

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Robin Pech

Lidský život a filosofie.
Pokus o filosofickou interpretaci Epikúrova Listu
Menoikeovi

Human Life and Philosophy.
An Attempt to the Philosophical Interpretation Epicurus' Letter to
Menoceus

Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí bakalářské práce:	Mgr. Jakub Jirsa, Ph.D.
Studijní program:	Filozofie (B6101)
Studijní obor:	FS (6101R004)

Praha 2014

Prohlašuji, že jsem tuto 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 dne

Podpis autora

Název práce: Lidský život a filosofie. Pokus o filosofickou interpretaci Epikúrova

Listu Menoikeovi

Autor: Robin Pech

Katedra/Ústav: Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Jirsa, Ph.D.

Abstrakt:

Tématickým oborem bakalářské práce je Epikúrova etika. Z dochovaných Epikúrových textů se etice věnuje zejména *List Menoikeovi*. Proto byl právě tento text zvolen za východisko práce. Provedený rozbor tohoto textu ukazuje, že tradiční interpretace Epikúrovy etiky jsou jednostranné a zavádějící. Epikúros patrně nemůže být považován za propagátora nějakého primitivního hedonismu či individualismu. Hlavní důraz bakalářské práce je kladen na doložení toho, že by Epikúros neměl být považován za představitele a zvěstovatele zcela apolitického života v soukromí.

Klíčová slova: Epikúros, etika, filosofie, lidský život

Title: Human Life and Philosophy. An Attempt to the Philosophical Interpretation
Epicurus' Letter to Menoeceus

Author: Robin Pech

Department: Ústav filosofie a religionistiky

Supervisor: Mgr. Jakub Jirsa, Ph.D.

Abstract:

The Epicurus' ethic is the field of interest of this bachelor thesis. Therefore, the one of Epicurus' own preserved systematical treatment about ethic, *Letter to Menoeceus*, provides the textbasis of this work. The analysis of this text shows that usual interpretations of Epicurus' ethic are misleading. Epicurus can not be understood as a propagator of some primitive type of hedonism and egoism. The central argumet of this bachelor thesis is that Epicurus should not be taken as a representative and adviser of private and quite apolitical life.

Keywords: Epicurus, ethic, philosophy, human life

Obsah

Seznam zkratk.....	
1. Úvod.....	7
2. Bod obratu.....	8
3. Moudrost, rozumnost a praktický život.....	18
4. Slasti a strasti lidského života.....	29
5. Závěr.....	40
Seznam použité literatury.....	42

Seznam zkratek

<i>Ep. Men.</i>	List Menoikeovi
<i>Ep. Her.</i>	List Herodotovi
KD	Hlavní zásady
SV	Vatikánské sentence
DL	Diogenes Laertios

1. Úvod

Záměrem předkládané práce je rozbor a interpretace Epikúrova *Listu Menoikeovi*. Epikúros v tomto textu podává nárys své etické nauky a nastiňuje své pojetí lidského života a jeho základních problémů. Vedle funkce naučné má však uvedený text rovněž funkci protreptickou. V souvislosti s výkladem lidského života zde Epikúros zároveň provádí také výklad a obhajobu svého pojetí filosofie. Ústřední a vůdčí otázka této práce se pak týká právě toho, jak Epikúros v *Listě Menoikeovi* vzájemný vztah filosofie a lidského života pojímá a určuje. S ohledem k uvedené otázce bylo vybráno několik míst *Listu Menoikeovi*, která jsou podrobně diskutována na pozadí výsledků novějšího filosofického a filologického bádání. Na tomto základě je pak představen výklad, který se v několika momentech odchyľuje od zavedeného interpretačního úzu. Odchyľky mají přitom smysl polemický. Podle nabízené interpretace nelze Epikúra nadále považovat za myslitele, který staví do příkrého protikladu život soukromý a veřejný, individuální a společenský, mravní a polický. Provedený rozbor *Listu Menoikeovi* naopak ukazuje to, že Epikúros ve své nauce o blaženosti zdůrazňuje právě nerozlučnou *jednotu* všech těchto stránek či aspektů lidského života.

2. Bod obratu

V *Listě Menoikeovi* podává Epikúros nástin své etické nauky. Provádí zde proto rámcový výklad základních problémů lidského života. Ústředním problémem tohoto výkladu je přitom *τέλος* neboli „cíl“ lidského života. Tento cíl se tu určuje jako úběžník veškeré lidské činnosti. Tímto úběžníkem všeho lidského úsilí má pak být *εὐδαιμονία*, „blaženost“. Vše, co lidé dělají, dělají nakonec proto, aby dosáhli blaženosti.¹ Aby tohoto cíle dosáhli, musejí však dělat to, co je k tomu třeba. Podle Epikúra je k dosažení blaženosti třeba věnovat se filosofování.² Má-li tedy člověk blaženosti dosáhnout, musí se věnovat filosofování.

Ačkoli se všichni lidé snaží dosáhnout blaženosti, přesto se všichni nevěnují filosofování. I když se ale člověk namísto filosofování věnuje nějaké jiné činnosti, je blaženost nadále tím, o co mu běží. I v takovém případě usiluje o dosažení blaženosti. Nečiní však to, co je s ohledem k ní třeba, a jeho úsilí proto nutně zůstává bezúspěšné. Pokud hledí dosáhnout blaženosti, ale nezaměřuje k ní svoji činnost, pak je ohledně blaženosti na omylu a plete si ji s něčím jiným. Když si člověk blaženost omylem plete s něčím jiným, má na ni mylný a zavádějící názor.³ Když má člověk na blaženost mylný a zavádějící názor, mýlí se rovněž v tom, co je třeba dělat k jejímu dosažení. Věnuje se proto místo toho nějaké jiné činnosti. Dokud si tedy člověk plete blaženost s něčím jiným, nevěnuje se činnosti, která je nezbytná k jejímu dosažení, nevěnuje se filosofování, a nemůže jí proto ani dosáhnout.⁴

Aby člověk mohl blaženosti vskutku dosáhnout, nesmí si ji plést s něčím jiným. Pokud si ale blaženost nebude plést s ničím jiným, nebude na ni mít mylný a zavádějící názor. Takový názor na blaženost, který není klamný a zavádějící, je naopak neklamný a proto správný (*ἀπλανής θεωρία*).⁵ Jestliže má člověk na blaženost neklamný a správný názor, je mu také zřejmé, co je třeba dělat pro její

1 *Ep. Men.* 122, 13–14; 128, 1–5.

2 *Tamt.*, 122, 7–11.

3 KD XXII.

4 Festugière, A.-J. *Epikúros a jeho bohové*, přel. R. Hošek, OIKOYMENH, Praha, 1996, s. 46.

5 *Ep. Men.*, 128, 1.

dosazení. Člověku, který má na blaženost správný názor, je tak tedy zřejmé, že se musí věnovat filosofování, má-li dosáhnout blaženosti. Správný názor na to, co je blaženost, je proto předpokladem a východiskem filosofování. Jestliže je ale správný názor na to, co je a v čem spočívá blaženost, předpokladem a východiskem filosofování, pak nemůže být jeho výsledkem. Člověk tudíž nezjišťuje, co je blaženost, protože se věnuje filosofování; věnuje se filosofování, protože zjistil, co blaženost je. Ve filosofování proto již nemůže jít a nejde o vlastní *teoretické poznání* blaženosti, ale o její *praktické dosažení*. Aby však člověk mohl blaženosti prakticky dosáhnout, musel ji nejprve teoreticky poznat a nahlédnout, v čem spočívá. Kdo to poznal, ten nahlíží, že blaženost nespočívá v ničem jiném než ve *zdraví duše* a že právě péči o ně je třeba ustavičně se věnovat, neboť οὔτε γὰρ ἄσπορος οὐδεὶς ἔστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν,⁶ „totiž není člověka, který by se ještě či již nemusel starat o zdraví své duše“. Pokud si ovšem zdraví duše vyžaduje setrvalou pozornost a péči, je také nutně stále v sázce. Neustále tedy hrozí, že je člověk nevezme na zřetel nebo je naopak ze zřetele pustí. Člověku, který nahlédl, že blaženost spočívá ve zdraví duše a že o zdraví duše je třeba se neustále starat, je naproti tomu patrné, že se již nesmí po zbytek života starat o nic jiného. Teprve život založený na onom náhledu, život věnovaný filosofování, skýtá člověku vyhlídku na dosažení blaženosti. Člověk tak bude moci dosáhnout blaženosti pouze tehdy, když se bude soustavně věnovat filosofické činnosti a povede tedy tomu odpovídající způsob života. Právě tento způsob života je tedy člověku podmínkou dosažení blaženosti. Proto jej Epikúros chválí a doporučuje. Jedině život vskutku filosofický totiž podle něj může být životem opravdu blaženým (τὸ μακαρίως ζῆν).⁷

To, jakým způsobem člověk žije, závisí na tom, jaký názor má na blaženost. Tento názor je přitom buď klamný nebo neklamný, mylný nebo správný. Pokud tedy jeho názor na blaženost určuje, jaký život člověk vede, pak mylnému i správnému názoru na blaženost odpovídá určitý způsob života. Správnému názoru na blaženost přitom odpovídá život filosofický. Mylnému názoru na blaženost tudíž odpovídá život nefilosofický. Oba způsoby života jsou si navzájem protikladné. Ti, kdo je vedou, stojí proto v opozici. Tuto opozici tvoří podle Epikúra na jedné straně ὁ σοφός, „moudrý člověk“, na druhé straně pak

6 *Ep. Men.* 122, 2–4.

7 *Tamt.*, 128, 4.

οἱ πολλοί, „většina“.⁸ Moudrý člověk vede život filosofický, většina naopak vede život nefilosofický. Pakliže ale většina lidí vede život nefilosofický, pak tedy má většina lidí mylný názor na blaženost. A pokud má většina lidí na blaženost mylný názor, pak si většina lidí blaženost plete s něčím jiným. Omyl ohledně toho, co je a není blaženost, proto také není nijak výjimečný. Lidé si právě naopak blaženost většinou pletou a omylem ji zaměňují s něčím jiným. Většina lidí nenahlíží, v čem blaženost spočívá. Správný názor v této věci je tedy na rozdíl od všeobecného omylu výjimečný a ojedinělý. Výjimečný a ojedinělý je tudíž i život na tomto názoru založený.

