plút. *De stoic. rep.*, 1056d.

připouští tak nekonečně malé změny, každá z nich je však součástí celku a musí tak být v souladu s jeho přirozeností.

Jakkoli však máme zjevně co do činění s ideou univerzálního determinismu, nezdá se, že by v našich pasážích něco ukazovalo na to, že jeho součástí má být i predeterminace všech událostí. Co se možnosti existence alternativních průběhů světa týče, můžeme snad říct více: přirozenost celku je opakovaně označována jako „rozum“ a celek sám má být „uspořádán“ – předložená expozice je teleologická. *Fysis* kosmu je dokonale racionální a ve výkonu její rozumnosti jí nic nebrání, takže uspořádání, které utváří, by mělo být nejlepší možné. Je sice pravda, že stoici otevírají cestu myšlence možnosti více nejlepších možných uspořádání světů: jejich svět je dokonalý v každém okamžiku, v celém svém trvání, v celku i ve všech svých částech: v aristotelské terminologii v něm není nikdy nic v potenci, ve stavu nezavršení, nýbrž vše je neustále v aktu.²⁴ Všechny jeho stavy jsou tedy nejlepší možné. Stále však můžeme mít za to, že v případě nejlepšího možného uspořádání stoického světa (jež zahrnuje uspořádání všech stavů jednotlivin v každém okamžiku – pohybujeme se přece v univerzálním determinismu) záleží na pořadí jednotlivých stavů, a proto nemůžeme o dvou nejlepších možných uspořádáních mluvit. Dále však tuto interpretaci můžeme podpořit pouze tím, že nám idea dvou nejlepších možných světů přijde příliš anachronická (uvažme, že přijde nemožná třeba ještě Leibnizovi!).²⁵

V naší pasáži jsme tak mohli pozorovat Chrysippovo představení univerzálního determinismu, jenž je však teleologický – o příčinách není ani zmínka, namísto nich je determinujícím faktorem společná *fysis*. Stoici jsou však známí především kvůli svému kauzálnímu determinismu – jeho podobu ale musíme hledat jinde. Zvláště v těchto místech budeme následovat Susanne Bobzienovou,²⁶ která navrhuje rekonstrukci na základě další pasáže téhož Plútarchova spisu.

Někteří filosofové, domnívajíce se, že osvobozují impulsy (*όρμαι*) od nutnosti vnějších příčin, zavádějí jakýsi spontánní pohyb ve vládnoucí části duše (*ήγεμονικόν*), který je nejzjevnější v případě nerozlišitelných alternativ. Kdykoli je totiž nutné zvolit si jednu ze dvou věcí, které jsou ve stejném stavu a které skýtají stejné možnosti, bez

²⁴ Viz Bréhier, 1910, s. 109-115.

²⁵ Anachronické je bezpochyby i užití pojmu „možného světa“, máme však za to, že je plauzibilní domnívat se, že základní myšlenka naší úvahy je vlastní i stoickým vyjádřením o světě a jeho uspořádání.

²⁶ Bobzienová, 2001, s. 33-44, Bobzienová, 2005, s. 501-508.

jediné příčiny vedoucí nás k jedné z nich, protože se jedna od druhé nijak neliší, spontánní mohutnost duše určí sama od sebe sklon k jedné z nich a nesnáž vyřeší.²⁷

Stoickou psychologií jednání se budeme podrobněji zabývat dále, nyní tak pouze krátce osvětlíme, co pro stoiky znamená „impuls“ a „vládnoucí část duše“. Duše je materiální (je stavem napětí *pneumatu* vlastním živočichům) a sestává se z osmi částí odpovídajících pěti smyslům, schopnosti hlasového projevu a rozmnožování, přičemž osmá a poslední z nich je *hégemonikon* (jež jsme přeložili jako „vládnoucí část duše“), které je sídlem vědomí a do odpovídajících částí těla rozesílá ostatní části duše, řídí je a jejich prostřednictvím i tělo.²⁸ Chrýsippos jej přirovnává k pavoukovi uprostřed pavučiny, jejíž vlákna jsou právě jednotlivé složky duše.²⁹ Jednou z jeho funkcí je vysílat „impulsy“ (řecké „*ὄρμη*“ bychom mohli překládat i jako „pud“) zapříčiňující jednání živočicha. To tedy vypadá zhruba následovně: *hégemonikon* přijme prostřednictvím smyslů vjem (*φαντασία*), na nějž reaguje vysláním impulsu do příslušných částí těla, které následně vykonají odpovídající pohyb. „Někteří filosofové,“ o nichž mluví Plútarchos, tedy chtějí říci, že *hégemonikon* je schopno vysílat impulsy samo o sobě – bez toho, aby tomuto aktu předcházela jiná příčina než ono samo. V opačném případě jsou impulsy podrobeny „nutnosti vnějších příčin“, které jim předcházejí. Do hry se tak dostávají antecedentní příčiny a otázka predeterminovanosti našeho jednání prostřednictvím těchto příčin. Existence postulovaného pohybu má být prokázána v situacích, ve kterých si máme vybrat (a vybereme) mezi dvěma totožnými předměty – v takovém případě nemůže existovat příčina, jež by nás vedla k jednomu, či druhému, přesto jsme s to si vybrat (a činíme tak), což lze vysvětlit jedině prostřednictvím kauzálně nepredeterminované aktivity nás samých.

Chrýsippos, odpovídaje jim jako těm, kdo omezují přirozenost nezapříčinností,³⁰ uvádí na mnoha místech na obhajobu hrací kostku a váhy a mnohé další věci, které nemohou podruhé dopadnout jinak, nebo ukázat jiný výsledek bez nějaké příčiny či rozdílu, ať už na straně jich samých nebo jim vnějších věcí. Nezapříčiněné, stejně jako to, co se děje samo od sebe, totiž vůbec neexistuje a v případech, které si někteří představují a

²⁷ „Τοῦ καθηναγκάσθαι δοκοῦντες ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν ταῖς ὀρμαῖς ἀπόλυσιν πορίζειν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων ἐπελευστικὴν τινα κίνησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατασκευάζουσιν, ἐπὶ τῶν ἀπαραλλάκτων μάλιστα γιγνομένην ἔκδηλον· ὅταν γὰρ δεῦν ἴσον δυναμένων καὶ ὁμοίως ἐχόντων θάτερον ἢ λαβεῖν ἀνάγκη, μηδεμιᾶς αἰτίας ἐπὶ θάτερον ἀγούσης τῷ μηδὲν τοῦ ἑτέρου διαφέρειν, ἡ ἐπελευστικὴ δύναμις αὕτη τῆς ψυχῆς ἐπίκλισιν ἐξ αὐτῆς λαβοῦσα διέκοψε τὴν ἀπορίαν.“ Plút. *De stoic. rep.*, 1045b-c.

²⁸ SVF II, 827.

²⁹ SVF II. 879. Více o *hégemonikon* in Long, 2003, s. 212.

³⁰ V originále jde dost možná o vtip, „ὡς βιαζομένους τῷ ἀναίτιῳ“ má mít patrně jak význam zachycený v našem překladu, tak ten, že „omezují/ubližují/páchají násilí na přirozenosti bezdůvodně.“

kdy mluví o spontánních pohybech, působí nepozorované příčiny a ty, které vedou k tomu, nebo k onomu impulsu, nám unikají.³¹

Chrýsippos tedy odmítá možnost výchozí situace užívaje přitom, stejně jako jeho oponenti, běžné zkušenosti. Váhy umožňují rozpoznat rozdíl v hmotnosti předmětů, které bychom bez nich považovali za stejně těžké, stejně jako může kostka při zdánlivě stejných hodech dopadnout na různé strany. Obecně: běžně užíváme věcí, které nám umožňují posuzovat zkušenost přesněji než naše vlastní smysly – Chrýsippos tak správně odmítá přechod z epistemické roviny k rovině ontologické: to, že nám dva předměty přijdou stejné, ještě neznámá, že stejné jsou.

Motivace jeho postoje je jasná hned z první citované věty: dle stoiků se nic neděje bez příčiny – připuštění opaku by podle nich znamenalo omezení přirozenosti (příčemž originální „βιάζειν“ by mělo mít konotace ve smyslu „omezovat někoho za použití síly“, „nutit ho“; „omezení přirozenosti“ bychom tak mohli přeložit i jako „dopouštění se násilí na přirozenosti“). Tento postoj máme zdokumentovaný na více místech.³² Sám o sobě sice vylučuje děje naprosto nezapříčiněné (jako třeba epikurejskou odchylku), ne však děje, jež jejich příčiny neurčují cele. Tak činí až princip, který se skrývá za způsobem odmítnutí protivné pozice. Ten zní, že za jakýkoli rozdíl v účincích musí být zodpovědná nějaká příčina, respektive rozdíl, „který je dán jimi samými nebo jim vnějšími věcmi.“ To tedy znamená, že v každém kauzálním aktu vystupují faktory, které zodpovídají za to, že nastane ten a *ne jiný* účinek, jinými slovy, že příčiny svůj účinek determinují zcela. V Chrýsippově odpovědi jsme tak objevili jím zastávaný univerzální kauzální determinismus.

Ani ten však ještě nevyvrací možnost držet rozporované stanovisko, jemuž přece stačí, jak jsme už řekli výše, aby bylo *hégemonikon* ve své činnosti nepredeterminováno: může přece spolu s dalšími příčinami plně určovat podobu impulsu i tehdy, když bude nadáno spontaneitou, tedy, když bude s to ve stejných podmínkách vydat více různých impulsů. Je zřejmé, že Chrýsippos má za to, že jeho odpověď vyvrací i tuto možnost, říká přece, že „nezapříčiněné stejně jako *zapříčiněné samo sebou* vůbec neexistuje.“ Pro žádnou mohutnost nadanou spontaneitou v jeho kosmu není místo. A to proto, že by pravděpodobně porušovala výše formulovaný princip: věc, která je příčinou svého jednání v tom smyslu, že je schopna

³¹ „Πρὸς τούτους ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων, ὡς βιαζομένους τῶ ἀναίτιῳ τὴν φύσιν, ἐν πολλοῖς παρατίθησι τὸν ἀστράγαλον καὶ τὸν ζυγὸν καὶ πολλὰ τῶν μὴ δυναμένων ἄλλοτ' ἄλλας λαμβάνειν πτώσεις καὶ ῥοπὰς ἄνευ τινὸς αἰτίας καὶ διαφορᾶς ἢ περὶ αὐτὰ πάντως ἢ περὶ τὰ ἐξῶθεν γιγνομένης· τὸ γὰρ ἀναίτιον ὄλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον, ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας.“ Plút. *De stoic. rep.*, 1045b-c.

³² Cicero, *De fato* 20.

ve dvou identických situacích reagovat jinak, umožňuje existenci dvou různých účinků, za něž neodpovídá rozdíl v kauzálních faktorech. Tedy nejen, že je každý děj cele určen svými příčinami, ale nemůže být ani určen jiným než jedním způsobem.

Klíč k tomu, jak skloubit obě expozice, kauzální i teleologickou (je zřejmé, že se navzájem nevyvracejí), nabízí řada svědectví, které identifikují osud s rozumem kosmu, s bohem, s prozřetelností (*πρόνοια*) a s Diem.³³ Stobaios píše: „a přidává i jiná pojmenování, jako by byla stejná podstata nahlížena z dalších a dalších perspektiv.“³⁴ Vzhledem k tomu, že osud sám je perspektiva, ze které je nahlížena jedna věc, lze předpokládat, že i on sám může být sledován v různých aspektech – oba naše popisy se tak setkávají v teorii osudu. Řekli jsme tedy, že ten je pouze jedním z možných pojmenování sledujících různé perspektivy popisu jedné entity – různé perspektivy pak nepředpokládají pouze stejný předmět, ale i úhel pohledu, který je vlastní pouze jí a jiným perspektivám ne. Osud se tak pokusíme sledovat v právě takovém aspektu. Jeho definici z Chrysippovy čtvrté knihy *O Prozřetelnosti* nám zachoval Aulus Gellius:

říká, že osud je jisté přirozené uspořádání všech věcí v univerzu, jež od věčnosti jedny následují po druhých a jsou vzájemně spojeny a že tato jejich vzájemná propletenost (*ἐπιπλοκή*) je nezměnitelná.³⁵

V Diogenu Laertiovi nalézáme obdobnou definici (spojující teleologický a kauzální aspekt osudu):

Osud je příčinná spjitost věcí nebo rozum, kterým se řídí svět.³⁶

Zatímco však teleologický aspekt zdůrazňující racionalitu osudu je připisován i bohu, aktivnímu principu, pneumatu a dalším pojmenováním, zdá se, že idea propojení příčin, jejich vzájemné propletenosti je vlastní pouze osudu. Důraz na motiv jejich spojení přitom pochopíme, vzpomeneme-li si na to, co jsme řekli výše o stoickém pojetí příčinnosti: jedno těleso vyvolává na druhém tělese netělesný účinek, ten přitom nikdy nemůže být příčinou a každý kauzální akt tak utváří uzavřený celek. Jednotlivé kauzální akty nejsou spojeny vztahem příčinnosti, jak bychom si to pravděpodobně představovali v uchopení determinismu,

³³ DL 7,149; Plút. *De stoic. rep.* 1049b.

³⁴ „προστιθεῖς καὶ ἑτέρας ὀνομασίας, ὡς ἐπὶ τῆς ἀντὴς οὐσίας τασσομένας καθ' ἑτέρας καὶ ἑτέρας ἐπιβολάς.“ SVF II, 913.

³⁵ „ἐμαρμένην esse dicit φυσικὴν τινα σύνταξιν τῶν ὄλων ἐξ αἰδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου ὄυσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς.“ Aulus Gellius, NA 7.2.3.

³⁶ DL 7,149, s. 314.

které nám přijde intuitivní. To, že „jedny následují po druhých“, jejich následnost a souvislost, je dána tím, že jsou součástí jedné entity – osudu.

Ten je, jak už jsme řekli, racionální, o tomto aspektu jsme však už hovořili sdostatek. Aulova definice ale přináší i aspekt nový: osud je věčný. Tím se *de facto* znovu potvrzuje jeho predeterminace: je-li propojení všech příčin věčné, neexistuje žádný časový bod, kdy by bylo něco předurčeno – každý jeden kauzální akt je vždy už předurčen. V tomto bodě můžeme nalézt oporu ještě v jednom prvku stoického učení, v učení o věčném návratu.

Řekli jsme, že svět jakožto Bůh, osud, rozum světa je věčný, avšak svět jakožto konkrétní uspořádání (*διακόσμησις*) periodicky vzniká a zaniká, těchto period je přitom nekonečné množství.³⁷ Stoická živlová kosmogonie vypadá zhruba následovně: v počáteční fázi existuje pouze oheň zcela zaplňující prázdno (prázdno ve svůj systém stoici zavádějí právě kvůli možnosti rozpětí ohně před vznikem světa a po jeho zániku), ten sám ze sebe vytváří vzduch a jejich kombinací vzniká pneuma, ze vzduchu se však také sráží voda, která utváří zárodek světa. Ten dále vysychá, až vzniká poslední živel – země. Avšak stejně jako celý svět vznikl samovolným hašením ohně, jeho působením také zaniká a země se tak postupně mění na vodu, voda na vzduch a vzduch v oheň.³⁸ Po jisté době pak celý proces začíná znova od začátku. Všechny takto vzniklé světy jsou přitom identické až do nejmenších detailů, jak píše Nemesius:

bude znova Sókratés a Platón a všichni lidé s těmi samými přáteli a spoluobčany; a budou se jim dít stejné věci a stejné věci budou konat a podobně bude znova obnovena každá obec, vesnice i pole. /.../ Nic totiž nebude jiné než ty věci, které už byly dříve, nýbrž všechny budou úplně stejné, a to až do těch nejmenších podrobností.³⁹

Věčný návrat téhož přitom stoikům umožňuje vidět jednotlivé věci jako svým způsobem věčné a neměnné: je sice pravda, že jejich existence je neustále přerušována zánikem kosmu, stále znova a znova však vznikají jako tytéž, a protože svět vzniká a zaniká bez počátku a bez konce, existují bez počátku a bez konce i jeho jednotlivé části. Byť se tak od sebe jednotliviny v každém světě numericky liší, ve všech dalších ohledech jsou naprosto totožné. V tomto

³⁷ Plút. *De stoic. rep.*, 1052c.; SVF II, 528; 625.

³⁸ Viz Karfík, 2007, s. 182-184.

³⁹ „ἔσεσθαι γὰρ παλιν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις· καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι /.../ οὐδὲν γὰρ ζένον ἔσεσθαι παρὰ τὰ γενόμενα πρότερον, ἀλλὰ πάντα ὡσαύτως ἀπαρλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων.“ SVF II, 625.

smyslu každá jednotlivina získává status podobný statusu Platónových a Aristotelových obecnin, jež jsou rovněž věčné a zároveň se sebou identické.⁴⁰

Nyní tak můžeme zaujmout postoj k problému, který nás zajímá především: umožňuje stoická fyzika existenci „svobodné vůle“? Z podané expozice jejich teorie osudu můžeme říct, že taková možnost by odporovala: 1) tomu, že svět je uspořádán nejlepším možným způsobem, tedy teleologickému aspektu osudu (pochopitelně přijmeme-li naši úvahu, máme však za to, že její nastíněné vyvrácení není plauzibilní), 2) tomu, že každý děj je plně predeterminován svými příčinami (a viděli jsme, že Chrýsippos explicitně vylučuje existenci čehosi jako „spontánní mohutnosti“, která by v konkrétní situaci umožňovala více než jeden možný účinek), 3) tomu, že osud jakožto propojení příčin má být věčný a 4) jejich učení o věčném návratu. Můžeme tak uzavřít referátem Alexandra z Afrodisiady:

Svět by totiž nikterak nezůstal jeden, stále řízen dle jednoho řádu a uspořádání, nýbrž by se rozpadl a rozdělil, kdyby v něj byl uveden nějaký nezapříčiněný pohyb.⁴¹

⁴⁰ Více in Karfik, 2007, s. 156-161.

⁴¹ „διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν, ἀεὶ κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοκούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις.“ SVF II, 945.

3. Teorie jednání

Ještě předtím, než se budeme zabývat stoickým řešením toho, jaký smysl má v jejich systému etické hodnocení, musíme výchozí situaci charakterizovat i z druhé strany – představením jejich teorie jednání, bez níž bychom jen stěží pochopili jejich možná řešení. V tomto oddílu se budeme volně držet struktury příslušných pasáží v dosud nepublikované knize Vladimíra Mikeše (2013) vycházející z dizertační práce téhož autora.

Nabízí se začít oblíbeným prostředkem stoiků samých: vymezením lidské přirozenosti na *scale naturae*. Sama idea škály, na které lze hierarchicky utřídit a vzájemně vymezit různé druhy bytí, není nová, užíval ji už Aristotelés. Aristotelovi slouží (krom prosté kategorizace) k tomu, aby ukázal výsadní postavení člověka v rámci přírody (je umístěn na vrcholu škály, přičemž navíc platí, že distinktivními rysy nižší třídy vždy vládne i třída vyšší) a aby, proti Platónovi, zdůraznil, že je bytostí, která z ní pochází. Všechny tyto rysy jsou vlastní i stoickému užití, oproti Aristotelovi však stoikové jednak přicházejí s více kategoriemi (*hexis* na úrovni neživé přírody, *fysis* rostlin, duše zvířat a rozum boha a lidí), jednak se pro ně člověk nenachází na samém vrcholu (ten náleží bohu) a především - takováto forma výborně slouží k demonstraci základních principů jejich fyziky. Ukazuje totiž způsob diferenciacce pneumatu, a tedy způsob, jakým lze držet jednotu a kontinuitu kosmu spolu s vícero od sebe odlišnými způsoby bytí. Neexistuje přitom pouze jedna varianta takové stupnice, některé obsahují méně kategorií (buď neuvádějí úroveň *hexis*, nebo nerozlišují mezi duší lidí a zvířat), některé k jednotlicímu principu přímo odkazují, zatímco další ne (dost možná proto, že podoba *scaly* se měnila podle toho, jakou funkci měla v tom kterém vysvětlení plnit).⁴² To pro nás ale v současné chvíli není důležité, nás zajímá způsob, jakým je na škále vymezen člověk, a to jak vůči nižším úrovním, tak vůči úrovni vyšší. Jako základ nám poslouží varianta této stupnice zachovaná v Órigenově *De principiis*.⁴³

Órigenova verze škály je rozšířena o udání druhu pohybu, jenž je tomu kterému stupni škály vlastní, rozlišuje tak 1) věci, kterými je pohybováno zvnějšku – to jsou třeba polena a kameny, zkrátka věci, jež drží pohromadě díky *hexis*, a 2) věci, které mají příčinu svého pohybu v sobě jako rostliny a živočichové, tedy bytosti nadané *fysis* anebo duší (na místě je krátká terminologická odbočka: *fysis* je v tomto případě pochopitelně odlišná od společné a

⁴² Viz Mikeš, 2013, s. 51-52.