Pouze moudrý člověk nahlíží, že blaženost spočívá ve zdraví duše, zatímco většina ostatních lidí si blaženost plete s něčím jiným. Proto je život moudrého člověka tolik odlišný od života většiny ostatních lidí. Od většiny ostatních lidí se moudrý člověk odlišuje tím, že si v životě hledí především zdraví své duše. Když se ale moudrý člověk soustavně věnuje péči o své duševní zdraví, nedělá než to, co má dělat každý člověk, který usiluje o dosažení blaženosti. Protože o dosažení blaženosti usilují všichni lidé, pak by se tedy měli všichni lidé věnovat soustavné péči o své duševní zdraví. Pokud se ale všichni lidé mají věnovat soustavné péči o své duševní zdraví, mají všichni lidé žít tak, jak žije člověk moudrý, který jediný se o zdraví své duše pozorně stará. Život moudrého člověka představuje tudíž obecně platný příklad. Jakkoli je tedy život moudrého člověka výjimečný a ojedinělý, slouží Epikúrovi právě on za vzor lidského života vůbec.⁹

Ačkoli by vůbec všichni lidé měli žít tak, jak to přísluší moudrému člověku, většina lidí tak nežije. Většina lidí totiž na rozdíl od moudrého člověka nemá na blaženost správný názor, a tedy nenahlíží, v čem spočívá. Komu tento náhled chybí, musel by jej nejprve *získat*. Jak ale člověk onen náhled získává? Tuto otázku lze také formulovat jinak. Člověk má totiž na blaženost buď správný, nebo mylný názor. Dokud člověk nenahlíží, že blaženost spočívá ve zdraví duše, má na ni názor mylný. Aby na blaženost získal názor správný, musel by *přijít* o ten mylný. Jak tedy člověk přichází o mylný názor na blaženost? Kdyby člověk přišel o mylný názor na blaženost a získal namísto něho názor správný, kdyby si tedy již blaženost nepletl s něčím jiným a nahlédl, že spočívá ve zdraví duše, pak

8 Tento tradiční topos řecké filosofie prochází celým *Listem Menoikeovi*. Viz např. *Ep. Men.* 125, 11 – 126, 2.

9 Viz *Ep. Men.* 133, 1 – 135, 3.

by se věnoval filosofování a o zdraví své duše by tak pozorně pečoval. Obě výše uvedené otázky lze tudíž položit jako otázku po *obratu* člověka k filosofování a filosofickému životu. Jak tedy k tomuto obratu dochází?

Odpověď na právě položenou otázku se nabízí v úvodním odstavci *Listu Menoikeovi*. Tento odstavec, který zároveň ukazuje na smysl celého listu, je totiž *protreptický*: jeho cílem je *přesvědčit* ty, kteří tak nečiní, aby se věnovali filosofování.¹⁰ Epikúros zde přitom předvádí, že ti, kdo se nevěnují filosofování, se mu nevěnují proto, že mají mylný názor na blaženost. Aby je Epikúros přesvědčil, že se mají filosofování věnovat, musí je přimět ke změně názoru, musí je nejprve takříkajíc „vyvést z omylu“. K tomu dochází na půdě řeči – v kritickém rozhovoru.¹¹ Když Epikúros na úvod *Listu Menoikeovi* přesvědčuje a nabádá k filosofování ty, kteří se mu nevěnují, vychází z toho, co tito říkají, aby poté k řečenému připojil svou kritiku: ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοίως ἐστὶ τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι τὴν ὥραν,¹² „kdo však říká, že čas, který je záhodno věnovat filosofování, ještě nenadešel nebo již pominul, podobá se tomu, kdo říká, že ještě či již není čas k úsilí o blaženost“. Kdo říká, že mu k filosofování ještě nenadešla nebo již minula vhodná doba, vysvětluje tím, proč se mu nevěnuje. Vysvětlení, které podává, činí Epikúros posléze východiskem své kritiky. Ta má podobu kritického komentáře, který podané vysvětlení uvádí na pravou míru, když ukazuje, o co vlastně ve filosofování běží: čas věnovaný filosofování je časem věnovaným úsilí o blaženost. Kdo tedy mluví o filosofování, vyslovuje se také o blaženosti. Jestliže tedy někdo říká, že čas, který by měl věnovat filosofování, ještě nenadešel nebo již pominul, pak zároveň prohlašuje, že mu ještě nenadešla nebo že již naopak minula doba, kdy by se měl věnovat úsilí o blaženost. Taková doba však nemusí teprve nadejít a nemůže pominout, protože trvá po celou dobu lidského života. Blaženost totiž spočívá ve zdraví duše a o ně je třeba usilovat a starat se neustále.¹³ Proto také stále trvá nutnost věnovat se filosofování. Ten, kdo říká, že se nemusí filosofování věnovat, nebere na zřetel, k čemu je filosofování nutné. A protože filosofování je nutné s ohledem

10 Ricken, F. *Philosophie der Antike*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, s. 177.

11 Viz Tsouna, V. „Epicurean therapeutic strategies“ In: *The Cambridge Companion to Epicureanism* ed. J. Warren, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 252–254.

12 *Ep. Men.* 122, 4–7.

13 *Tamt.*, 122, 2–4.

k blaženosti, pak tedy právě ji onen člověk přehlíží, pokud se nevěnuje filosofování, protože, jak říká, mu k tomu ještě nenastala či již minula vhodná doba. Avšak vše, co člověk dělá, dělá právě kvůli blaženosti.¹⁴ I když se tedy člověk namísto filosofování věnuje nějaké jiné činnosti, věnuje se jí kvůli blaženosti a tedy s ohledem k ní. Není tomu tudíž tak, že ten, kdo se nevěnuje filosofování, nebere blaženost vůbec na zřetel. Na zřetel ji bere, ale přitom přehlíží, že spočívá ve zdraví duše, a plete si ji tudíž s něčím jiným. Jelikož je na omylu ohledně toho, v čem spočívá blaženost, mýlí se také v tom, co říká o filosofování. Vysvětlení, které podává, aby objasnil, proč se filosofování nevěnuje, se tudíž zakládá na omylu a samo je proto mylné. To však není tomu, kdo je podává, zjevné. Proto jej také Epikúros chytá za slovo, aby ho na omyl upozornil. Toto upozornění má pomoci k nápravě omylu. Ta přitom záleží v tom, že člověk obrátí zřetel ke zdraví své duše a bude tak nucen soustavně o ně pečovat. Soustavné péči o zdraví duše se však člověk věnuje tehdy, když se věnuje filosofování. Kýžená náprava omylu tkví proto v obratu k filosofování. Epikúros vede člověka k tomuto obratu tak, že podrobuje kritice to, co tento říká, a usvědčuje jej přitom z mylného názoru na blaženost.

Člověk, který má na blaženost mylný názor, může tedy být svého omylu *zbaven*. Dokud mu ale jeho omyl nebude zjevný, zůstane v něm vězet. Na to, že se mýlí, může člověk přijít díky jinému člověku. V rozhovoru s druhým může být člověk na svůj omyl upozorněn. Záleží však na tom, *s kým* mluví. Na omyl týkající se blaženosti jistě nemůže druhého upozornit ten, kdo v něm sám vězí. Kdo je totiž ohledně blaženosti na omylu, tomu uniká, že blaženost spočívá ve zdraví duše. Pokud si někdo plete blaženost s něčím jiným, musí být právě upozorněn na to, že je na omylu, jestliže spatřuje blaženost v něčem jiném než ve zdraví duše. Takovéto upozornění je tudíž nezbytně provedeno právě s ohledem k duši a jejímu zdraví; k němu obrací pozornost toho, kdo je přehlíží. Kdyby člověk sám zdraví duše přehlížel, nemohl by k němu ani obracet pozornost a na ně tedy upozorňovat druhého. Upozorňovat druhého, že se ohledně blaženosti mýlí, nemůže tudíž ten, kdo je v této věci sám na omylu. Zmůže to tedy pouze ten, kdo se sám ohledně blaženosti nemýlí a má na ni tedy správný názor. Na rozdíl od většiny ostatních lidí má však na blaženost správný názor pouze člověk moudrý.

¹⁴ Tamt., 122, 11–14; 128, 4–5.

Pouze moudrý člověk proto dovede v rozhovoru druhého upozornit na to, že má na blaženost mylný a zavádějící názor. Když ale moudrý druhého člověka v rozhovoru s ním upozorňuje, že blaženost spočívá ve zdraví duše, dělá to proto, aby jej přiměl si zdraví duše hledět a starat se o ně. Svým upozorňováním a kritikou se tak snaží pohnout druhého k tomu, aby se obrátil k filosofování. Na výše položenou otázku po tom, jak k tomuto obratu dochází, lze tedy nyní odpovědět následovně: dochází k němu na popud a s pomocí moudrého člověka.

Moudrý člověk, protože správně spatřuje blaženost ve zdraví duše, se o ně také pozorně stará. Musí se o ně přitom starat neustále, neboť zdraví duše si vyžaduje stálou pozornost. Tato trvalá péče o zdraví duše se prakticky uskutečňuje jako soustavné filosofování. Protože moudrý člověk se soustředí výhradně na péči o zdraví své duše, věnuje svůj život toliko soustavnému filosofování. Ničemu jinému než filosofování se tedy moudrý člověk nevěnuje. Nepřestává tudíž filosofovat ani tehdy, když rozmlouvá s člověkem, který má tak jako většina na blaženost mylný názor. I když s tímto člověkem rozmlouvá a přitom upozorňuje na jeho omyl, věnuje se filosofování. K zaměstnání moudrého člověka náleží tedy také snaha podněcovat takto v lidech, kteří toho potřebují, starost o zdraví jejich duše. V kom je přitom tato starost podněcena, ten je dílem moudrého člověka obrácen k filosofování. Tento obrat, protože je dílem moudrého člověka, je tedy sám filosofickým a rétorickým skutkem *par excellence*.¹⁵ Jeho zdárné vykonání zbavuje člověka, vůči kterému je namířen, mylného názoru na blaženost, dává mu nahlédnout, že blaženost ve skutečnosti spočívá ve zdraví duše, a vede jej nakonec k pozorné starosti o ně, a tedy k soustavnému filosofování. K filosofování se tedy obrací ten, kdo byl řečí moudrého člověka *přesvědčen* o tom, že na ničem v životě nezáleží tolik jako na zdraví duše a pozorné starosti o ně. Člověk se tak sám do filosofování pouští teprve tehdy, když nabyl toho přesvědčení, že blaženost tkví ve zdraví duše. Právě *toto* přesvědčení podněcuje člověka k samostatnému

15 Epikúros a jeho pokračovatelé a následovníci prosluli svým kritickým a odmítavým postojem ke všem tzv. svobodným uměním, která vymezovala okruh tradiční řecké παιδεία. Svobodná umění – a mezi nimi pak především rétorika – jsou přitom kritizována a odmítána proto, že na rozdíl od epikurejské filosofie údajně člověku nijak nepřispívají a nepomáhají k blaženosti a blaženému životu. Přes proklamovanou distanci vůči rétorice však epikurejská filosofie zůstává nezbytně právě s rétorikou těsně a nerozlučně spojená, jestliže si podržuje svoji *protreptickou* orientaci. (Ke vztahu epikurejské filosofie k řecké παιδεία a svobodným uměním viz Blank, D. „*Philosophia and technē: Epicureans on the arts*“ In: *The Cambridge Companion to Epicureanism*, s. 217–233; k ambivalentnímu vztahu řecké filosofie k rétorice pak viz Oesterreich, P.-L. *Podoby veřejného rozumu. Filosofičtí učitelé v prostoru politiky* přel. M. Pokorný a P. Rezek, Rezek, Praha 2013, s. 71–123.)