⁴³ Vybíráme tuto verzi, protože je přehledná, bývá považována za spolehlivý pramen a vyskytuje se v etickém kontextu, konkrétně jde o svobodnou vůli. Srovnání se *scalou* u Simplicia, jež taktéž obsahuje obohacení jednotlivých úrovní o odpovídající způsob pohybu a jež se s Órigenovou místy rozchází (ale ne pro nás relevantním způsobem), necháváme stranou (podrobně viz Inwood, 1999, s. 21-22, jenž upřednostňuje Órigenovu stupnici).

individuální přirozenosti o níž byla řeč výše – ta je individuálním napětím *pneumatu*, jež je vlastní každé jednotlivině (tedy i kosmu), *fysis* v tomto použití označuje jistý stupeň jeho komplexity, který náleží všem rostlinám; obdobně se to má s *hexis*, již jsme doposud používali pouze ve významu nejnižšího stupně komplexity, obecněji však také vyjadřuje individuální napětí *pneumatu*). Tyto se dále dělí na ty, které se pohybují ze sebe a od sebe. První způsob pohybu náleží neoduševnělým bytostem, tedy rostlinám, druhý bytostem oduševnělým, živočichům. „Oduševnělé bytosti se totiž pohybují sami od sebe, když vznikající vjem vyvolává impuls /.../ A rozumný živočich má vskutku kromě své přirozenosti vnímat i rozum, který vjemy posuzuje a jedny odmítá, zatímco druhé přijímá, aby podle nich živočicha vedl.“⁴⁴

Tedy to, co odlišuje člověka od nižších úrovní *scaly* je fakt, že má rozum – to však pro stoiky znamená, že člověk *je* rozum – duše je pro ně, kvůli jejich nominalismu (jediné, co vskutku je, jsou tělesa a tělesa jsou vždy jednotlivá), monistická.⁴⁵ Co pak znamená být rozumem? Órigenovu škálu jsme vybrali, protože na tuto otázku dává odpověď: zatímco duše zvířat reaguje na přítomnost představy okamžitým impulsem k jednání, lidský rozum ji nejdříve posuzuje a je s to představu přijmout, nebo nepřijmout, tedy uskutečnit, nebo neuskutečnit na jejím základě impuls k akci. Jinými slovy: rozumný tvor se od nerozumného liší schopností přitakat (*συνκαταθέσις*). Stejný závěr podporuje i stupnice Klementa Alexandrijského.⁴⁶

Nyní také rozumíme tomu, proč byla *scala* užívána jako úvod do etiky – teprve s takovýmto rozumem, který umožňuje, byť by jen obecně, volbu mezi dvěma alternativami, totiž vstupuje do hry normativní dimenze. Božský rozum je pak stejnou modifikací *pneumatu* jako člověk, přičemž se od něj nemůže lišit svou dokonalostí – dokonalý lidský rozum reprezentuje mudrc (*σοφός*), rozdíl mezi nimi tak pravděpodobně spočívá v lidské částečnosti. Člověk si má uvědomit, že je přirozeným vyústěním nižších stupňů škály, jejíž celek tvoří celý svět, jenž je bohem, a je tak správné, aby jednal v souladu se svou přirozeností a tím s přirozeností vůbec.⁴⁷

⁴⁴ „ἀφ' ἐαυτῶν γὰρ, κινεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὀρμὴν προκαλουμένης /.../ Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγῳ ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζονται, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγεται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς.“ SVF II, 988.

⁴⁵ Podrobnou diskuzi otázky, je-li takovýto monismus slučitelný s tím, aby měla duše *dynameis*, a v jakém smyslu tomu tak je, nabízí Inwood, 1999, s. 28-41.

⁴⁶ SVF II, 714.

⁴⁷ Což je obecně cílem (*τέλος*) lidského života, jak referuje např. Diogenes Laertios (DL, 7,87-89) a Stobaios (SVF III, 16).

Distinktivním znakem lidské přirozenosti je tedy to, že je rozumem, což se projevuje schopností přitakat. Pozoruhodné však je, že rozum vládne více funkcemi, které jsou vlastní pouze jemu. Můžeme jej pojímat i jako soubor (*athroisma*) pojmů anebo jako řeč.⁴⁸ To samozřejmě neznamená, že je třeba dávat přednost jakékoliv z těchto perspektiv, všechny tři vypadají spíše jako plnohodnotné způsoby jeho traktování, které jsou navíc navzájem provázány, a, soudě dle spolehlivé textové opory pro každou z nich, byly za takové považovány i v rámci učení staré stoy.⁴⁹ Plné pochopení toho, co to znamená přitakat (jež nás zajímá především), pak vyžaduje uchopení i zbylých dvou jedinečných rozumových rysů.

Galénos cituje Chrýsippovu definici rozumu z jeho spisu *περι παθῶν θεραπευτικός*, dle níž je rozum „soubor jistých pojmů a předpojetí (*προλήψεις*).“⁵⁰ Podobně o něm mluví Iamblichos: „stoikové říkají, že rozum nevzniká hned, ale je shromážděn (*συναθροίζεσθαι*) z vjemů a představ okolo čtrnácti let.“⁵¹ A obdobně se dočítáme u Aetia: „O rozumu, dle kterého jsme nazýváni rozumnými, se říká, že je vytvořen z předpojetí po prvních sedmi letech.“⁵²

Jak jsme viděli výše, *scala* ukazuje, že člověk je přirozeným pokračováním přírodní hierarchie. Činí tak logicky – každý vyšší stupeň vládne všemi mohutnostmi nižšího stupně. Důraz na genezi rozumu pak tento fakt doslova vtěluje: *pneuma* jedince před narozením odpovídá rostlinám, po narození se změní v duši odpovídající zvířeti a až v dospělosti se stane rozumem.⁵³ Vznik rozumu v sedmi, případně ve čtrnácti letech, má však ještě jednu motivaci: v empiristickém systému je zkrátka třeba jistý čas k tomu, aby rozum vůbec mohl vzniknout - pojmy jsou odvozeny ze zkušenosti, která se vždy odehrává v čase: potřebujeme tak nějaký čas, abychom mohli mít pojmy. Když se člověk narodí, jeho *hégemonikon* je „jako list papír vhodný k tomu, aby se na něj psalo.“⁵⁴ To znamená, že je schopno převádět smyslová data na vzpomínky a z více podobných vzpomínek následně vytvářet zkušenost. Až potud se

⁴⁸ Proponentem první možnosti je např. M. Frede, 1994, druhé pak B. Inwood, 1999.

⁴⁹ Podrobnější rozbor této hypotézy diskutující textovou oporu pro jednotlivé varianty in V. Mikeš, 2013, s. 58-79. Dodejme jen, že jde o elegantní způsob, jak zachovat psychický monismus.

⁵⁰ „ἔστιν ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων.“ SVF II, 841.

⁵¹ „οἱ μὲν Στωικοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη.“ SVF I, 149.

⁵² „ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν προαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.“ SVF I, 149.

⁵³ Hieroklův zlomek ukazuje, že k jednotlivým přeměnám dochází skokem: „Stejně jako se v případě kamenů *pneuma* rychle vznítí prostřednictvím rány kvůli připravenosti k takové změně, tak *fysis* už narozeného a připraveného embrya nemešká změnit se v duši, když narazí na to, co je okolo.“ („καθ' ἅπερ γὰρ τὸ ἐν τοῖς λίθοις πνεῦμα ταχέως ὑπὸ πληγῆς ἐκπυροῦται ἐκπυρίται διὰ τὴν πρὸς ταυτὴν μεταβολὴν ἐτοιμότητα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ φύσις ἐμβρύου ποπόνος ἤδη γεγονότος οὐ βραδύνει τὸ μεταβάλλειν εἰς ψυχὴν ἐμπεσοῦσα τῷ περιέχοντι.“) LS, 53B.

⁵⁴ „ὡσπερ χάριτην εὐεργον εἰς ἀποφραφήν.“ SVF II, 83.

principiálně neliší od *hégemonikon* zvířete, na rozdíl od něj však pokračuje dále a ze zkušenosti je s to odvozovat pojmy.⁵⁵ Toto odvozování pak může probíhat buď přirozeně, nebo prostřednictvím naší aktivity, přičemž výsledkem obou procesů jsou pojmy, prvním se však říká také *prolépseis* (*προλήψεις*), nebo někdy *ennoiai fysikai* (*ἐννοιαί φυσικαί*), což překládáme jako „předpojetí“ a „přírodní pojmy“.⁵⁶

Jejich vznik probíhá spontánně, a protože jsme se tak při něm nemohli dopustit chyby, jsou naprosto spolehlivé – dle Diogena Laertia byly dokonce označovány za kritérium pravdy.⁵⁷ Stoici tak jejich prostřednictvím podobně jako Aristotelés prostřednictvím svých prvních principů,⁵⁸ ukazují Platónovi, že slavný paradox z *Menóna* spočívající v tom, že nemůžeme poznávat, aniž bychom už nějaké poznání o poznávaném měli, není nutné řešit jeho teorií *anamnésis* - tedy postulováním poznání, které nemá původ ve smyslové zkušenosti. Základ, který nám umožňuje vskutku poznat, je pak v rámci nauky třeba i z etických důvodů: dle ní totiž příroda vybavila každého z nás možností vést nejlepší možný život, pak je ale třeba, abychom mohli zjistit, v čem spočívá; mezi *prolépseis* tak musí patřit i morální pojmy, a to přinejmenším toho, co je dobré a spravedlivé.⁵⁹

V okamžiku, kdy se duše jedince stane rozumem, mění se zároveň jeho způsob vnímání světa: všechny jeho vjemy se stávají racionálními.⁶⁰ To znamená, že „věci se chápou (*λαμβάνεται*) pomocí pojmů.“⁶¹ Každý vjem je nyní uchopován prostřednictvím souboru pojmů a *prolépseis* – je identifikován jako to, či ono. Tradiční definici racionálního vjemu nám naprosto stejnými slovy zachovali Diogenés Laertios a Sextos Empeirikos: „říkají, že *lekton* (*λεκτόν*) je to, co subsistuje v souladu s racionálním vjemem.“⁶²

Lekton bychom mohli přeložit jako „to, co lze říci“, případně jako „to, co má být řečeno“ – je jazykovým vyjádřením racionálního vjemu. Spolu s prázdnem, místem a časem tvoří netělesnou část stoického univerza,⁶³ zatímco vjem, s nímž je *lekton* spojeno, je modifikací *pneumatu*: je tedy tělesný.⁶⁴ Ještě přesnější představu si můžeme udělat z dalšího Sextova referátu:

⁵⁵ Podobně pojímá vznik rozumu i Aristotelés, viz Frede, 1994, s. 53.

⁵⁶ SVF II, 83.

⁵⁷ SVF II, 105.

⁵⁸ Viz Frede, 1994, s. 53.

⁵⁹ DL 7,51.

⁶⁰ DL 7,51.

⁶¹ DL 7,42.

⁶² „λεκτόν δὲ ὑπάρχειν φασι τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον.“ SE AM, 8,70; DL 7,63 (SVF II, 187).

⁶³ SE AM, 10,218.

⁶⁴ DL 7,50.

stoici říkají, že tři věci jsou navzájem spojené: to, co je označováno (*σημαινόμενον*), to, co označuje (*σημαῖνον*) a to, co je (*τυγχάνον*); z nichž to, co označuje, je zvuk (*φωνή*), jako „Dión“; to, co je označováno je sama věc, kterou hlas (*φωνή*) ukazuje a již (jako existující) my uchopujeme prostřednictvím našeho myšlení (*διάνοια*), zatímco barbaři jí nerozumí, i když slyší příslušný zvuk; to, co je, je vnější skutečnost jako samotný Dión. Z nich dvě věci jsou tělesné, a to zvuk a to, co je, jedna netělesná, a to označovaná věc neboli *lekton*, jehož se týká pravda a nepravda.⁶⁵

Lekton tedy rozhoduje o pravdivosti vjemu, což znamená, že odráží predikativní strukturu rozumu, jenž každý vjem uchopuje jako to, či ono – uchopuje něco jako něco. Neměli bychom se tak divit úzké souvislosti s procesem myšlení: z našeho zlomku se dokonce zdá, že rozum vjem uchopuje *prostřednictvím* jej vyjadřujícího *lekta*. Tedy, že jej nevyužívá jako pouhého média, nýbrž jako konstitutivního prvku. V této interpretaci je samozřejmě třeba mít se na pozoru: *lekta* jakožto netělesné entity jsou kauzálně neefektivní a rozum jakožto entitu tělesnou tak ovlivňovat nemohou. O tom, jak daleko jsou však naznačené postavení řeči a její role v myšlení stoici ochotni promýšlet svědčí Sextem zachovaná paralela, jež má ukázat, že netělesnost *lekt* jim nutně nebrání v působení na náš rozum: ani cvičitel vyučující tanečním pohybům tak nutně nečiní prostřednictvím přímého dotyku se svými žáky.⁶⁶ Naznačený směr uvažování podporuje i následující svědectví Diogena Laertia, dle kterého rozum interpretuje vjemy prostřednictvím řeči:

Neboť na prvním místě je představa (*φαντασία*), potom následuje rozum (*διάνοια*), který jako schopnost vyjadřovací (*ἐκκλαητική*) dává najevo slovy (*λόγω*), jak na něj působí představa.⁶⁷

Výše jsme zkoumali rozum z hlediska vzniku jeho pojmové struktury, skončili jsme však pouze u spontánního, přirozeného vývoje *prollepseis*. Je však zřejmé, že vývoj rozumu musí probíhat i takovým způsobem, ve kterém hraje aktivní roli on sám, ve kterém není pouhým pasivním prvkem jej utvářejícího procesu (jinak bychom se nemohli nikdy mýlit a všichni lidé by byli mudrci). Důležitou součástí toho mít rozum zkrátka je pracovat s ním a

⁶⁵ „οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημεινόμενον μὲν τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίον, σημεινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβάνομεθα τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαῖουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίον. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνήν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημεινόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.“ SE AM, 8,11-12.

⁶⁶ SE AM 8,409.

⁶⁷ DL 7,49, s. 286.

tím ho přetvářet. Mohli bychom tuto aktivitu identifikovat s řečí? Ve prospěch můžeme krom výše citovaných zlomků uvést ještě jeden, tentokrát Galénův:

pořadě po každém vněmu (*αἴσθησις*) následuje uchopení (*γνώμη*), což je myšlení, jež lidé běžně nazývají „mysl“ (*νοῦς*), „duch“ (*φρήν*) a „logos“. Jelikož dále existuje také jakýsi *logos* toho, co je spojeno se zvukem, filosofové, aby odlišili ten *logos*, o němž jsme mluvili, nazývají ho vnitřním (*ἐνδιάθετος*). Tímto logem poznáváme to, co vyplývá z předchozího, i to, co je navzájem ve sporu. A v tomto je zase obsaženo dělení [podle rodů a druhů] (*διαίρεσις*), syntéza, analýza i postup dokazování.⁶⁸

Musíme tedy rozeznávat vnitřní a vnější řeč, přičemž vnější řeč mohou ovládat i nerozumní živočichové, třeba papoušci – člověk se tak od zvířat liší řečí vnitřní.⁶⁹ Řeč vůbec jako *logos* pak Galén označuje jako lidové pojmenování myšlení, *dianoie*, tedy technického označení racionální aktivity, která uchopuje představy. Spojení myšlení jakožto interpretace představ a řeči jsme mohli pozorovat i v Diogenově zlomku, ve zlomku Sextově potom spojení myšlení a *lekt*. *Lekta* jsou přítom tím, co vjem činí vjemem rozumné bytosti a zároveň tím, co odlišuje smysluplnou řeč od pouhého vydávání zvuků.⁷⁰ Na základě těchto stop bychom snad mohli, byť nemáme k dispozici žádný přímý důkaz (s kterýmžto problémem se však, kvůli četnosti zdrojů, bude v tomto případě potýkat jakákoli hypotéza), říci, že vnitřní řeč je procesem myšlení, který uchopuje vjemy, identifikuje je jako něco a se svou pojmovou výbavou dále pracuje. Jakožto proces myšlení, který může měnit pojmovou výbavu a vůbec nějak pracovat s tělesnými vjemy, je pak vnitřní řeč tělesná, v každém okamžiku je však doprovázena ji vyjadřujícími a její predikativní strukturou zachovávajícími *lekty* (je zřejmé, že *lekton* musí být přítomné, třeba jako součást racionálního vjemu, i pokud není vysloveno). *Lekta* jsou kauzálně neefektivní – zároveň by však bez nich řeč nebyla smysluplnou řečí a racionální vjem racionálním vjemem. Z toho si můžeme udělat jasnější představu o tom, jak *lekta* podobna cvičiteli mohou nabývat svého významu ve stoickém

⁶⁸ „τῶν αἰσθήσεων ἀπάσαις τὴν γνώμην ἐφεξῆς ἔταζεν, ὅπερ ἐστὶ τὴν διάνοιαν, ἣν τε καὶ νοῦν καὶ φρένα καὶ λόγον κοινῶς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν. ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν κατὰ φωνὴν ἐστὶ τις λόγος, ἀφορίζοντες οὖν τοῦτον τὸν προειρημένον λόγον οἱ φιλόσοφοι καλοῦσιν ἐνδιάθετον, ᾧ λόγῳ τὰ τε ἀκόλουθα καὶ τὰ μαχόμενα γιγνώσκομεν, οἷς ἐμπεριέχεται καὶ διαίρεσις καὶ σύνθεσις καὶ ἀνάλυσις καὶ ἀπέδειξις,“, SVF II, 135.

⁶⁹ SVF II, 135 (2).

⁷⁰ Viz Sextův zlomek, kde jsou *lekta* ztotožněna s tím, co řeč označuje (to neznámá, že *lekta* jsou výhradně označované, viz Bréhier, 1997, s. 14-36, dále viz DL 7,53.

systemu bez toho, aby konala a působila: to, že nemají kauzální význam, ještě neznamena, že nemají význam vůbec žádný.^{71 72}

Nyní se můžeme vrátit k distinktivnímu znaku rozumu, jímž jsme svůj výklad začali: k přitakání. Výše jsme řekli, že duše se skládá z osmi částí, z nichž funkcí jedné, *hégemonikon*, je řídit části ostatní, a že jednou z jejích schopností je vysílat impulsy, jež zapříčiňují jednání živočicha. Nejde však o jedinou její mohutnost: v případě lidských bytostí jde ještě o schopnost vnímat, přitakávat a uvažovat.

Vjem je tělesným stavem duše, její modifikací zapříčiněnou vnějším objektem a reprezentující jej. Může jej přitom představovat buď jako něco existujícího a majícího takové a takové vlastnosti, nebo jako něco, co je pro živočicha žádoucí buď získat, nebo jako něco, čemu je dobré se vyhnout. Můžeme tak provést rozdělení na vjemy teoretické a praktické (*φαντασῖαι ὀρμητικαί*).⁷³ *Hégemonikon* nerozumných živočichů pak na praktické vjemy (nejsouce rozumnými vjemy prvního druhu patrně vůbec nemají) reaguje automaticky, to jest v okamžiku, kdy takový vjem má, vysílá impuls do příslušných částí těla, které následně, pokud jim v tom nezabrání vnější okolnosti, vykonají jednání v souladu se způsobem, jakým byl objekt prezentován. Pokud mu je, na příklad, nějaká potravina představena jako žádoucí k jídlu, ihned se jí pokusí získat a sníst. V případě lidských bytostí však vjem příslušný impuls následovat nemusí: ten je vyslán až poté, co je vjemu přitakáno⁷⁴ – přitakání však také uděleno být nemusí a v takovém případě příslušný impuls vyslán není a neodehraje se tedy ani jemu odpovídající tělesná činnost.

Přitakání však není omezeno pouze na lidské jednání, při díle jej můžeme sledovat i ve stoické teorii poznání. Výše jsme řekli, že vjemy můžeme rozdělit na praktické a teoretické. Každý vjem představuje objekt jako takový a takový, jinými slovy, objekt je interpretován prostřednictvím souboru pojmů, jež tvoří rozum jedince – takovou interpretaci pak je racionální vjem. Pokud je objekt interpretován jako žádoucí, nebo naopak jako nežádoucí, jedná se o vjem praktický a následuje výše popsaný proces. Předmět však může být představen i jako mající jisté vlastnosti, jímž rozum přisuzuje spíše informační hodnotu – a

⁷¹ Poznamenejme jen, že jejich zavedení umožňuje provést fregovskou distinkci mezi smyslem a významem a tedy i neustálé střídání perspektiv: výše užívané lokální a globální perspektivy, nahlížení na kosmos v jeho různých funkcích atd.

⁷² Ztotožnění aktivity rozumu a vnitřní řeči, potažmo rozumu a řeči především in Mikeš, 2013, s. 67-74, příp. Inwood, 1999, s. 43. Více o *lektech* in Bréhier, 1997, s. 14-36.

⁷³ SVF III, 169.

⁷⁴ Nevyjadřujeme se přesně: z dochovaných textů není zřejmé, čemu přesně se přitakává, touto otázkou se však zabývat nebudeme. Relevantní zlomky nejsou jednotné ani v pořadí jednotlivých sekvencí jednání, můžeme však říct, že na předloženém pořadí panuje víceméně shoda. Více in Mikeš, 2013, s. 74-77.

přítakání je udělováno i těmto vjemům. Je-li pak tomu kterému vjemu přitakáno (a přitakáno mu být nemusí), bere rozum vjem jako adekvátní reprezentaci příslušného objektu a zaujímá tak buď jisté přesvědčení (*δόξα*), nebo, byl-li vjem kataleptický (*φαντασία καταληπτική*), objekt doopravdy poznává.⁷⁵ Stoická teorie přímého uchopení předmětu (*κατάληψις*) ve stručnosti slouží stoikům k tomu, aby mohli mluvit o možnosti poznání, které vychází výhradně ze smyslové zkušenosti: vzhledem k tomu, že se v její interpretaci poměrně často mýlíme, potřebujeme jisté kritérium, které by stanovovalo, kdy svým interpretacím můžeme věřit a kdy ne – tímto kritériem jsou kataleptické vjemy.⁷⁶

Je zřejmé, že budeme-li v učení rané stoy hledat analogon „svobodné vůle“, nalezneme jej právě v pojmu „přítakání“, které hraje zásadní roli jak v konání lidských bytostí, tak v procesu jejich poznávání. V souladu s první kapitolou a předloženou expozicí stoického pojetí osudu bychom však měli upřesnit naše vyjádření, dle kterých přitakání může, ale také nemusí být uděleno: tato možnost je pouze principiální, obecná. V každém konkrétním okamžiku musí být udělení, nebo neudělení přitakání zcela predeterminováno, jinak bychom se dostali do rozporu se stoickým pojetím osudu a značnou částí jejich fyziky.