filosofování a je tudíž jeho předpokladem a východiskem. Protože je ale předpokladem a východiskem samostatného filosofování, nemůže být jeho výsledkem. Člověk k onomu přesvědčení nedochází proto, že se sám pustil do filosofování; sám se naopak pouští do filosofování proto, že k dotyčnému přesvědčení došel. Došel k němu ovšem v rozhovoru s moudrým člověkem. Ten jej svojí řečí k uvedenému přesvědčení přivedl. Když moudrý člověk druhého přesvědčuje, že blaženost tkví ve zdraví duše, zůstává při díle, které je mu vlastní: filosofuje. Pokud druhý člověk jeho přičiněním vskutku nabude přesvědčení, že blaženost nespočívá v ničem jiném než ve zdraví duše, pak je tedy toto jeho nabyté přesvědčení výsledkem filosofické činnosti moudrého člověka. Toto přesvědčení je tudíž přece jen také výsledkem filosofování, i když je zároveň jeho vlastním předpokladem a východiskem. Člověk onoho přesvědčení totiž opravdu nedochází jakožto *subjekt*, nýbrž jako *objekt* filosofování. Teprve když bude člověk podroben filosofování, tzn. (kritické) řeči moudrého člověka, může získat na blaženost správný názor a na jeho základě se pak do filosofování sám pustit. Jestliže ale člověk musí být filosofování nejdříve vystaven, aby se do něho sám mohl dát, pak se obrat k filosofování neobejde bez pomoci moudrého člověka a jeho protreptické řeči. Sám od sebe by se tudíž nikdo filosofování soustavně věnovat nezačal. A pokud člověk nemůže sám od sebe začít filosofovat, nemůže ani sám od sebe přijít k názoru, že blaženost spočívá ve zdraví duše, neboť by měl začít filosofovat právě poté, co uvedený názor získal. Jestliže ale člověk nemůže ke správnému názoru na blaženost přijít sám od sebe, jestliže mu k němu musí dopomoci jiný člověk, který jej přitom sám zastává, pak se tento názor předává, a tedy *traduje*. Moudrý člověk, který onen názor zastává a pomocí své řeči dál předává a šíří, je tak představitel a pokračovatel určité filosofické *tradice* neboli *školy*. A kde je škola, tam nechybí tradovaná nauka, učitelé a žáci. Moudrý člověk tedy podle Epikúra nakonec sehrává roli učitele, který veřejně propaguje tradovanou nauku o blaženosti spočívající ve zdraví duše, a získává si tak příznivce, žáky a pokračovatele.¹⁶

16 Pokud se však správného názoru na blaženost člověk nemůže dobrat samostatně a musí jej proto převzít z dřívější tradice, lze se ptát, kde má ona filosofická tradice, podle níž blaženost spočívá ve zdraví duše, svůj vlastní počátek, a jak a z čeho tedy vznikla. Podle svědectví Diogena Laertského (DL 10, 13) Epikúros trval na tom, že původcem oné tradice je výhradně on sám. Kdyby ale Epikúrova vlastní filosofie vskutku neměla mít předchůdce, vznikla by jakoby z ničeho, ačkoli je právě to podle něho samého vyloučeno, neboť vše, jak sám říká, vzniká a vyrůstá z určitých „semen“ (σπέρματα) a nikdy jen tak „z ničeho“ (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)

Vskutku moudrý je dle Epikúra člověk, který si pozorně hledí zdraví své duše, protože je přesvědčen, že o ně běží v lidském životě především, neboť právě v něm spočívá blaženost, o jejíž dosažení všichni lidé usilují. Protože pojal toto přesvědčení, věnuje se moudrý člověk filosofování, aby tak o zdraví své duše usilovně a soustavně pečoval. Usilovná péče o zdraví duše, v němž spočívá kýžená blaženost, vlastní filosofická práce, se přitom uskutečňuje jako μελετῶν τὰ ποιούντα τὴν εὐδαιμονίαν,¹⁷ „obstarávání toho, co zprostředkovává blaženost“. Protože je moudrý člověk zároveň také učitelem a věnuje se tudíž také veřejnému vystupování a vyučování, pak i tato jeho pedagogická činnost musí nějak přispívat ke zdraví jeho duše a dopomáhat mu k blaženosti. Tím, že přesvědčuje a přivádí druhé k tomu, aby konečně obrátili pozornost ke zdraví své duše a začali se o ni náležitě starat, si tedy sám obstarává něco, co zprostředkovává a způsobuje blaženost. Co si ale moudrý člověk obstarává, když se takto veřejně angažuje? Čeho se jako učitel snaží dosáhnout? Coby učitel propaguje filosofickou nauku o blaženosti, kterou sám vyznává, a snaží se tak mezi lidmi získat své přívržence a žáky. Ti, kdyby je moudrý člověk vskutku získal na svou stranu, by si právě tak jako on sám hleděli v životě především zdraví své duše a pozorné péče o ně. Věnovali by se tudíž témuž zaměstnání jako jejich učitel. Na rozdíl od ostatních lidí se péči o zdraví duše věnuje toliko člověk moudrý. Proto tedy musejí být přívrženci a žáci moudrého člověka sami také moudří. Pokud jsou tito také moudří, podobají se svému učiteli i sobě navzájem. Vzájemný vztah těch, kteří jsou si takto podobní, je podle Epikúra φιλία, „přátelství“.¹⁸ Moudré lidi pojí vzájemné přátelství. Pokud tedy moudrý člověk obrátí a přivede k moudrosti druhého člověka, získá v něm svého přítele. Teprve prostřednictvím takto získaného přátelství s jemu podobnými totiž bude moci být život moudrého člověka vskutku blaženým.¹⁹ Proto se moudrý člověk musí stát učitelem a probouzet druhé k moudrosti, aby si získal přátelství, jež je nezbytné

(*Ep. Her.* 38, 10 – 39, 1). Proto také Roskam poznamenává: „Even though Epicurus emphatically denied that something could arise out of nothing (*Ep. Her.* 38–39), he seems to have made one exception, that is, his own thinking.“ (Roskam, G. *‘Live unnoticed’ (Ἀάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden-Boston 2007, s. 1.) Epikúrovo myšlení se tak ani podle jeho vlastních zásad nemůže obejít bez opory v dřívější tradici. Roskam proto také nachází a ukazuje jak filosofické (Démokritos, Pyrrhón), tak rovněž nefilosofické (Euripidés) zdroje Epikúrovy etiky a filosofie.

17 *Ep. Men.* 122, 11–12.

18 De Witt, N. W. *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1954, s. 89–105; Festugière, A.-J. *Epikúros a jeho bohové*, s. 36–49.

19 KD XXVII; SV 23, 52 a 78; *Ep. Men.* 135, 3–8.

k blaženému životu.

Blaženost moudrému člověku může přinést pouze život v přátelském svazku s těmi, kteří jsou mu podobní a tak jako on si hledí především péče o zdraví duše. Mezi přáteli je tedy starost o zdraví duše společnou starostí a péče o ně společným zaměstnáním. Pokud je toto jejich zaměstnání společné, musí být společný také jejich život, protože jejich život záleží právě v onom zaměstnání. Blaženým proto může být jedině společný život s přáteli čili život ve společnosti přátel. Blaženost je tak možná jedině v pospolitém životě přátel. Tuto pospolitost však třeba nejdříve ustavit, jako je přátelství třeba nejprve uzavřít. Uzavření přátelství odvisí od získání přátel a získání přátel zase od získání příznivců a žáků. Příznivce a žáky si přitom může obstarat jen ten, kdo dovede druhé přesvědčit, že blaženost nespočívá v ničem jiném než ve zdraví duše. O tom, že blaženost spočívá ve zdraví duše, je s to ovšem jiné přesvědčit pouze ten, kdo o tom je sám přesvědčen. Kdo je přesvědčen, že blaženost spočívá ve zdraví duše, má na ni podle Epikúra správný názor. A správný názor na blaženost má konečně na rozdíl od všech ostatních lidí jedině člověk moudrý. Nikdo jiný než on proto také nemůže ustavit pospolité společenství přátel. Pokud ovšem toto společenství může ustavit jedině člověk moudrý, musí pak sám stanout ve středu tohoto společenství jako učitel mezi svými žáky.²⁰ Pospolitost přátel tedy je pospolitostí učitele s jeho žáky a přátelství je proto v první řadě poutem učitele a žáka. Když tedy moudrý člověk získává přátelství a se svými přáteli se spojuje ve společném úsilí a životě, zakládá svou vlastní *školu*, kde jako učitel své žáky poučuje o tom, v čem spočívá blaženost, a vštěpuje jim *στοχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν*,²¹ „zásady krásného života“. *Krásný* život přitom může být jedině život *blažený*, a tedy život *ve společnosti přátel*.²² Proto je také moudrý člověk svým žákům vštěpuje a připomíná, protože to jsou zásady, na nichž závisí jejich společný život a soužití. Když tedy moudrý člověk svým žákům tyto zásady vštěpuje a připomíná, zažehnává tím rozpad jejich vzájemného přátelství. Právě tak jako zdraví duše je tedy i přátelství neustále v sázce. Stejně jako o zdraví duše se tudíž moudrý člověk musí také o získané přátelství neustále starat a je upevňovat. Péče o přátelství je ovšem péčí

20 Müller, R. *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Akademie Verlag, Berlin 1972, s. 115–116, 123.

21 *Ep. Men.* 123, 2.

22 Viz Long, A. A. *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 191–193.

o přátele.²³ A péče o přátele je zároveň péčí o zdraví vlastní duše. V tom totiž spočívá blaženost a blaženosti není bez přátelství. Přátelé si tedy navzájem skýtají pomoc a podporu, protože blažený a krásný život mohou vést jediné společně. Má-li člověk přátele, nemusí se horšit na minulost, protože díky podpoře a pomoci svých přátel společně s nimi prožil krásný život, a nemusí se ani bát budoucnosti maje důvěru v trvajících náklonnost svých přátel.²⁴ V tom právě záleží zdraví duše, když se člověk nehorší na minulé a když se neobává budoucího, protože má přátele.

Nauka o blaženosti spočívající ve zdraví duše, kterou Epikúros v *Listu Menoikeovi* nastiňuje, musí tedy být zároveň také naukou o přátelství. O něm se sice v listu výslovně nemluví, avšak činí se k němu přinejmenším dva odkazy na rozhodujících místech – v úvodním a závěrečném odstavci,²⁵ které celý list rámuje a spoluurčují jeho celkový smysl. To má svou důležitost pro pojetí a výklad Epikúrovy etiky, za jejíž shrnutí bývá *List Menoikeovi* pokládán. Základní problémy lidského života zde totiž Epikúros klade zároveň jako problémy mezilidského soužití. Nelze mu proto také v této souvislosti podsouvat a přičítat údajný primitivní a bezmezný *individualismus*.

23 SV 65.

24 Viz Rist, J.-M. *Epicurus. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, s. 135; Müller, R. *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, s. 124–127.

25 *Ep. Men.* 122, 9: τὴν χάριν τῶν γεγονότων; 122, 10–11: τὴν ἀροβίαν τῶν μελλόντων; 135, 5–6: τὸν ὁμοιον σεαυτῷ

3. Moudrost, rozumnost a praktický život

Ústředním problémem a tématem *Listu Menoikeovi* je určující τέλος lidského života. Cíl a úběžník lidského života přitom Epikúros rozpoznává v blaženosti. Právě o blaženost totiž dle něho lidé celý život usilují. Cokoli člověk v životě podniká, podniká kvůli blaženosti a tedy s ohledem k ní. Zřetel, který člověk upírá k blaženosti, může přitom být klamný či neklamný, mylný nebo správný. Správný názor na blaženost je pak σοφία neboli moudrost. Moudrost je podmínkou dosažení blaženosti. Teprve když má člověk na blaženost správný názor a rozpoznává, že spočívá ve zdraví duše, může k ní zaměřit své úsilí a tedy jí také prakticky dosáhnout. Moudrost je však mezi lidmi ojedinělá. Většina lidí je ohledně blaženosti na omylu. Jejich úsilí o její dosažení je proto marné. Aby tito lidé mohli blaženosti vskutku dosáhnout, museli by na ni především změnit názor. K tomu ale nezbytně potřebují pomoc epikurejského mudrce. Jedině ten je s to zbavit je mylného názoru na blaženost a obrátit jejich pozornost ke zdraví duše. Když moudrý člověk dopomůže druhému člověku k moudrosti, získá v něm svého přítele. Přátelství, které tak vzniká, má přitom podobu vztahu učitele a žáka.²⁶

Poté, co epikurejský mudrc dopomohl druhému člověku k moudrosti, přijímá v něm svého žáka a stává se jeho učitelem. Úkol učitele a žáka je rozdílný. Učitel dává poučení, žák se naopak dává poučit. Předmět a účel poučování na jedné a učení na druhé straně Epikúros objasňuje, když svému příteli a žáku Menoikeovi píše: "Α δέ σοι συνεχῶς παρήγγελον, ταῦτα καὶ πρῶτα καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμβάνων,²⁷ „co jsem ti opakovaně vykládal, to číň a na to pamatuj, chápane, že jde o zásady krásného života“. Učitel poučuje svého žáka o zásadách krásného života, aby je tento pochopil, na ně pak pamatoval a podle nich konečně také žil a jednal. Že se žáku v uvedené věci musí teprve dostat patřičného poučení, ukazuje přitom na to, že sám zprvu zásady

26 Ke vztahu učitele a žáka v epikurejské filosofii viz zejm. De Witt, N. W. „Organization and Procedure in Epicurean Groups“ In: *Classical Philology*, Vol. 31, No. 3, 1936, s. 205–211. Dále Erler, M. „Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and Epicurean tradition“ In: *Epicurus and the Epicurean Tradition* edd. J. Fish a K. R. Sanders, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 9–28.

27 *Ep. Men.* 123, 1–3.

krásného života nechápe, na ně nepamatuje a jimi se v praktickém životě neřídí. Pokud člověk na tyto zásady nepamatuje a podle nich se neřídí, jelikož je nechápe, pak nemůže vést krásný, resp. blažený život. Krásný a blažený by ale byl jedině život zasvěcený pozorné péči o zdraví duše. Jestliže tedy člověk nechápe zásady krásného a blaženého života, na ně nepamatuje a podle nich nejedná a nežije, této péči se nevěnuje. Pokud se ale nevěnuje péči o zdraví své duše, věnuje se namísto toho nějaké jiné činnosti a sleduje tudíž jiný cíl. Protože je ale cílem veškeré lidské činnosti blaženost, má tedy takový člověk, který namísto blaženosti sleduje nějaký jiný cíl, právě na blaženost mylný názor. Zde ale přitom běží o člověka, jenž je přítelem a žákem epikurejského mudrce. Přítel a žák moudrého člověka ovšem nemůže mít na blaženost mylný názor. Přátelství, jak jej chápe Epikúros, totiž k sobě navzájem chovají jedině lidé moudří. Základem přátelského svazku mezi učitelem a jeho žákem je tak právě moudrost. Moudrost ale tkví ve správném názoru na blaženost. Učitel i jeho žák, jelikož jsou si navzájem přáteli, musejí tedy shodně blaženost spatřovat ve zdraví duše. Ačkoli jsou však učitel i jeho žák v tomto ohledu ve shodě, existuje mezi nimi významný rozdíl. Na rozdíl od svého učitele totiž žák zprvu nechápe zásady krásného a blaženého života, a proto o nich musí být teprve poučen. Dokud ovšem žák ony zásady, o nichž jej jeho učitel poučuje, nepochopí, na tyto zásady nepamatuje a podle nich se neřídí, nepečuje o zdraví své duše. Pokud ale nepečuje o zdraví své duše a věnuje se namísto toho nějaké jiné činnosti, má nutně mylný názor na blaženost. Žák moudrého člověka musí tedy spatřovat blaženost ve zdraví duše a mít na ni tedy správný názor; nakolik ale ještě nechápe zásady krásného a blaženého života, na tyto zásady nepamatuje a podle nich se neřídí, nemůže než být zároveň ohledně blaženosti na omylu. Protože již disponuje moudrostí, ale zatím ještě nechápe zásady krásného a blaženého života, ocitá se epikurejský učeník zprvu v následující situaci: spatřuje sice blaženost ve zdraví duše, prakticky se o ně však nijak nestará.

Poté, co změnil a korigoval svůj názor na blaženost, ocitá se člověk v rozporuplné situaci. Ačkoli je totiž toho názoru, že blaženost spočívá ve zdraví duše, v praktickém životě se řídí docela jinými zřeteli a na zdraví své duše se nijak neohlíží. V takovém případě pak ale člověk jedná v rozporu se svým názorem. Epikúros v *Listě Menoikeovi* nazývá lidský názor na blaženost výrazem

θεωρία,²⁸ lidskou činnost a jednání pak výrazem πραττεῖν.²⁹ Uvedený rozpor lze proto v těchto termínech vyjádřit jako rozpor *teorie* a *praxe*. Rozpor mezi teorií a praxí ukazuje na jejich vzájemný vztah: zatímco v každé praxi se uskutečňuje určitá teorie, ne každá teorie dochází svého uskutečnění v odpovídající praxi. Právě proto, že je teorie svým způsobem nezávislá na praxi, může s ní být také v rozporu.³⁰ Člověk proto nejedná a nežije nezbytně v souladu s tím, jaký názor má na blaženost. Pokud člověk spatřuje blaženost ve zdraví duše, a přesto se o ně nestará, je veškerá jeho moudrost pouhá teorie bez praktických důsledků. Samotná teoretická moudrost, jakkoli je podmínkou péče o zdraví duše, není tedy podmínkou jedinou a dostačující. To, že člověk pojal přesvědčení, podle něhož blaženost spočívá ve zdraví duše, ještě samo o sobě nepostačuje k tomu, aby o ně také prakticky pečoval. Péče o zdraví duše se totiž uskutečňuje ve shodě se zásadami krásného a blaženého života a vyžaduje tudíž jejich pochopení. Toho se však člověk může dopracovat jedině jako žák epikurejského mudrce. Právě ten totiž v rámci své výuky udílí svým přátelům a žákům nezbytné poučení o στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν a tím jim dopomáhá k tomu, aby vedli právě takový život, jaký odpovídá jejich názoru a přesvědčení.

Tak jako změna mylného názoru na blaženost neobejde se ani pochopení zásad krásného a blaženého života bez přispění a pomoci epikurejského mudrce. Aby člověk pochopil zásady krásného a blaženého života, musí být mudrcovým přítelem a žákem. Tím se ovšem stává tehdy, když díky němu získal správný názor na blaženost. Pochopení zásad krásného a blaženého života tedy předpokládá to, že člověk získal správný názor na blaženost a že již tedy takřikajíc *přišel k moudrosti*. Nejdříve člověk musí být přiveden k moudrosti, aby mohl následně také pochopit zásady krásného a blaženého života. Teprve poté se získaná moudrost opravdu také realizuje v praktickém životě. Do té doby zůstává pouhou teorií bez praktického významu. Moudrost, jak si ji člověk nejdříve osvojuje, je tudíž zprvu pouze teoretická. Jejím osvojením se sice mění názor

28 *Ep. Men.* 127, 128, 1–4.

29 Tamt., 122, 11–14; 128, 5–6.

30 K podrobnému výkladu Epikúrova pojetí lidského jednání viz Annas, J. „Epicurus on Agency“ In: *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* ed. J. Brunschwig a M. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 53–71 či Bobzien, S. „Moral responsibility and moral development in Epicurus' philosophy“ in: *The Virtuous Life in Greek Ethics* ed. B. Reis, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 206–229. K pojetí vztahu teorie a praxe u Epikúra viz Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, s. 281–282.

člověka na to, v čem záleží blaženost, nikoli však jeho způsob života. Tak vzniká uvedený rozpor teorie a praxe. Tento rozpor vyznačuje přitom specifickou situaci a polohu lidského života. Ta představuje jistý mezičlánek a fázi přechodu mezi životem stádním na jedné straně a životem krásným a blaženým na druhé straně. Pokud člověk zaujal tuto střední pozici mezi oběma krajnostmi, odlišuje se již od většiny lidí svým názorem na blaženost, avšak liší se taktéž od mudrce svým způsobem života: zatímco nadále žije tak jako většina ostatních, svým názorem na blaženost se již podobá mudrci. Protože v sobě spojuje navzájem protikladné podoby lidského života, nemůže být ona přechodná fáze mezi nimi ani jiná než právě *rozporuplná*. Jako taková je pak východiskem dalšího postupu. Ten člověk podstupuje, aby překonal rozpory, které jeho život provázejí. Proto se stává žákem epikurejského mudrce. S jeho pomocí a pod jeho vedením usiluje o propojení získané teoretické moudrosti se svým vlastním praktickým životem. Tím, že se dává poučit o zásadách krásného a blaženého života, snaží se tento život nastoupit. Krásný a blažený život se tedy vyznačuje nedílnou jednotou moudrosti a jednání. Veškeré učení a studium zde proto slouží toliko nastolení této jednoty: realizaci osvojené moudrosti v praktickém životě. Teprve když je doplněna pochopením zásad krásného a blaženého života, stává se moudrost tím rozhodujícím ohledem lidského života. Tehdy se ovšem σοφία mění ve φρόνησις a z teoretické moudrosti se tak stává praktická rozumnost.

Aby došla uplatnění v praktickém životě, musí být moudrost transformována v rozumnost. V rozumnosti je správný názor na blaženost propojen s pochopením zásad krásného a blaženého života. Teprve když vládne rozumností, zaměřuje člověk svoji praktickou činnost ke zdraví své duše. Protože iniciuje činnost zaměřenou ke zdraví duše, je rozumnost *počátkem* blaženého života, který je této činnosti zasvěcen.³¹ Lidská činnost totiž počíná rozhodnutím a právě rozhodování je doménou rozumnosti.³² Rozumnost člověk prokazuje, když se rozhoduje. Rozumná rozhodnutí člověk provádí prostřednictvím úsudku. Rozumnost je přitom ὀρετή, dokonalostí úsudku. Rozumností zdokonalený úsudek Epikúros určuje jako νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης

31 *Ep. Men.* 132, 7–8.

32 Viz Annas, J. „Epicurus on Agency“, s. 66–71 či Bobzien, S. „Moral responsibility and moral development in Epicurus' philosophy“ In: *The Virtuous Life in Greek Ethics* ed. B. Reis, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 206–213.

αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος,³³ „úsudek střízlivý, který pokaždé prověřuje, jaké důvody člověk má k tomu, aby se chopil či vyhnul určité činnosti, a který zapuzuje domněnky, které duši uvádějí v omyl a zmatek“. Díky rozumnosti a na ni založeném – střízlivém – úsudku je člověk s to vyhnout se omylu, když rozhoduje o tom, jaké činnosti a z jakého důvodu se chopí nebo naopak vyhne. Omyl, jenž tu jinak hrozí, se týká toho, v čem záleží blaženost, kvůli které člověk činí každé rozhodnutí a podniká tu či onu činnost. Pokud je tedy s to se uvarovat hrozícího omylu, zaměřuje svoji činnost, kdykoli o tom rozhoduje, ke zdraví své duše. Pouze rozumný člověk se tedy může těšit duševnímu zdraví a vést vskutku blažený život.