⁷⁵ SVF III, 548; SE AM 8,397.

⁷⁶ Více *in* Long, 2003, s. 158-166.

3. „To, co je na nás“ (τὸ ἐφ' ἡμῶν)

Dostáváme se tak k otázce, kterou jsme vymezili jako cíl našeho zkoumání: jak je ve stoickém systému možná etika, respektive etické hodnocení vůbec? Jak mohli staří stoici učit, že je celý svět do nejmenších detailů zcela predeterminován a přesto vytvářet etický rámec, který určuje, co je dobré, co špatné, co je ctnostné a co ne a jaký život je nejlepší? Ještě jinak: jak je možné spojit od věčnosti všeurčující osud a sféru jisté, byť třeba omezené, lidské autonomie? V pozdní antice se tato sféra tradičně označuje výrazem „to, co je na nás“ pocházejícím pravděpodobně z Aristotelových etik,⁷⁷ a i když nemáme zachováno žádné Chrýsippovo použití tohoto spojení a není jisté, že už v jeho době bylo ustaveno jako technický termín, budeme jej používat i my.⁷⁸ Způsob, jakým Chrýsippos tuto sféru hájí před různými námitkami, které se snaží ukázat, že v jeho učení není tato sféra možná, budeme sledovat především v Cicerově spise *De fato*, v relevantních případech však přihlédneme i k jiným primárním textům. Po klasické expozici problému přistoupíme k jeho moderní interpretaci v podání Susanne Bobzienové (2001).

Pravděpodobně nejintuitivnější námitkou proti možnosti kompatibility osudu a „toho, co je na nás“ je, že cokoli se děje prostřednictvím osudu, děje se nutně – není možné, aby se stalo něco jiného. Prostřednictvím osudu se pak děje všechno, tedy i veškeré naše konání. Ve svém jednání potom nejsme žádným způsobem autonomními – nemáme ani principiální možnost jednat jinak – není tedy nic, co by bylo na nás. Tento základní typ argumentu může nabývat buď podoby logické, ve smyslu „všechny pravdivé výroky o budoucnosti jsou nutné,“ nebo fyzikální, zhruba v podobě „vnější příčiny činí naše jednání nutným.“ Námitky obou typů spolu s Chrýsippovými odpověďmi v Cicerovi nalézáme – sledující jeho výklad začneme první a druhou se budeme zabývat jako poslední.

Argument využívá toho, že stoici připouštějí možnost předvídání budoucnosti a že toto může být pěstováno jako věda (*ἐπιστήμη*). Pokud je věštectví vědou, musí se jeho výroky řídit jistými teorémy, jež mohou nabývat následující podoby:

„Pokud je někdo narozen při východu Siria, nezemře na moři,“

potom je pravda také:

„Pokud je Fabius narozen při východu Siria, Fabius nezemře na moři.“

⁷⁷ Aristotelés, *Etika Nikomachova* III, 3 a 5, *Eudémova etika* II, 6 a 10.

⁷⁸ Je však zřejmé, že Chrýsippos užíval výrazy podobné, máme dochována použití výrazů „παρ' ἡμᾶς“ a „ἐξ ἡμῶν“. V Cicerově textu mu odpovídají fráze „in nostra potestate“ a „sita in nobis“, které sice nemají analogy v referátu Aula Gellia, tam však můžeme najít vazbu „esse ... in nobis“. Více in Bobzienová, 2001, s. 279-283.

Mezi sebou si tedy protiřečí, že „Fabius je narozen při východu Siria“ a „Fabius zemře na moři“; a protože je o Fabiovi stanoveno jako jisté, že „je narozen při východu Siria“, protiřečí si také následující výroky: že „je Fabius“ a že „zemře na moři.“

Sporná je tedy i následující podmínka:

„je Fabius a zemře na moři“,

což se, jak bylo řečeno, nemůže stát. Tedy i

„Fabius zemře na moři“

je z těch věcí, které nemohou nastat. Tedy všechno, co je nepravdivě řečeno o budoucnosti, nemůže nastat.⁷⁹

Jakkoli je přesná stavba argumentu nejasná,⁸⁰ jeho základní idea je snad zřejmá. Chrysippos i jeho protivník se shodnou na tom, že existují pravdivé výroky o budoucnosti. To není triviální. Stoici mají za to, že výpovědi v přítomném čase svou pravdivost mohou získat i ztratit: výrok „Karneadés schází k Akademii“ je pravdivý pouze po dobu Karneadovy cesty k Akademii, výpověď v budoucím čase je tedy pravdivá jen do té doby než se stane to, o čem vypovídá. Pokud bychom potom měli za to, že takovou výpověď není možné verifikovat před tím, než se odehraje děj, o kterém vypovídá, nebyly by takové výroky pravdivé nikdy. Proto je třeba Chrysippova uznání věštectví jako vědy. Existují-li pak pravdivé výroky o budoucnosti, existují i výroky nepravdivé. Z toho se vyvozuje, že takové nepravdivé výpovědi jsou zároveň nemožné. Tento krok bez dalšího rozhodně není nutný – jeho odůvodnění však nenalzáme. Jistou představu o něm si snad můžeme udělat z velice podobného argumentu, který v Cicerově textu nalzáme jen o něco níže.

Neboť pokud je správná podmínka:

„Pokud jsi narozen při východu Siria, nezemřeš na moři“,

a její antecedent

„Jsi narozen při východu Siria“,

⁷⁹ „*Si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur*“, *illud quoque verum est: „Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur“*. *Pugnant igitur haec inter se „Fabium oriente Canicula natum esse“ et „Fabium in mari moriturum“; et quoniam certum in Fabio ponitur „natum esse eum Canicula oriente“, haec quoque pugnant: et „esse Fabium“ et „in mari esse moriturum.“ Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: „Et est Fabius et in mari Fabius morietur“, quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: „Morietur in mari Fabius“ ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest.*“ Cicero, *De fato*, 12.

⁸⁰Nemůžeme se zde zabývat Chrysippovou modální logikou ani detailní analýzou argumentu, ani otázkou zda s druhou citací tvoří jeden, nebo dva argumenty. Podrobné rozebrání všech těchto otázek in Bobzienová, 2001, s. 97-179.

je nutný – všechny pravdivé výpovědi o minulosti jsou totiž nutné, jak Chrýsippos připouští, a liší se tak od svého učitele Kleantha, protože jsou nezměnitelné a minulé věci se nemohou stát z pravdivých nepravdivými –, pokud je tedy to, co je v podmínce první, nutné, bude nutným i to, co následuje.⁸¹

Oproti předcházející pasáži se tedy nedokazuje, že nepravdivé výroky o budoucnosti jsou nemožné, nýbrž že takové výroky, které jsou pravdivé, jsou zároveň nutné. Tentokrát se však dozvídáme, proč by tomu tak mělo být: věty věšectví jakožto vědy jsou věty podmínkové. Je-li pak nutný pravdivý antecedent takové věty, je nutný i její pravdivý konsekvent. Pravdivé věty o minulosti jsou nutné – jejich pravdivostní hodnota se nemůže měnit („Karneadés sešel k Akademii“ je pravda vždy od okamžiku, kdy se tak stalo; tomu je tak pochopitelně pouze v případě výroků, které neobsahují časové určení – pozoruhodné je, že žádné takové použití v této souvislosti nemáme v raném helénismu zdokumentováno⁸²), pokud je pak pravdivý i konsekvent, je nutný i on. Platnost tohoto kroku pochopitelně závisí na Chrýsippově modální logice, odůvodnění nutnosti pravdivých výpovědí o minulosti totiž v případě výroků o budoucnosti neplatí: ty jsou, jak už jsme řekli, pravdivé jen do té doby, než nastane děj, který vypovídají.

Zde Chrýsippos začíná být neklidný a doufá, že se Chaldejští a ostatní věštcí nechají ošálit a že nebudou užívat podmínek, když vyjadřují své vědění, tedy takto:

„Pokud je někdo narozen ve znamení Siria, nezemře na moři“,

ale raději budou mluvit takto:

„Není pravda, že je někdo narozen ve znamení Siria a zemře na moři“.⁸³

Chrýsippos tedy nenapadá přenos modality: argument tak zřejmě využívá jak jeho uznání věšectví jako vědy, tak jeho modální logiky. Chrýsippova odpověď je jiná: výroky věšectví jako vědy nemohou být ve formě podmínkových vět, nýbrž ve formě negace konjunkce. V takovém případě zřejmě nedochází k přenesení modality z jedné části výroku na druhý při zachování podmínek pravdivostní hodnoty vět podmínkových. To Chrýsippovi umožňuje

⁸¹ „Etenim si illud vere conectitur: „Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere“, primumque quod est in conexo: „Natus es oriente Canicula“, necessarium est – omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere –, si igitur, quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam, quod consequitur, necessarium.“ Cicero, *De fato*, 14.

⁸² Viz Bobzienová, 2001, s. 100.

⁸³ „Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos neque eos usuros esse coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntiant: „Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur“, sed potius ita dicant: „Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur“.“ Cicero, *De fato*, 15.

nevzdat se ani přesvědčení o věštech, ani o tom, co je na nás: mohou existovat pravdivé výroky o budoucnosti bez toho, aby byly nutné, a tedy i nepravdivé výroky o ní, které jsou možné. To v důsledku znamená, že možnost udělit přitakání není možností pouze v tom smyslu, že je jediná disponován mohutností někdy jej udělit a někdy ne, tedy, že jej někdy uděluje a někdy ne, nýbrž i v tom smyslu, že tato možnost je principiálně přítomna v každém okamžiku jeho udělení/neudělení (i když o tom je vždy už rozhodnuto).

Druhou námitkou v pořadí Cicerova výkladu je takzvaný „líný argument“ (*ἀργὸς λόγος*), který se snaží dovést zastávce nauky o osudu k nepřijatelným závěrům spíše praktického charakteru. Jeho základní ideu můžeme nalézt už v Aristotelově spise *O vyjadřování*, Chrysippus je ovšem prvním filosofem, jehož jméno máme s argumentem explicitně spojeno.⁸⁴ Cicero píše:

„Pokud je ti souzeno vyléčit se z této nemoci, uzdravíš se, když přivoláš lékaře, i když jej nepřivoláš; stejně tak, pokud je ti souzeno nevyлéčit se z této nemoci, neuzdravíš se, i když přivoláš lékaře, i když jej nepřivoláš;

souzeno je jedno, nebo druhé: zavolat lékaře tedy nic nepřinese“.