Protože se blažený život zakládá v rozumnosti, je na tomto základě také explikován. Své pojetí blaženého života Epikúros v *Listě Menoikeovi* rozvádí a konkretizuje právě v souvislosti s výkladem rozumnosti. Z tohoto výkladu přitom vysvítá, že rozumnost se uskutečňuje tam, kde člověk střízlivě zvažuje, co udělá a proč, a rozhoduje se pak díky tomu pro činnost zaměřenou ke zdraví své duše. Jak si Epikúros zdraví duše, resp. blaženost a blažený život vlastně představuje, vychází najevo, když uvádí, v čem tkví praktický význam střízlivého úsudku. Střízlivý úsudek v záležitostech, jež se týkají lidského jednání, podle Epikúra τὸν ἡδὴν γεννῶ βίον,³⁴ „činí život příjemným“. Blaženost a blažený život poskytují člověku ἡδονή, příjemný pocit. Podrobnému výkladu tohoto centrálního pojmu Epikúrovy etiky se budeme věnovat v následující kapitole. Prozatím postačí, když upozorníme na to, že rozkoš, která provází blažený život, Epikúros obecně chápe jako τὸ μῆτε ὀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν,³⁵ „stav, kdy člověk necítí bolesti v těle ani neklidu v duši“. Střízlivý úsudek činí život příjemným proto, že s jeho pomocí člověk dosahuje právě tohoto blaženého stavu.

Kdo dosáhl uvedeného stavu, nevyuniká pouze dokonalostí úsudku. Ta se zakládá v rozumnosti. Z té ale podle Epikúra pocházejí také všechny ostatní lidské přednosti, které proto od života založeného v rozumnosti nelze oddělit.³⁶ Kromě

33 *Ep. Men.* 132, 4–8.

34 *Tamt.*, 132, 3–4.

35 *Tamt.* 131, 13–14.

36 *Ep. Men.* 132, 13–15.

rozumnosti však Epikúros v *Listě Menoikeovi* žádnou další lidskou ἀρετή výslovně nezmiňuje. Namísto toho zde popisuje, jaký ráz lidskému životu rozumnost a ostatní zdatnosti obecně dávají: οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως,³⁷ „život není příjemný, pokud není rozumný, krásný a spravedlivý, není ani rozumný, krásný a spravedlivý, jestliže není příjemný“. Za příjemný tu platí život blažený. Ten pak musí být zároveň rozumný, krásný a spravedlivý. Uvedená určení přitom nelze odloučit. Vyznačují navzájem spojené stránky či aspekty blaženého života. Jejich prostřednictvím Epikúros tento život určuje ze tří různých hledisek. Pokaždé však s ohledem k něčemu jinému.

S ohledem k čemu určuje Epikúros blažený život jako „rozumný“, je nasnadě. Činí tak s ohledem k rozumnosti. Zohledňuje přitom počátek a rozhodující princip blaženého života. Jako „krásný“ a „spravedlivý“ pak Epikúros blažený život určuje vzhledem k ostatním přednostem, které z rozumnosti vyplývají. Tyto ἀρεταί ovšem Epikúros v *Listě Menoikeovi* ani jiném dochovaném textu nevypočítává. Jsme proto v této souvislosti odkázáni pouze na nepřímá svědectví a dohady. Podle zprávy Diogena Laertského Epikúros uveřejnil spis s názvem *Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν* neboli *O spravedlnosti a dalších ctnostech*.³⁸ Zvolený titul se zdá nasvědčovat tomu, že mezi lidské ctnosti a přednosti Epikúros zahrnoval vedle rozumnosti rovněž spravedlnost a že tedy právě s ohledem k ní nejspíše určuje blažený život jako „spravedlivý“. O tom, proč Epikúros charakterizuje blažený život jako „krásný“, podobné indicie chybí, a tak zůstává u dohadů. Obecně se však má za to, že tento přívlastek již neodkazuje k jedné jediné zdatnosti ale spíše k určitému jejich souboru a že tento soubor zahrnuje zdatnosti týkající se mravní stránky blaženého života.³⁹ Z tohoto pojetí pak vyplývá, že rozumnost ani spravedlnost do tohoto souboru nepatří a že tudíž nejde o ἀρεταί specificky morální. Tento důsledek zaráží zvláště v případě spravedlnosti. Poukazuje totiž na to, že spravedlnost není problém výlučně mravní. Epikúros sám spravedlnost tematizuje jako problém státoprávní.⁴⁰ Tím se

37 Tamt., 132, 10–13.

38 DL, X, 28, 18.

39 Viz Hossenfelder, M. *Epikur*, Beck, München 1991, s. 98–100; Long, A. A. „Pleasure and social utility: the virtues of being Epicurean“, s. 190; Rist, J. M. *Epicurus. An Introduction*, s. 124.

40 KD 31–38.

dotýká společenské a politické dimenze lidského života. Pokud spravedlnost nepatří mezi zdatnosti ve vlastním smyslu morální, pak na druhé straně zase morálka a mravnost postrádají společenský a politický rozměr a stávají se toliko individuální a soukromou věcí každého člověka. Odlišení morálních ctností a spravedlnosti předpokládá tedy odlišení individuální a společenské, resp. mravní a politické roviny lidského života. Jestliže tedy Epikúros určuje blažený život s ohledem k morálním ctnostem jako „krásný“, s ohledem ke spravedlnosti pak jako „spravedlivý“, charakterizuje jej jednou na rovině individuální a mravní, podruhé na rovině společenské a politické.

Rozlišení individuální a společenské, mravní a politické stránky lidského života vymezovalo odedávna základní rámec úvah nad Epikúrovou etikou. Epikúros tradičně platí za myslitele, který vyhlašuje přednost individuálních a mravních zájmů před zájmy společenskými a politickými. Vzniká tak dojem, že od sebe Epikúros obojí odděluje. Tento dojem odporuje již jeho vlastním zmínkám o důležitosti přátelství. Proto také právě diskuse pojmu přátelství zavdala v novější době popud k přehodnocení tradovaného názoru na vyhrocený individualismus epikurejské etiky.⁴¹ Tato diskuse ukázala, že opravdu blažený je v Epikúrově pojetí jedině život ve společnosti přátel. Vyšla tak najevo společenská dimenze blaženého života. Jeho dimenze politická se však i nadále většinou pomíjí. Život s přáteli se naopak představuje jako protiklad a alternativa vůči aktivní účasti na životě πόλις, obce či státu.⁴² Co dříve platilo o samotném epikurejském mudrci, má nyní platit o epikurejském společenství: uzavírá se okolnímu světu.⁴³ Distance vůči okolnímu světu je ale stále určitým vztahem k němu. Vztah, který členové komunity zaujímají k okolnímu světu a ostatním lidem, je třeba pak ale odlišit od vztahu, který chovají k sobě navzájem. Pokud členy epikurejského spolku navzájem pojí společné přátelství, jaký vztah je pak váže k okolnímu světu a ostatním lidem? Na tuto otázku se v literatuře obyčejně odpovídá s odvoláním na Epikúrovu teorii spravedlnosti následovně: zatímco k sobě navzájem váže členy epikurejské komunity pouto společného přátelství,

41 Viz Warren, J. *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Clarendon Press, Oxford 2004, s. 184–185.

42 Rist, J. M. „Epicurus on Friendship“ In: *Classical Philology*, Vol. 75, No. 2, 1980, s. 125; Eckstein, P. *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologische Vergleich zwischen Paulus und Epikur*, Herder, Freiburg 2004, s. 70–72, 84–85.

43 Viz např. Jordan, W. *Ancient Concept of Philosophy*, Routledge, London 1992, s. 139.

k okolnímu světu a druhým lidem je váže pouto spravedlnosti.⁴⁴ Tím se přátelství odlišuje od spravedlnosti. Obojí představuje jiný typ mezilidského vztahu. Odlišné vztahy pak zakládají odlišné podoby kooperace a soužití. Na přátelství je založen život v epikurejské komunitě, na spravedlnosti pak život v obci či státu. Naznačené rozlišení přátelství a spravedlnosti navazuje přitom na rozlišení výše vytčených stránek lidského života. Životu v epikurejském spolku, který je založen na přátelství, tak odpovídá život individuální a mravní, životu v obci, jenž je založen na spravedlnosti, pak život společenský a politický. Jestliže tedy Epikúros na citovaném místě *Listu Menoikeovi* určuje blažený život rozumného člověka jednou na úrovni individuální a mravní jako „krásný“, podruhé na úrovni společenské a politické jako „spravedlivý“, činí tak v prvním případě s ohledem k jeho životu v epikurejské komunitě, v druhém případě s ohledem k jeho životu v obci.⁴⁵

Epikúrova etika nepředkládá tedy projekt nezávislé individuální existence. Blažený, jak se ukazuje, je podle Epikúra naopak život mezi lidmi. Aby dosáhl blaženosti, nemusí se člověk osvobodit od veškerých závazků společenského života.⁴⁶ Ani na vrcholu svých možností totiž nepřestává být společenskou bytostí. To, jaký život člověk vede, záleží na tom, v jakém vztahu stojí k druhým lidem. Epikúros učí péči o mezilidské vztahy. Ukazuje, že nejlépe se vede tomu, kdo založil své vztahy k druhým na přátelství a spravedlnosti. Přátelství tu ale nepředstavuje protiklad spravedlnosti. Protiklady netvoří ani na nich založené podoby života a soužití. Individuální a mravní život není protikladem života společenského a politického a život s přáteli v epikurejské komunitě nestojí v protikladu k životu se spoluobčany ve společném státě. Není třeba volit to či ono, ale jedno s druhým sjednotit. Právě takové ujednacení všech rozličných stránek a projevů lidského života je ústředním tématem *Listu Menoikeovi* a celé Epikúrovy etiky.

Principem kýžené životní jednoty je Epikúrovi rozumnost. Proto musí být život blažený v první řadě „rozumný“. Pokud člověk vládne rozumností, uvádí své názory na blaženost a τὰς ἀναγκαίαις τοῦ βίου χρήσεις,⁴⁷ „naléhavé úkoly života“

44 Hossenfelder, M. *Epikur*, s. 109; Eckstein, P. *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft*, s. 58.

45 Long, A. A. „Pleasure and social utility: the virtues of being Epicurean“, s. 190–191.

46 Ricken, F. *Philosophie der Antike*, s. 185–186.

47 *Ep. Men.* 131, 5–6.

ve skutek, řídí se výlučně zásadami krásného života a nedostává se tak sám se sebou do rozporu. Právě proto, že nežije v rozporu se svým přesvědčením a je sám se sebou v souladu, je život rozumného člověka „krásný“.⁴⁸ Takový život je zasvěcen a věnován činnosti zaměřené ke zdraví duše. Ἀρεταί, které Epikúros zohledňuje, když život určuje jako „krásný“, uplatňují se tudíž ve výkonu praktické péče o zdraví duše. Rozumný člověk přitom nepečuje pouze o svoji vlastní duši. „Rozumný“ a „krásný“ život je totiž také „spravedlivý“. Takový je, jak řečeno, s ohledem ke spravedlnosti. O spravedlnosti se Epikúros v *Listě Menoikeovi* nerozepisuje. Pojednávají o ní však závěrečné články sbírky *Hlavních zásad* jeho učení. Zde se uvádí, že spravedlnost συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ⁴⁹ „je tedy to, co prospívá společnému soužití“. Spravedlnost se osvědčuje ve vzájemném styku lidí mezi sebou. Vůči druhým si člověk počíná spravedlivě, pokud jim svou činností prospívá a sám díky tomu dochází prospěchu.⁵⁰ Protože ale spravedlnost vzniká z rozumnosti, může si vůči druhým počínat spravedlivě toliko člověk vskutku rozumný. Činnost rozumného člověka, protože je „spravedlivá“, uskutečňuje se ve styku s druhými lidmi a přináší jim prospěch. Rozumný člověk svojí činností prospívá těm, s nimiž se stýká: vzpružuje a uzdravuje jejich duše. Tuto službu přitom prokazuje jak svým spoluobčanům, tak svým přátelům – jedny vede k moudrosti, druhé k rozumnosti. Spravedlivě si tedy rozumný člověk nepočíná pouze ve vztahu k ostatním členům πόλις, ale taktéž k členům své vlastní komunity. Spravedlnost nelze proto odloučit od přátelství, individuální a mravní život od společenského a politického, život v epikurejské komunitě od života v πόλις.⁵¹ To vše je na základě rozumnosti skloubeno v jedno a tvoří proto sevřený celek života ve všech ohledech vynikajícího: „rozumného“, „krásného“ a „spravedlivého“. – Teprve *takový* život je podle Epikúra blažený.

Rozumnost je nejvyšší instancí epikurejské etiky. Právě ona má mít

48 Určení „krásný“ zde proto nemá jen estetický či specificky morální smysl. Označuje ujednocené a celistvé bytí člověka. K tomu viz Grassi, E. *Theorie des Schönen in der Antike*, DuMont Schauberg, Köln 1962, s. 33–54, 147–151.

49 KD 36.

50 Podrobněji k pojetí spravedlnosti u Epikúra viz Müller, R. *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, s. 89–111.

51 Epikurejská etika se proto také nijak nevyklučuje, jak se tradičně soudilo, s aktivní politickou činností. K tomu viz zejm. Roskam, G. *‘Live Unnoticed’*, s. 29–41. Dále např. Fish, J. „Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics“ In: *Epicurus and the Epicurean Tradition*, s. 72–104 či Armstrong, D. „Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri“ In: *Epicurus and the Epicurean Tradition*, s. 105–128.

v lidském životě rozhodující slovo. Nauka o blaženosti, jak ji Epikúros v *Listě Menoikeovi* předkládá, je naukou o blaženém životě. Blažený život je vyložen z rozumnosti. Rozumnost je základem blaženého života. Ostatní jeho stránky jsou s rozumností sepnuty. Lze dokonce v určitém ohledu blaženost s rozumností ztotožnit. Blaženost totiž spočívá ve zdraví duše a toho se člověk těší, pokud vládne rozumností. Proto tedy Epikúros, když shrnuje podaný výklad o blaženém životě, píše: τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις,⁵² „počátkem toho všeho a nejvyšším dobrem je tak rozumnost“. Blaženost a blažený život se zakládají v rozumnosti. Pozoruhodné ovšem je, jaký důsledek z toho Epikúros v zápětí dovozuje: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις,⁵³ „proto má také rozumnost větší cenu než filosofie“. Uvedené charakteristiky rozumnosti Epikúros využívá k tomu, aby následně vymezil její vztah k filosofii. Činí tak za pomoci srovnání. Mírou tohoto srovnání je přítomná cena či důležitost obojího pro blažený život. S ohledem k ní se pak konstatuje, že větší cenu má rozumnost, neboť ta je – na rozdíl od filosofie – základem blaženého života. Rozumnost určuje, jak si člověk v životě počíná a k čemu svoji činnost zaměřuje. Filosofie, nakolik se liší od rozumnosti, naproti tomu podobné sepětí s praktickým životem postrádá. Φιλοσοφία, můžeme říci, je pouhá θεωρία bez praktických důsledků. Jako taková má ale pro blažený život svůj význam, třebaže menší než rozumnost.⁵⁴ Pojem θεωρία, jak bylo již uvedeno, značí v *Listě Menoikeovi* názor člověka na blaženost. Ten přitom může být klamný nebo správný. Filosofie, chápaná jako teorie, představuje tedy buď klamný nebo správný názor na blaženost. Mylnému názoru na blaženost by však Epikúros sotva kdy připisoval nějakou důležitost pro vedení blaženého života. Nezbyvá proto, než že filosofie představuje naopak správný teoretický názor na to, v čem blaženost spočívá, a že z toho důvodu si ji Epikúros také cení. Správný názor na blaženost je totiž nezbytnou podmínkou jejího dosažení. V tom právě tkví důležitost filosofie, že člověku takový názor poskytuje. Φιλοσοφία splývá se σοφία:⁵⁵ je předstupněm rozumnosti a v ní se završuje. Rozumnost je na druhou stranu zase ukotvena v odpovídající filosofické teorii; nejde proto v žádném

52 *Ep. Men.* 132, 7–8.

53 *Tamt.* 132, 8–9.

54 Viz Erler, M. „Epikur“ In: *Philosophen der Antike II* ed. F. Ricken, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, s. 58.

55 Hossenfelder, M. *Epikur*, s. 98.

případě pouze o tzv. „zdravý rozum“. Činnost, k níž rozumnost podněcuje, péči o zdraví duše, lze proto nakonec určit a pochopit jako praktické uskutečnění epikurejské filosofie, tj. jako τὸ φιλοσοφεῖν . Filosofování má přitom přednost před filosofií. Epikúrovi totiž nezáleží tolik na filosofickém teoretizování o životě jako na praxi filosofického života.⁵⁶

56 SV 54.

4. Slasti a strasti lidského života

V *Listě Menoikeovi* Epikúros nastiňuje základy své etiky. Výklad problémů lidského života se ovšem neobejde bez rámcového výkladu bytí člověka. Epikúros chápe a určuje člověka jako smrtelného tvora, který se bytostně odlišuje od nesmrtelných bohů.⁵⁷ Na rozdíl od nesmrtelných bohů totiž člověk duševně i tělesně strádá: trpí bolestmi a je sužován starostmi. Veškeré lidské bolesti a starosti jsou ale podle Epikúra způsobeny nouzí o *h̄dovh̄*, o potěšení a libost. Člověk totiž trpí bolestmi a je sužován starostmi právě tehdy, když postrádá nějakou *h̄dovh̄*. Bolesti a starosti člověka pak nutí k tomu, aby usiloval o dosažení právě postrádané *h̄dovh̄*. Když pak svou činností člověk postrádané *h̄dovh̄* dosáhne, bolesti a starosti způsobené její nepřítomností pominou.⁵⁸ Cílem, o který je člověk vposledku nucen usilovat, je ovšem taková *h̄dovh̄*, jejíž dosažení, zpřítomnění a zakoušení zbavuje jeho tělo a duši *všech* bolestí a starostí.⁵⁹ *H̄dovh̄*, která zbavuje člověka všeho tělesného a duševního strádání, je úplná a dokonalá. Její přítomnost proto vylučuje veškerou bolest i každou starost. Kdyby ji tedy člověk vskutku dosáhl a těšil se její přítomností, byl by jakékoli bolesti i starosti zcela prost. Pokud by ale člověk již vůbec tělesně ani duševně nestrádal, nebyl by již podoben smrtelnému tvoru, protože pro smrtelného tvora je příznačné a určující právě strádání způsobené nouzí o *h̄dovh̄*. Jestliže by člověk unikl této nouzi, které je jako smrtelník vystaven, žil by jako blažený bůh.⁶⁰ Naprostá absence jakékoli bolesti a starosti, jež je cílem veškeré činnosti a snažení člověka, tedy je božská blaženost neboli *eúdaimovía*. *Eúdaimovía* je dokonalá a ryzí *h̄dovh̄*, které se těší nesmrtelní bohové, jimž se člověk všemožně snaží připodobnit, aby tak unikl všemu tělesnému a duševnímu strádání.⁶¹

Aby dosáhl vlastního cíle všeho svého snažení a připodobnil se nesmrtelnému bohu, musí si člověk obstarat to, co je k tomu nezbytně potřeba.

57 *Ep. Men.* 123, 3 – 127, 4.

58 *Tamt.* 128, 10–12.

59 *Tamt.*, 131, 13–14.

60 *Tamt.*, 135, 6–9.

61 Viz. Lemke, D. *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, Beck, München 1973, 99–203. Dále Sedley, D. „Epicurus' theological innatism“ In: *Epicurus and the Epicurean Tradition*, s. 45–52.

Lidské úsilí o božskou blaženost je proto úsilím o získání toho, co je potřeba mít, má-li člověk dosáhnout blaženého života bohů. To, co je potřeba si osvojit, aby člověk žil jako bůh, jsou τὰ ποιῦντα τὴν εὐδαιμονίαν,⁶² „prostředky k dosažení blaženosti“. Postupné obstarávání a osvojení těchto statků zprostředkovává a poskytuje člověku postrádanou ἡδονή. Pokud by člověk získal všechny tyto statky, dosáhl by kýžené blaženosti. Dokud je ale ještě nemá všechny, je nucen dělat vše proto, aby je získal, a musí proto βαδίζειν πρὸς τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ὧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται,⁶³ „jít za nějakým z oněch statků, které přispívají k blaženému životu, [ten získat] a hledat další, jehož prostřednictvím bude dobro duše a těla zdokonaleno“. Protože ale získání těchto statků, o které je takto člověk nucen usilovat a které je nucen hledat, zprostředkovává postrádanou ἡδονή, je třeba dobro, o kterém je výše řeč, pochopit právě jako ἡδονή. Ἡδονή je tedy dobro. Blaženost jako dokonalá ἡδονή je pak dokonalým dobrem.

Ἡδονή je podle Epikúra dobrem διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν,⁶⁴ „díky tomu, že má úzkou souvislost s φύσις“. O jakou φύσις se tu však jedná? Překladaatelé tohoto místa *Listu Menoikeovi* většinou doplňují, že se jedná o *naši*, tj. lidskou φύσις. Pro člověka jakožto smrtelníka je ovšem příznačná právě nouze o ἡδονή. Kdyby člověk svým úsilím této nouzi unikl, nepodobal by se již smrtelníku, ale blaženému bohu. Jakožto smrtelník se ovšem člověk od blaženého boha bytostně liší: zatímco smrtelný člověk strádá nouzí o ἡδονή, nesmrtelný bůh se těší dokonalé ἡδονή, tj. blaženosti. Ta je vyhrazena nesmrtelným bohům a člověku je naopak jako člověku, tj. jako smrtelníku odepřena. Člověk může blaženost okusit jen tehdy, když se bohu připodobní. Člověk není bůh. Proto ani φύσις člověka není φύσις boha. Φύσις člověka a boha je rozdílná. Φύσις člověka je nouze o ἡδονή, φύσις boha pak dokonalá blaženost. – Je-li tedy, jak naznačují překladaatelé výše citovaného místa, ἡδονή dobrem, protože souvisí s *lidskou* φύσις, je dobrem proto, že má přímou souvislost s nouzí o ἡδονή, s bolestmi a starostmi, které tato nouze člověku způsobuje. Ἡδονή je tak dobrem, neboť úzce a těsně souvisí s lidským strádáním. S tím přitom souvisí tak, že jej přímo zapříčiňuje nebo od něho naopak odpomáhá v závislosti na tom, zda ji člověk

62 *Ep. Men.* 122, 11–12.

63 *Ep. Men.* 128, 7–9.