Tento druh usuzování je správně pojmenován jako „líný“ a „nečinný“, protože tímto způsobem zmizí ze života všechno jednání.⁸⁵

Základní myšlenka je jasná: je-li nějaká událost určena osudem, nastane nezávisle na našem konání, je tedy zbytečné vyvíjet jakoukoli aktivitu k tomu, aby tato událost nastala, nebo k tomu, abychom jí naopak zabránili. Není přitom příliš jasné, jakým způsobem a zda vůbec má tento argument ohrozit sféru toho, co je na nás. Náповědou by mohl být Cicerův komentář: připuštěno všeobecně, zmizí ze světa jakákoli lidská aktivita (přesněji: ne jakákoli aktivita, ale veškerá aktivita, jejíž motivací není ona sama). Pokud toto vyvození připustíme, pak lze pochybovat o smyslu sféry autonomie lidského jednání, protože rušíme lidské jednání vůbec.⁸⁶

⁸⁴ Viz Bobzienová, 2001, s.182; detailní analýza argumentu spolu s diskuzí jeho verzí u Órigena a Senecy tamt., s. 182-226.

⁸⁵ „*Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet.*“ Cicero, *De fato*, 28-29.

⁸⁶ Tato úvaha se pochopitelně opírá pouze o Cicerův komentář a nezabývá se jeho platností, jež je (jak je vidno třeba už z poznámky v předcházející větě) pochybná. Je však možné, že Cicero toto vyvození nepochybně uvádí proto, že Chrysippovi protivníci je předkládali s tím, že jde o důsledek připuštění našeho argumentu.

Tento argument Chrysippos odvrací: „některé z věcí jsou totiž,“ říká, „jednoduché a některé spojené (*copulata*)“. Jednoduchá je:

„Sókratés zemře onoho dne“;

Den jeho smrti je pro něj vymezen, ať už něco dělá, nebo ne. Ale když je osudem určeno takto:

„Oidipús se narodí Láiovi“,

nelze říci:

„ať už byl Láios se ženou, nebo nebyl“;

věc je totiž spojená a „přisouzená“ (*confatalis*); nazývá ji tak, protože je osudem stejně určen Láioův styk s manželkou i její početí Oidipa. /.../ Všechna sofismata (*captiones*) tohoto druhu se tak odstraní tímto způsobem.

„Uzdravíš se, když přivoláš lékaře, i když jej nepřivoláš“

je sofisma; je totiž stejně tak osudem určeno, že jej přivoláš, jako, že se uzdravíš. Tyto věci, jak jsem řekl, nazývá Chrysippos věcmi „přisouzenými“.⁸⁷

Chrysippos svým rozdělením správně odmítá všeobecnost premisy: neplatí, že by byly všechny události nezávislé na našem jednání. Toto jednání je totiž častokrát nutnou podmínkou toho, aby událost nastala, a je-li pak osudem určena ta, je jím určena i naše aktivita. Cicerem zmiňovaný důsledek připuštění argumentu tedy neplatí: i když je každá událost určena osudem, osudem je určena i lidská aktivita, bez níž by daná událost nemohla nastat – líný argument tak svět lidského konání nezabavuje. Chrysippos ve své odpovědi klade důraz na to, že naše jednání není z osudu vyňato, nýbrž že tvoří jeho součást – na jednu stranu determinuje naše jednání stejně jako všechno ostatní, na stranu druhou se jeho plán odvíjí v souladu s naší aktivní spoluprací. Osud není nám zcela vnější entitou a my vzhledem k němu nejsme zcela pasivními činiteli.

Chrysippovy odpovědi nám dosud poskytly jisté stopy, odkryly důležité rysy jeho pojetí toho, co je na nás, samotné řešení problému jeho kompatibility s naukou o osudu však

⁸⁷ „Haec ratio a Chrysippo reprehenditur: „Quaedam enim sunt,“ inquit, „in rebus simplicia quaedam copulata“. Simplex est: „Moriatur illo die Socrates“; huic sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum est: „Nascetur Oedipus Laio“, non poterit dici: „sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit“; copulata enim res est et „confatalis“; sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubitorium cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum /.../ Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. „Sive tu adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces“ captiosum; tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere. Haec, ut dixi, „confatalia“ ille appellat.“ Cicero, *De fato*, 30.

ještě nejsme s to zrekonstruovat – v našich textech se nakonec pojem „toho, co je na nás,“ (nebo jeho analogy) ještě ani jednou nevyskytl. Jako klíčová se ukazuje až další námitka, kterou jsme výše nazvali „fyzikální podobou“ argumentu dokazujícího, že osud činí naše jednání nutným. Cicero ji referuje následovně:

Pokud se vše děje prostřednictvím osudu, děje se všechno prostřednictvím antecedentní příčiny; a, pokud tak nastává i impuls (*adpetitus*), pak i ty věci, které po něm následují, tedy i přitakání (*adsensiones*); a, pokud v nás (*sita in nobis*) není příčina impulsu, pak v naší moci (*in nostra potestate*) není ani samotný impuls; pokud je tomu tak, nejsou v nás ani ty věci, které impuls způsobuje; v naší moci tedy nejsou ani přitakání ani naše činy. Z toho plyne, že ani pochvaly ani odsudky, ani pocty ani tresty, nejsou spravedlivé.⁸⁸

Připomeňme si, že, jak jsme uvedli výše (viz pozn. 78), výrazy „být v nás“ a „být v naší moci“ chápeme synonymně s výrazem „být na nás“. Vzhledem k našemu představení stoické teorie jednání, je poněkud matoucí sekvence jednotlivých duševních aktů vedoucích k jednání, ve které přitakání následuje až po impulsu – to je třeba vysvětlit. Tato následnost bez dalšího nedává dobrý smysl: stvrzuje-li přitakání impuls až zpětně, lze jen těžko vysvětlit případy, kdy přitakáno není. Faktem však je, že v otázce pořadí jednotlivých aktů naše zdroje nejsou zcela jednotné: Stobaios impuls a přitakání ztotožňuje, což naznačuje jejich současnost,⁸⁹ Seneca potvrzuje pořadí Cicerovo.⁹⁰ Ostatní dochovaná svědectví ale zachovávají pořadí, které jsme představili. Tento problém může značit jistou nejednotnost v terminologii, již lze vysvětlit existencí jemnějšího rozlišení, které rozeznává impuls před přitakáním, jenž není postačující podmínkou jednání, a impuls po přitakání, který takovou podmínkou je.⁹¹ Dále mu však nebudeme věnovat pozornost, ostatně Cicero referuje argument protivníků stoicismu a ne přímo jejich pozici a Seneca je mnohem pozdějším zdrojem. Možné a elegantní řešení tohoto problému v našem textu navrhuje Susanne Bobzienová: v představené sekvenci není zmínka o vjemu, výraz „*adpetitus*“ by tak mohl namísto k impulsu odkazovat k *fantasii hormetiké*.⁹² Problém za daného stavu zdrojů nelze

⁸⁸ „*Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum secuntur, ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis; non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur, ut nec laudationes iustae sint nec vituperationes, nec honores nec supplicia.*“ Tamt., 40.

⁸⁹ SVF III, 171.

⁹⁰ SVF III, 169.

⁹¹ Viz Mikeš, 2013, s. 75-76, Bobzienová, 2001, s. 247.

⁹² Viz Bobzienová, 2001, s. 247.

vyřešit s konečnou platností, my se však přidržíme čtení Susanne Bobzienové, a to právě kvůli tomu, že používá pořadí jednotlivých aktů, se kterým pracujeme i ve zbytku práce.

Základní idea argumentu spočívá na předpokladu, že cokoli je způsobeno antecedentní příčinou, která není na nás, samo není na nás. Vlastní argument pak postupuje následovně: všechno se děje prostřednictvím osudu, osud působí prostřednictvím antecedentních příčin, tedy i vjem je způsoben antecedentní příčinou (vnějším objektem), která není na nás, a ani vjem tím pádem není na nás, vjem je pak antecedentní příčinou přitakání, ani to tedy není na nás, přitakání je takovou příčinou impulsu a ten zase činu, tedy ani impuls ani čin nejsou na nás.

Chrýsippos však, protože odmítá nutnost a nechce, aby se něco stalo bez antecedentních příčin, rozlišuje druhy příčin, aby unikl nutnosti a zachoval osud.

„Příčiny se totiž dělí,“ říká, „na dokonalé (*perfectae*) a hlavní (*principales*) a na pomocné (*adiuvantes*) a vedlejší (*proximae*). Proto když říkáme, že se všechno děje prostřednictvím osudu, a to antecedentními příčinami, nechceme tím rozumět: příčinami dokonalými a hlavními, nýbrž: pomocnými a vedlejšími“.

Tímto způsobem se tak střetává s argumentem, který jsem (*scil.* Cicero) o něco výše představil:

Když se všechno děje prostřednictvím osudu, plyne, že všechno se děje prostřednictvím antecedentních příčin, vskutku však ne prostřednictvím příčin hlavních a dokonalých, nýbrž prostřednictvím pomocných a vedlejších. Z toho, že tyto nejsou v naší moci, nevyplývá, že ani přitakání není v naší moci. To by však vyplývalo, kdybychom řekli, že se všechno děje prostřednictvím hlavních a dokonalých příčin – protože by příčiny samy nebyly v naší moci, ani přitakání by nebylo v naší moci.⁹³

Chrýsippos tedy připouští, že všechno, co se děje, musí mít svou antecedentní příčinu (nedozvídáme se však, že by je ztotožňoval s působením osudu), zároveň však tvrdí, že ta

⁹³ „*Chrysippus autem, cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. „Causarum enim“, inquit, „aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantibus et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuvantibus et proximis“. Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate.“ Cicero, *De fato*, 41.*

nečiní svůj účinek nutným, což je zřejmě podmínkou toho, aby bylo zachováno něco, co je na nás. Užívá přitom výše nastíněné stoické teorie příčinnosti, dle které každý kauzální akt obsahuje přinejmenším dva kauzální faktory. Nyní se navíc dozvídáme, že jeden z nich je hlavní příčinou účinku a druhý příčinou pomocnou, přičemž antecedentní příčina je vždy příčinou druhého typu. Pomocné příčiny svůj účinek nevynucují, hlavní však ano. Chrýsippos tak může odmítnout předpoklad argumentu svých protivníků: z toho, že antecedentní příčina není na nás, ještě neplyne, že na nás není ani to, co zapřičiňuje, protože taková příčina svůj účinek nikdy nevynucuje.⁹⁴

Tím jsme však zatím ukázali toliko to, že univerzální antecedentní příčinnost nevyklučuje existenci toho, co je na nás, nikoli to, že něco takového existuje.