64 *Tamt.*, 129, 11–12.

právě postrádá či jí svou činností dosáhl a právě ji zakouší. Pokud člověk ῥῆδονή postrádá, dělá vše proto, aby ji zakoušel. ῥῆδονή tudíž je počátkem i cílem veškeré lidské činnosti.⁶⁵ Právě jakožto takový počátek i cíl veškeré lidské činnosti je tedy ῥῆδονή dobrem. Protože k úsilí o ῥῆδονή člověka nutí nouze o ni a protože tato nouze určuje vlastní přirozenost člověka, tíhne tedy člověk k ῥῆδονή z přirozeného popudu. Proto může být ῥῆδονή pojata jako συγγενικὸν, popř. σύμφυτον ἀγαθόν,⁶⁶ tj. jako „přirozené dobro“. Vlastní cíl, k němuž člověka jeho smrtelná přirozenost pudí, je ovšem božská blaženost. Ona je tím, o co v lidském životě a lidské činnosti jde především.⁶⁷ Tato dokonalá ῥῆδονή je proto πρῶτον ἀγαθόν,⁶⁸ „prvořadé dobro“. Člověk se od přirozenosti k tomuto prvořadému dobru orientuje a spatřuje v něm cíl veškeré své činnosti a jediné východisko z nouze, v níž se jako smrtelník jinak nachází.

Ačkoli je však člověk k božské blaženosti od přirozenosti orientován, musí hledat a teprve nalézt prostředky potřebné k jejímu dosažení. Takovéto hledání je pátráním po tom, co člověku ještě k dosažení blaženosti chybí. Po samotném cíli své činnosti se člověk takto ohlížet nemusí. Ten je mu znám předem a jeho ustavičné zohledňování si na člověku vynucuje jeho vlastní přirozená nouze.⁶⁹ S ohledem k tomuto předem patrnému cíli, s vyhlídkou na zcela bezstarostný a blažený život, člověk pátrá po prostředcích, které dovolují kýženého cíle dosáhnout. Blaženosti by však člověk mohl dosáhnout jen tehdy, pokud by si opatřil všechny k tomu nezbytné prostředky. Nemá-li je člověk všechny, je s to svou činností dosáhnout pouze *nedokonalé* ῥῆδονή. Dosažení takové ῥῆδονή sice ještě nedává člověku oprostít se od všeho duševního a tělesného strádání, ale pomáhá mu jej alespoň mírnit. Částečnou úlevu tak člověku poskytuje dosažení jakékoli postrádané ῥῆδονή. Tak, jak člověk vyhledává a postupně získává vše, co přispívá k blaženosti, stupňuje se dokonalost ῥῆδονή, které je s to dosáhnout, a omezují se bolesti a starosti, které ještě musí snášet. K blaženosti se tedy člověk propracovává postupným zdokonalováním svého tělesného stavu a duševního rozpoložení. Vlastní úsilí o blaženost se tak prakticky uskutečňuje jako úsilí

65 Tamt., 129, 13 – 131, 1.

66 Tamt., 130, 2, 6.

67 Tamt., 122, 11–13

68 Tamt., 130, 1–2.

69 Forschner, M. „Epikur. Aufklärung und Gesellschaft“ In: *Philosophen des Altertums. Von Hellenismus bis zum Spätantike* edd. E. Erler a A. Greaser, Primus Verlag, Darmstadt 2000, s. 31; Hossenfelder, M. *Epikur*, s. 64.

o dokonalé tělesné a duševní zdraví. Právě v takovémto naprostém tělesném a duševním zdraví totiž podle Epikúra božská blaženost spočívá. Konkrétně je pak blaženost zakoušena jako ἀοχλησία τοῦ σώματος,⁷⁰ „nevtíravost těla“ a ἀταραξία τῆς ψυχῆς,⁷¹ „neochvějnost duše“.

Zakusit blaženost a dosáhnout takového stavu, kdy člověk nepocituje žádné tělesné obtíže a setrvává v dobré náladě, je prvořadým a přirozeným cílem veškeré lidské činnosti. K tomuto cíli je člověk již vždy předchůdně orientován. Zřetel k cíli všeho lidského konání Epikúros v *Listě Menoikeovi* nazývá výrazem θεωρία.⁷² Právě θεωρία je tedy onou předchůdnou orientací k blaženosti, kterou předpokládá a kterou se také dává vést hledání prostředků k jejímu dosažení i vlastní praktické úsilí o ně. Dříve, než o blaženost prakticky usiluje, je k ní člověk již teoreticky zaměřen. Jelikož ale takovéto zaměření předchází veškerou praktickou činnost, jejímž prostřednictvím se blaženosti dosahuje, předchází rovněž jejímu dosažení a zakoušení. V předběžném teoretickém zaměření proto může být blaženost patrná pouze jako postrádaná ἥδονή. Zatímco se tedy člověk po blaženosti ohlíží ještě před vším úsilím o její dosažení, má o ni nouzi. Má-li však o ni nouzi, pak tělesně a duševně strádá. Předběžný zřetel k blaženosti člověk tudíž obrací právě tehdy, když jej kvůli její nepřítomnosti trápí rozličné obtíže a starosti. Ty právě člověka upozorňují na to, čeho se mu nedostává, kvůli čemu se trápí, čeho si proto má hledět a o co musí usilovat, aby se svých obtíží a starostí zbavil. Nepříznivý tělesný stav a duševní útrapy tak poskytují člověku výchozí orientaci v nouzi, v níž jako smrtelník původně od přirozenosti vězí. Takto získaná výchozí orientace – θεωρία – je posléze určující a směrodatná pro veškerou praktickou činnost člověka. Díky ní totiž člověk postihuje, jak spolu všechna strast a slast vzájemně souvisí, a tedy také postřehuje, že naléhavá nouze, v níž se zrovna nalézá, pomine jedině tehdy, když se o to sám přičiní a vlastním úsilím dosáhne odpovídající a právě postrádané ἥδονή.

Člověk je tedy sice jako smrtelník vystaven akutní nouzi a tělesnému a duševnímu strádání, avšak v této situaci se také orientuje a má tak o ni určitý přehled. Bolesti a starosti, kterými trpí, mu totiž samy ukazují, jaké jsou příčiny nouze, v níž se zrovna ocitá, a jaká z ní vedou východiska. Sleduje tyto poukazy

70 Tamt., 127, 13.

71 Tamt., 128, 3.

72 Tamt., 128, 1–4.

člověk nahlíží, že příčinou jeho momentálního strádání je postrádání kýžené ῥῆσιν a že si proto dosažením postrádané ῥῆσιν lze od něho odpomoci. V tomto náhledu je již postřehnutá souvislost mezi strádáním a ῥῆσιν a také závislost momentálního tělesného a duševního stavu na praktické činnosti. Protože spatřuje, jak přímo a úzce jeho vlastní stav s ῥῆσιν souvisí, shledává, že se cítí dobře, když ῥῆσιν zakouší, a špatně, když ji postrádá, a tak konečně poznává, že zakoušení ῥῆσιν je dobro, zatímco její postrádání zlo.⁷³ K tomuto poznání není třeba nějaké zvláštní úvahy. Podle Epikúra k němu člověk dospívá prostým cítěním.⁷⁴ Toto cítění, tj. zkušenost (πῶρος) bolesti a úlevy od ní, je základem lidské orientace v praktickém životě. Na jeho základě totiž člověk pojímá odpor k bolesti a náklonnost k ῥῆσιν. Právě ona zkušenost a poznání, které poskytuje, tak zakládají *tendenci* člověka prakticky se vyhýbat bolesti úsilím o postrádanou ῥῆσιν. Jelikož je ale založena na prostém cítění, je tato tendence afektivní, je to ἐπιθυμία neboli žádost. Vlastním předmětem takto založené žádosti je postrádaná ῥῆσιν. Po té člověk žádostivě baží proto, že mu skýtá úlevu od bolesti. Jeho cítění a zkušenost poučují ale člověka především o tom, že postrádá dokonalou ῥῆσιν, která by ho zbavila veškerých bolestí a starostí. Již prosté cítění a zkušenost nouze poskytují člověku výhled (θεωρία) na tuto dokonalou ῥῆσιν. Právě takovou dokonalou ῥῆσιν je ovšem podle Epikúra božská blaženost. Jako žádné jiné dobro nepoznává člověk tudíž ani blaženost primárně nějakou úvahou, ale poznává ji ze zkušenosti nouze, v níž se jako smrtelník původně ocitá. Každá následná úvaha o dobru a zlu a lidském životě naopak musí, nemá-li upadnout v omyl, vycházet z této původní zkušenosti.⁷⁵

S ohledem k tomu, co ona původní lidská zkušenost ukazuje, lze ovšem konstatovat, že každá naskýtající se ῥῆσιν je přirozeně dobrá, protože tlumí lidské strádání a ulevuje od něj. Ačkoli je však každá ῥῆσιν pro člověka přirozeným dobrem, upozorňuje Epikúros na to, že ne každá je žádoucí pro dosažení kýžené blaženosti.⁷⁶ A protože je ῥῆσιν předmětem přirozené lidské náklonnosti, znamená toto Epikúrovo upozornění tolik, že není žádoucí, aby člověk, který usiluje o dosažení blaženosti, uspokojoval každou žádost, která na něj přijde. Mezi

73 *Ep. Men.*, 129, 11–14.

74 *Tamt.* 124, 9–10.

75 Rist, J. M. *Epicurus. An Introduction*, s. 20.

76 *Ep. Men.* 129, 11–13.

žádostmi a jejich předměty proto člověk musí, má-li zakusit blažený život, *rozlišovat* ty, které jsou k dosažení tohoto cíle vskutku nezbytné a které nikoli. Takové rozlišení však již není samozřejmé. Není každému známo na základě prostého cítění a vlastní zkušenosti, ale musí být teprve odhaleno rozumovou úvahou nad touto zkušeností.⁷⁷ Tato úvaha tedy odkrývá, co jinak ve zkušenosti zůstává nepovšimnuto a je tudíž nejasné. Jejím provedením si pak člověk ujasňuje, k čemu se ve svých žádostech vztahuje a čeho tedy vlastně touží dosáhnout. Tak člověk dospívá k diferencovanějšímu pohledu na cíle svého úsilí a přitom zjišťuje, že jediné, po čem touží, je *ἡδονή*, kterou poskytuje pouze bezvadné tělesné a duševní zdraví. Na základě tohoto zjištění se pak žádosti rozlišují na ty, které jsou k takovému zdraví namířeny a podněcují proto člověka k jeho dosažení, a na ty, které k němu namířeny nejsou a k jeho dosažení tudíž nepodněcují. Epikúros rozlišuje žádosti *přirozené* a *prázdné* a v rámci těch přirozených pak jednak ty *pouze přirozené*, jednak *nezbytné* k dosažení blaženého života.⁷⁸ Přirozené a nezbytné žádosti lze podle Epikúra snadno uspokojit, zatímco žádosti prázdné uspokojit nelze, neboť jsou bezmezné.⁷⁹ Bezmezné a neukojitelné jsou prázdné žádosti proto, protože *παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι*,⁸⁰ „jsou založeny na mylné domněnce“. Mylná je přitom taková domněnka, jejímž východiskem není původní a přirozená lidská zkušenost, ale jen společenské konvence a přejatá obecná mínění.⁸¹ Právě tato přejatá obecná mínění brání člověku dosáhnout opravdové blaženosti, pokud jej uvádějí v omyl v těch nejzávažnějších záležitostech jeho života. Protože právě tato zavádějící obecná mínění brání člověku v tom, aby dosáhl blaženosti, zapříčiňují tím to, že tělesně i duševně strádá. Proto se Epikúros také domníval, že příčiny lidského strádání jsou především společenské a kulturní. Sám tudíž, jak uvádí Long, hledal a našel příčiny lidského trápení „v mylných přesvědčeních společnosti, v níž žil – v přesvědčeních o bozích, o osudu lidské duše a o věcech majících pro život opravdovou hodnotu“.⁸² Má-li člověk kdy dosáhnout božské blaženosti, musí se zbavit těchto tradovaných a obecně sdílených přesvědčení o bozích, lidském

77 Tamt. 127, 9.

78 Tamt. 127, 9–12.

79 KD 15.

80 KD 29.

81 Festugière, A.-J. *Epikúros a jeho bohové*, s. 10.

82 Long, A. A. *Helénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*, přel. P. Kolev, OIKOYMENH, Praha 2003, s. 29.