Protože říkají, že přitakání nastávají prostřednictvím antecedentních příčin, domnívá se, že snadno dokáže, jak se to děje. Ačkoli se totiž přitakání nemůže přihodit bez toho, aby jej uvedl v pohyb vjem (*visum*), přesto má tento vjem jako vedlejší příčinu a nikoli jako hlavní, a to z důvodu, jak tvrdí Chrýsippos, který jsme uvedli o něco výše; přitakání nemůže nastat bez působení nějaké vnější síly – je totiž nutné, aby bylo vjemem uvedeno v pohyb –, ale [aby věc vysvětlil] obrací se ke svému válci a káče, jež se nemohou začít pohybovat bez doteku.⁹⁵

Chrýsippos se tedy snaží ukázat, že do sféry toho, co je na nás, patří přitakání – a bude-li na nás přitakání, pak na nás budou i „ty věci, které jej následují“, tedy impuls a naše činy. Přitakání nemůže nastat bez nějaké antecedentní příčiny – vjemu, ten je však pouze příčinou vedlejší (z čehož je zřejmé, že vedlejší příčina je nutnou podmínkou toho, co zapřičiňuje).

„Tedy jako ten,“ říká, „kdo strčil do válce, mu udělil počátek pohybu, ne však schopnost otáčet se, tak se vnímaný vjem/předmět (*visum obiectum*) otiskne a jakoby v mysli (*animus*) označí svou podobu, ale přitakání bude v naší moci, a sice je, stejně

⁹⁴ V delší práci by bylo možné rozšířit naši expozici příčinnosti o stoickou klasifikaci příčin, jakákoli práce v tomto směru je však více či méně sofistickým a více či méně pravděpodobným dohadem – pravděpodobně máme dochovaná rozdělení různých druhů příčin, která jsou stoického původu, nikoli však jejich definice a při jejich rekonstrukci je nutné vycházet především z pasáží, které právě rozebíráme. Přes to přese všechno nabízí výbornou rekonstrukci M. Frede *in* Frede, 1980, s. 234-249.

⁹⁵ „*Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus; non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata – necesse est enim adsensionem viso commoveri –, sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa possunt.*“ Cicero, *De fato*, 42.

jako v případě válce, pohnuto zvenčí, ale co se týče zbytku, bude se pohybovat vlastní silou a přirozeností (*suapte vi et natura*).⁹⁶

Otázkou je, jak rozumět spojení „*visum obiectum inprimet illud*“, „*obiectum*“ může odkazovat buď přímo k předmětu, který je vnímán a otiskuje se v mysli, nebo může jít o participium, ve významu doslovnějším než naznačuje překlad tedy o „vjem, se kterým se setkáváme, se otiskuje v mysli.“ Tento rozdíl není zcela zanedbatelný, vjem už totiž je, jak jsme řekli výše, rozumem interpretován. Je však zřejmé, že má jít o pomocnou příčinu přitakání a má se tak zároveň jednat o příčinu, která je „*proxima*“, což překládáme jako „vedlejší“ v opozici k příčině „hlavní“, „vedlejší“ by však zároveň mělo vyjadřovat blízkost ve významu „nejbližší“. Z toho důvodu se rozhodujeme pro variantu participia, tedy pro to, že latinské „*visum*“ odkazuje k vjemu.⁹⁷

Jakým způsobem je přitakání na nás máme pochopit z analogie s válcem, tedy obdobně jako v případě kostky a vah v první kapitole z příkladu na úrovni běžné zkušenosti. Pokud na příklad s válcem aplikujeme stoické kauzální schéma, získáme zhruba následující obraz: víme, že v každém příčinném aktu se na jednom netělesném účinku podílí dvě tělesa jako jeho příčiny – účinkem tedy bude pohyb válce, který se otáčí, jeho příčinami pak osoba, která do něj strčila, a jeho přirozenost. Pomocnou příčinou je potom osoba, což je ještě posíleno tím, že nemusí být aktivní příčinou po celou dobu trvání účinku, v našem příkladu tomu tak dokonce téměř jistě není: osoba válci pouze udělí „počátek jeho pohybu“ – nepůsobí tak na něj po dobu celého jeho trvání. Druhou příčinou (Cicerův text naznačuje, že jde o příčinu hlavní, Susanne Bobzienová však tvrdí, že k této identifikaci není důvod,⁹⁸ tuto otázku však odsouváme stranou, protože pro naše zkoumání není příliš relevantní) je pak přirozenost válce, tedy konkrétní stav napětí jeho pneumaty, který určuje jeho aktuální vlastnosti. To jest jeho tvar, materiál a podobně, které zodpovídají nejen za to, že se vůbec otáčí (jako všechny válce – předměty stejného druhu), ale i za to, že se otáčí přesně tímto způsobem (jeho podstava má jistý poloměr atd.). Tato příčina musí působit po celou dobu jeho pohybu – stoici nepracují s ničím, co by se podobalo naší setrvačnosti, válec v jeho pohybu tedy něco udržovat musí a tím je právě jeho vlastní přirozenost.⁹⁹ Netělesným

⁹⁶ „*Ut igitur*“, inquit, „*qui protrusit cylindrum, dedit ei principum motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur.*“ Tamt., 42-43.

⁹⁷ Alternativní diskuze in Bobzienová, 2001, s. 263.

⁹⁸ Viz tamt., s. 261.

⁹⁹ M. Frede ve své rekonstrukci přichází s dvěma paralelními rozděleními příčin, přičemž jedno z nich je rozděluje podle toho, zda jsou účinku předchůdné, nebo zda jsou s ním současné – ty se nazývají „*aitiai*“

účinkem je jeho pohyb. Přeneseme-li analogii na jednotlivé duševní entity, pomocnou příčinou bude vjem, pohybu válce potom bude odpovídat akt přitakání a druhou příčinou by měla být „jeho vlastní síla a přirozenost.“ To je však matoucí: zdá se, že přitakání by bylo příčinou sebe sama, což ve stoickém pojetí příčinnosti není možné (konečně v již zmiňované pasáži s kostkou a vahami takovou možnost Chrysippos explicitně odmítá). Problém je ještě zdůrazněn rozdílností paralelního výkladu v *Noctes Atticae* Aula Gellia. Na něj se nyní v krátkosti podíváme.

Aulova expozice celkově není tak sofistickovaná jako Cicerova, zároveň je mnohem obecnější. Nebudeme se zabývat námitkou Chrysippových protivníků – podobá se paralelnímu argumentu v Cicerovi. Ve zkratce jde o to, že je-li všechno nezměnitelně determinováno osudem, nejsou na nás naše impulsy (důraz na impuls v našich zdrojích je snadno pochopitelný: jednak zapřičiňuje jednání, jednak jeho výkonu, na rozdíl od našich činů, nikterak nebrání žádné vnější okolnosti, měl by tak být zcela v naší moci – můžeme pozorovat jistou paralelu s pojetími, dle kterých jsme zodpovědní pouze za své úmysly), a tím pádem ani zločiny, kterých se dopouštíme.¹⁰⁰ Chrysippova odpověď zní:

Ačkoli /.../ jsou všechny věci spojeny osudem a od počátku určeny (*coacta*) nutným způsobem (*ratio*), samotné dispozice (*ingenia*) našich myslí jsou osudu podřízeny natolik, aby byly sebou samými co do svých vlastností a kvalit. Pokud jsou totiž prostřednictvím přirozenosti zprvu utvořeny zdravě a užitečně, všechnu sílu, kterou osud zvnějšku působí, přenáší snadno a bez odporu. Jsou-li však kruté, nevědomé, drsné a bez podpory dobrých schopností, pak i když jsou vystaveny žádnému nebo jen malému sporu s nepřízní osudu, řítí se svou vlastní zvráceností a dobrovolným impulsem v neustálé hříchy a chyby.

Osud z nás tedy nijak neodnímá zodpovědnost za naše jednání – to je jednak způsobeno tím, jací jsme, jednak tím, že náš impuls je „dobrovolný“ (*voluntarius*), to je přitom, stejně jako v Cicerově textu, vysvětleno prostřednictvím analogie, tentokrát se však namísto válce mluví o kuželu.

συνεκτικαί“, přívlastek však primárně neodkazuje k jejich současnosti, nýbrž k tomu, že drží předmět pohromadě (*σύνεχειν*), z čehož je odvozena i nám dobře známá „εἴς““. Viz Frede, 1980, s. 243.

¹⁰⁰ „*Quamquam ita sit /.../ ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque conexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietates eorum est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim, quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sunt aspera et inscita et rudia nullisque artium bonarum adminiculis fulsa, etiamsi parvo sine nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.*“ Aulus Gellius, *NA*, 7.2.

Tak jako /.../ když vrhneš kamenný kužel z prudce se svažující plochy, staneš se příčinou počátku jeho prudkého pohybu dolů, brzy se ale točí, ne proto, že bys to dál působil ty, ale protože má svůj tvar (*modus*) a schopnost otáčet se; stejně tak řád, rozum a nutnost osudu pohybuje všemi druhy a počátky příčin, ale impulsy (*impetus*) rozhodnutí (*consiliorum*) a našich myslí (*mens*) a činy jsou řízeny individuální vůlí a dispozicemi mysli (*animus*).¹⁰¹

Gelliův referát není tak konkrétní jako Cicerův, je však zřejmé, že neklade důraz na „sílu a přirozenost“ přitakání, nýbrž na dispozice a stav mysli jednajícího. V případě určení kauzálního schématu přitakání přitom nejde jen o určení příčin, ale i o to, na jakém tělese účinek nastává. Je absurdní, aby přitakání nastávalo na tělese, jenž je jeho „silou a přirozeností“, stejně jako aby zapřičiňovalo samo sebe. Obě tyto úlohy by však mohla hrát mysl. Susanne Bobzienová proto navrhuje emendaci Cicerova textu:¹⁰² v latině může ukazovací zájmeno „*ea*“ odkazovat pouze k přitakání – „*adsensio*“ je femininum, zatímco mysl, „*animus*“, maskulinum. Kdyby však Cicero toto zájmeno přeložil mechanicky, pak by ukazovací zájmeno ženského rodu v řečtině mohlo odkazovat jak k přitakání, tak k myslí: „*συνκατάθεσις*“ i „*διάνοια*“ jsou feminina. Příslušná pasáž by tak zněla: „přitakání bude v naší moci, *mysl* je sice, stejně jako v případě válce, pohnuta zvenčí, ale co se týče zbytku, bude se pohybovat vlastní silou a přirozeností.“

Analogie s válcem, případně s kuzelem, má tedy ukázat jednak, že vjem nevynucuje přitakání, i když je jeho příčinou, dále že přitakání je na nás, respektive na jednajícím, neboť jeho mysl (jak už však bylo řečeno výše – to ve stoicismu znamená *on sám*) je rozhodujícím kauzálním faktorem. Susanne Bobzienová upozorňuje na význam toho, že Cicero v analogii zmiňuje dva možné předměty: Chrysippova obhajoba oprávněnosti morálního hodnocení jednání totiž nestojí na tom, že by daná osoba v dané situaci mohla jednat jinak, nýbrž na tom, že by ve stejné (nebo velice podobné) situaci jinak jednal někdo jiný. Jak můžeme pozorovat ve výše uvedené citaci z Aula Gellia, nejde totiž pouze o to, že by daná osoba byla hlavním kauzálním faktorem přitakání – při jeho udělení/neudělení se zároveň ukazuje, o jakou osobu se jedná. Fyzikálně to znamená: v aktu přitakání/nepřitakání se ukazuje, jaké je napětí jejího *pneumatu*, což se projevuje v tom, jakým vjemům přitakání uděluje a jakým ne. V ideálním

¹⁰¹ „*Sicut /.../ lapidem cyllindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causam quidem ei et initium praecipitantiae feceris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id etiam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet; sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur.*“ Tamt., 7.2.

¹⁰² Viz Bobzienová, 2001, s. 263-264.

případě, tedy v případě mudrcově, bude přitakáno pouze pravdivým vjemům a pouze takovým *fantasisai hormetikai*, které odpovídají jednání v souladu s všeobecnou přirozeností.¹⁰³ To, jakým *fantasisai hormetikai* osoba přitakává, přitom záleží na tom, jaká přesvědčení zastává. Na konci druhé kapitoly jsme ale viděli, že i to je výsledkem přitakání udělovaného příslušným „teoretickým“ vjemům. Každý z nás tak má ve své moci i to, jakou je osobou.

Jaký smysl ale má to, že jsme schopni přitakání vjemu udělit, nebo neudělit? Jsme zodpovědní za své jednání, je na nás, protože jsme jeho hlavním kauzálním faktorem – někdo jiný by ve stejné situaci jednal jinak. To se však vztahuje i na všechna ostatní tělesa v univerzu – proč tedy morálně nehodnotíme ku příkladu i projevy zvířat? I ta přece, stejně jako všechno ostatní, ve svém projevování manifestují jakost svého *pneumatu*. Na rozdíl od nás jakožto rozumových bytostí, však všechna bez výjimky reagují dle svých momentálních podnětů – každý vjem pudící je k činu v jejich případě automaticky následuje impuls k tomuto činu. V našem případě je celá sekvence přerušena aktem přitakání: i obecná možnost nepřitakat umožňuje se k vjemům kriticky stavět – posuzovat je jako nepravdivé, nebo jako nežádoucí. Normativní hodnocení jednání je možné, až tehdy, existuje-li alespoň principiální možnost čin vykonat, nebo nevykonat.

Chrýsippovo řešení tedy můžeme shrnout následovně: nutnou podmínkou možnosti morálního hodnocení je existence „toho, co je nás“, respektive toho, aby na nás bylo naše jednání. To je zajištěno tím, že je na nás, zda přitakáme danému vjemu, což následně, v závislosti na vjemu, vede buď k přijetí nějakého názoru, přesvědčení, nebo k vyslání impulsu k činu. Udělení přitakání přitom závisí na stavu naší mysli (ale stále je třeba mít na paměti, že pro stoiky *jsme* mysl), což fyzikálně znamená: na stavu napětí našeho individuálního *pneumatu*, morálně potom: na tom, jakým jsme člověkem. Přitakání je přitom v naší moci proto, že v jeho udělení nejsme cele determinováni vnější příčinou, nýbrž že hlavním kauzálním faktorem není nic jiného než my sami. To však neznamená, že ve dvou stejných situacích jsme s to jej jednou udělit a jednou neudělit. Proti této možnosti hovoří: 1) nauka o osudu, jak jsme ukázali v první kapitole; 2) absence jakékoli přímé evidence v její prospěch;¹⁰⁴ 3) jak upozorňuje Susanne Bobzienová, monistické pojetí duše v raném stoicismu: diskutovaná možnost předpokládá, že jsme schopni se v okamžiku přitakání rozhodnout nezávisle na tom, jací jsme – nezávisle na našich dispozicích a přesvědčeních. Nic takového ale nedává žádný smysl v případě, že duše je skutečně jedna a tyto dispozice,

¹⁰³ Viz tamt., s. 269-271.

¹⁰⁴ Viz tamt., s. 283.

přesvědčení a všechny její stavy nejsou ničím jiným než manifestacemi napětí jejího individuálního *pneumatu*. Nedává pak smysl myslet si, že bychom mohli zaujmout pozici, která by vždy už nebyla celkem toho, co jsme.¹⁰⁵ Každý akt přitakání je tedy vždy už zcela predeterminován.

¹⁰⁵ Viz tamt., s. 286-287.

4. Závěr

Zkoumali jsme, jak je v raném stoicismu, to jest v systému pracujícím s univerzálně predeterminovaným světem, možná etika. V první kapitole jsme představili stoický *kosmos* jako osud, tedy právě s ohledem na jeho všeobecný determinismus. Během toho jsme ukázali, že stoické učení o osudu, které je důsledkem základních principů jejich fyziky, je v rozporu se „svobodnou vůlí“, to jest schopností jedince jednat ve dvou totožných situacích dvěma různými způsoby. Druhá kapitola se věnovala stoické teorii jednání v její šíři: sledovali jsme, jakou roli hraje v psychologii rané stoy pojem klíčový pro lidské jednání – „přítakání“. Ukázalo se, že být člověkem pro stoiky znamená být rozumem, který však v jejich učení vystupuje v různých rolích: jako soubor pojmů, jejichž prostřednictvím uchopujeme a třídíme své vjemy, jako řeč, jejímž prostřednictvím tento proces jednak probíhá a jednak je jí vyjadřován, a jako přítakání, jehož význam přesahuje význam prvku v sekvenci duševních aktů vedoucích k činu – jeho prostřednictvím totiž rozum nestvrzuje/neodmítá výhradně podněty k jednání, ale i každý svůj teoretický akt podřazení vjemu pod příslušný pojem. Ve třetí kapitole jsme se zabývali samotným řešením problému, jež je třeba rekonstruovat z Chrýsippových reakcí na námitky jeho protivníků, kteří se snaží dokázat, že sledovaný problém v jeho filosofii řešení nemá. V jeho odmítnutí prvních dvou argumentů jsme viděli, že Chrýsippos jednak zdůrazňuje, že v každém okamžiku udělení, nebo neudělení přítakání jsou principiálně možné obě varianty (což vůbec umožňuje hodnotit tento akt bivalentně, tedy morálně jako dobrý, nebo špatný, teoreticky jako pravdivý, nebo nepravdivý), jednak, že samotná naše aktivita je zároveň aktivitou rozumu celého světa a naopak – v první kapitole se ukázalo, že na svět se dá pohlížet buď z perspektivy jeho celku, nebo z perspektivy částí, které jsou sice svébytnými jednotlivinami, na druhou stranu však také nejsou ničím jiným, než různými manifestacemi jednoho aktivního principu, který působí jakoukoli změnu a setrvávání jakéhokoli stavu ve světě. Následně jsme pozorovali samotné řešení, které využívá stoické teorie kauzality (jež stanovuje, že každý účinek zapříčiňují přinejmenším dva kauzální faktory) a zakládá autonomii jednajícího na tom, že jednou z příčin jeho konání je on sám (s tím, že ostatní příčiny jej nedeterminují zcela), tedy fyzikálně na stavu napětí jeho individuálního *pneumatu*, jeho rozumu, morálně na tom, jakým je člověkem. Vzhledem k tomu, že přítakání je tímto způsobem autonomní ve všech případech jeho udělení/neudělení a že přítakání je udělováno i teoretickým procesům rozumu, je jednající stejným způsobem autonomní i v utváření sebe sama. Taková autonomie je přitom vlastní pouze lidským bytostem proto, že pouze ony jsou schopny přítakat/nepřítakat, kterážto možnost, jak se ukázalo v odpovědi na první argument Chrýsippových protivníků, teprve umožňuje mluvit

jednak o normativní dimenzi tohoto aktu, jednak umožňuje člověku jako jedinému kriticky se stavět k vnějším podnětům a nereagovat na ně – utvářet se a projevovat se i jim navzdory. To člověka odlišuje od zbytku univerza nejen rozdílem míry (mechanika duševních procesů vedoucích k činu je komplikovanější), nýbrž rozdílem druhu. Jak jsme pak ukázali v závěru třetí kapitoly, toto řešení nijak nepracuje ani nepotřebuje nic jako svobodnou vůli a není tak v rozporu se stoickou naukou o osudu. Můžeme tedy uzavřít, že raná stoa vynalezla pojetí smysluplného pole etiky, které nikterak nepracuje s možností jednajícího vykonat ve dvou totožných situacích dva různé akty, a které je dle našeho názoru zcela konzistentní. Nemusí nám připadat plauzibilní – to už ale závisí na našich morálních intuicích a pocitech (které by mohly stejně dobře vyloučit pojetí zakládající etiku na svobodné vůli).

Seznam použité literatury

1. Prameny

Aristotelés,. 1996. *Etika Nikomachova*. 2. rozš. vyd. Praha: P. Rezek.

Aristotelés,. c1935. *The Athenian constitution: The Eudemian ethics ; On virtues and vices*. Repr., rev. Cambridge: Harvard University Press.

Arnim, H.F.A. von. 1964. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesselschaft.

Arnim, H.F.A. von. 1964. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesselschaft.

Arnim, H.F.A. von. 1964. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. III. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesselschaft.

Gellius, A. 1927. *Attic nights*. Repr. (1998). Cambridge: Harvard University Press.

Cicero, M. & Bayer, K. 1980. *M. Tulli Ciceronis De fato*. 3. Aufl. München: Heimeran.

Laertios,, D. & Machovec, D. 1995. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Vyd. 2. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov.

Long, A. & Sedley, D. 1995. *The Hellenistic philosophers*. Repr. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón, & Havlíček, A. 2003. *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón ; Faidón ; Kratylos ; Theaitétos ; Sofisté ; Politikos*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.

Plútarchos,. 1976. *Moralia*. Repr. (1993). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Empiricus, S. 1935. *Against the logicians*. Repr. (1983). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Empiricus, S. 1936. *Against the physicists: Against the ethicists*. Repr. (1987). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

2. Sekundární literatura

Bobzien, S. 2001. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. 1st publ. in pbk. Oxford: Clarendon Press.

- Bobzien, S. 2005. Early Stoic Determinism. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 48, issue 4, pp. 489-516.
- Bréhier, É. 1910. *Chrysippe*. Paris: Alcan.
- Bréhier, É. 1997. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*. 9ième éd. Paris: Vrin.
- Frede, M. & Long, A. c2011. *A free will: origins of the notion in ancient thought*. Berkeley: University of California Press.
- Frede, M. 1980. The original notion of cause. IN: *Doubt and dogmatism: studies in Hellenistic epistemology*. New York: Oxford University Press, pp. 217-250.
- Frede, M. 1994. The Stoic Conception of Reason. IN: *Hellenistic Philosophy: Volume II*. Athens, pp. 50-63.
- Gould, J. 1974. The Stoic Conception of Fate. *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, issue 1, pp. 17-32.
- Inwood, B. 1999. *Ethics and human action in early Stoicism*. Repr. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press.
- Kahn, C. 1996. Discovering the will: from Aristotle to Augustine. IN: *The question of "eclecticism: studies in later Greek philosophy*. 1st pbk. Berkeley: University of California Press. pp. 234-259.
- Karfík, F. 2007. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH.
- Long, A. 2003. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh.
- Mikeš, V. 2013. *Le paradoxe stoïcien: liberté de l'action déterminée*. Rukopis.