životě a jeho hodnotách. Toho však lze docílit jen prostřednictvím kritické distance vůči společnosti, kde se ona přesvědčení tradují a všeobecně sdílí.⁸³ Aby docílil blaženosti, musí si člověk zjednat kýžený odstup a z něho pak uvážit a promyslet svou životní zkušenost. Na základě takové úvahy si pak člověk ujasňuje a znovu osvojuje svou původní přirozenou orientaci v záležitostech praktického života. Protože nově nabytá orientace je pouze uvážlivým ujasněním orientace přirozené, je neklamná (*ἀπλανής θεωρία*) a umožňuje proto člověku rozhodovat se a jednat vždy s ohledem k jeho tělesnému a duševnímu zdraví.⁸⁴

Kdo si úvahou nad vlastní životní zkušeností ujasnil, o co v životě běží, poznává, že záleží především na tom, aby se měl dobře. Zkušenost, z níž při takové úvaze vychází, člověku ukazuje, že dobře se má tehdy, když uspokojuje své žádosti a dostává se mu proto kýžené *ήδονή*. Z toho, že se člověk má dobře, pokud se mu dostává *ήδονή*, lze pak usoudit, že *ήδονή* je dobrem. Zkušenost, o níž se tento závěr opírá, ale také dovoluje povšimnout si toho, že uspokojování některých žádostí je prospěšné, zatímco uspokojování jiných naopak škodlivé. Toho si lze povšimnout, vezme-li se v úvahu, nakolik člověku uspokojování jeho žádostí prospívá a nakolik mu škodí. Taková úvaha, která bere v potaz prospěch a škodu, jež s sebou uspokojování žádostí nese, umožňuje poté rozlišit *ήδοναί*, k jejichž zakoušení žádosti podněcují, na *ζήτουσί* a *νεζητουσί*. Toto rozlišení je podle Epikúra totiž třeba provést *τῆ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἄσυνφόρων βλέψει*,⁸⁵ „zohledněním přínosů a škod a uvážením jejich vzájemného vztahu“. Protože vodítkem (*κανών*) této úvahy zůstává prosté cítění a zkušenost,⁸⁶ běží v ní o to, co člověku uspokojování té či oné žádosti dává zakusit a jaký dopad má na jeho tělesný a duševní stav. Co člověk zakouší a jak se cítí, závisí však na tom, jaké žádosti uspokojuje. Ohled k přínosům a škodám uspokojování žádostí je tudíž zřetelem k tomu, co člověk v důsledku uspokojování té které žádosti zakouší. Zřetel k důsledkům uspokojování žádostí Epikúros výše nazývá výrazem *βλέψις*. *Βλέψις* tu přitom znamená „obezřetnost“. Tu člověk uplatňuje právě tehdy, když uvažuje a rozhoduje o tom, jakou z dotírajících žádostí uspokojí a jakou naopak potlačí. Úvaha o tom, co člověku prospívá a co škodí, proto

83 Rist, J. M. *Epicurus. An Introduction*, s. 123.

84 *Ep. Men.*, 128, 1–4.

85 *Tamt.*, 130, 1–3.

86 *Tamt.*, 129, 3–5.

vyžaduje obezřetnost. Právě z obezřetnosti totiž člověk bere na zřetel, co úsilí o tu kterou ἡδονή, které dotírající žádosti motivují, vlastně obnáší. K rozlišení a posouzení toho, co je a není žádoucí, je tudíž vedle θεωρία třeba ještě βλέψις, vedle předchůdné obeznámenosti s přirozeným motivem a cíli lidské činnosti ještě obezřetného ohledu k tomu, do jakého stavu člověka jeho činnost přivede. Protože dovoluje rozpoznat, o co je záhodno usilovat a čeho je třeba se naopak stranit, je obezřetnost nezbytnou podmínkou zdaru lidského úsilí o blaženost. Díky obezřetnosti získává člověk kontrolu nad svými žádostmi a snaží se uspokojit jen ty z nich, které jsou nezbytné k prospěchu těla i duše.⁸⁷

Obezřetnost umožňuje korigovat přirozený sklon člověka k nezřízenému uspokojování žádostí⁸⁸ a vede jej k tomu, aby si uložil a zachovával zdrženlivost a dodržoval životosprávu, která prospívá jeho tělesnému a duševnímu zdraví. Bází takové životosprávy je přitom φρόνησις coby spolehlivá orientace v praktických záležitostech a νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλείστος τὸς ψυχὸς καταλαμβάνει θόρυβος,⁸⁹ „obezřetná úvaha“, přeložíme nyní, „která pokaždé vyhledává a prověřuje důvody pro to, zda určitou věc zvolit, či zda se jí vyhnout, a zapuzuje domněnky, které duši uvádějí v omyl a zmatek“. Prostřednictvím rozumu a obezřetnosti se člověk zbavuje klamných domněnek a přemáhá na nich založené žádosti. Protože tyto žádosti ovládá, nenechá se jimi svádět k takovému počínání, které mu spíše škodí než prospívá. Obezřetně totiž zvažuje, co uspokojování žádostí obnáší. Uspokojování žádostí obnáší však především úsilí o dosažení kýžené ἡδονή. V tomto úsilí se člověk potýká s různými obtížemi (τὸ δυσχερές), jejichž překonávání dá určitou námahu. Námaha je ale nepříjemná. Zatímco se totiž člověk namáhá, aby dosáhl požadované ἡδονή, zakouší bolesti a útrapy, které jeho úsilí provází. Rozumný a obezřetný člověk proto vždy pečlivě zvažuje, jak je uspokojování té které žádosti namáhavé a kolik bolesti a útrap je provází. Teprve když porovná škody a očekávaný užitek a zváží, kolik bolesti a útrap bude muset snést, aby dosáhl požadované ἡδονή, rozhoduje o tom, zda úsilí o ni stojí vůbec za námahu. Za námahu přitom stojí, pokud se vyplácí a pokud tedy po přetrpění námaze dává zakusit silnější ἡδονή. Kdyby ale měly být bolesti a útrapy, které

87 Rist, J. M. *Epicurus. An Introduction*, s. 119.

88 O' Keefe, T. *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 63–64.

89 *Ep. Men.*, 132, 4–8.

zvažované úsilí provází, naopak větší než jím poskytovaná ῥῆσιν, je lépe se do něho raději nepouštět.⁹⁰ Když se pak člověk podle takové úvahy řídí, podniká za daných okolností právě to, co se mu vyplatí a co je tedy žádoucí. Pokud se tedy zrovna ocitá v tísnivé nouzi a je proto nucen k praktické činnosti, podstupuje s ní spojenou námahu, aby poté dosáhl silnější ῥῆσιν a dokonalejšího tělesného a duševního stavu. Pomocí rozumu a obezřetnosti je tak člověk s to prohloubit svou původní přirozenou orientaci v praktickém životě a zjednat si jasno v tom, o jaké z postrádaných ῥῆσιν má v nastalé nouzi usilovat a které z nich má naopak pominout, aby prospěl svému tělesnému a duševnímu zdraví. Obezřetné uvažování o tom, co člověku prospívá a co mu škodí, je ale vlastně usilovným hledáním toho, co mu zprostředkovává blaženost. Takovéto uvažování a hledání toho, co člověku dopomáhá k blaženosti, které zbavuje klamných domněnek a odhaluje ty pravé důvody k jednání, je ovšem dle Epikúra τὸ φιλοσοφεῖν,⁹¹ vlastní filosofování. Pouze takto pojaté a provozované filosofování může tudíž člověku pomoci dosáhnout blaženosti.

Pomoci lidem k blaženosti je proto také jediným cílem Epikúrova filosofování. Blaženost je u Epikúra pochopena jako dokonalé zdraví lidské duše, jejíž síly a mohutnosti – především úsudek – bezvadně fungují.⁹² K takovému fungování duševních mohutností má člověku filosofie pomoci tak, že odstraní překážky, které zabraňují duševním silám správně fungovat a které tím zapříčiňují lidské neštěstí. Duševní poruchy a vady jsou přitom pojaty jako duševní nemoci. Jejich odstraňování je proto léčení a uzdravování duše. Filosofie, která léčí a uzdravuje nemoci duše, se tak podobá lékařství, které léčí a uzdravuje nemoci těla. Můžeme proto říci, že epikurejská filosofie je především *psychoterapií*, epikurejská filosofie a argumenty, které formuluje, mají tedy především terapeutickou funkci.⁹³ Epikurejský mudrc používá argumentů jako léků, které podává lidské duši, aby ji uzdravil a pomohl člověku k blaženému a spokojenému životu. Uzdravování duše a sdělování k tomu určených argumentů přitom může účinně probíhat ústně i písemně. První způsob podání je určen členům epikurejského společenství, druhý rovněž širší veřejnosti.⁹⁴ Základní metodou

90 Tamt., 129, 5–11.

91 Tamt., 122–123.

92 Tsouna, V. „Epicurean therapeutic strategies“, s. 249.

93 Forscher, M. „Epikur. Aufklärung und Gesellschaft“, s. 31.

94 Tsouna, V. „Epicurean therapeutic strategies“, s. 252.

a paradigmatem filosofické práce je přitom v epikurejské tradici *παρησία* – důvěrný rozhovor epikurejského učitele s žákem, který se podle svého mínění dopustil nějakého přečinu či pochybení. Tento terapeutický rozhovor má charakter otevřené kritiky, kterou učitel žákovi uštěďruje. Učitelova kritika přitom je komplexní: působí na *racionální* i *emocionální* stránku pocitu (*παθος*) viny, který na žáka nepříjemně dotírá a který jej trápí. Učitel pro odstranění tohoto pocitu tedy užívá jak racionálních argumentů, aby vyvrátil domněnky, na nichž se žákův pocit z části zakládá, tak i jiných technik přesvědčování určených k potírání emocionální složky jeho provinění. Vhodný způsob přesvědčování určuje učitel na základě znalosti žákovy povahy a s ohledem k druhu a závažnosti jeho provinění. Podle těchto zřetelů rovněž volí intenzitu své kritiky. Je-li žák poddajný, je učitelova kritika mírná, je-li naopak vzpurný, stává se kritika nevybíravou až krutou. Kritika však nemá nikdy žáka „zdeptat“, ale zbavit mylných domněnek o jeho někdejší činu i citových reakcí na něj, má jej přesvědčit, aby na svůj minulý přečin v zájmu svého duševního zdraví zapomněl.

Odpomůže-li epikurejský učitel svému žáku od pocitu provinění, přesvědčí-li jej, že má na to, čeho se dopustil, zapomenout, zbaví jej jeho trápení. Když se člověk právě netrápí, pociťuje podle Epikúra *ἡδονή*.⁹⁵ Nejdokonalejší pocit a duševní *ἡδονή* je potom blaženost.⁹⁶ Stejně jako trápení se také blaženost zakládá na určité domněnce, na určitém poznání. Jak ovšem žák toto duševnímu zdraví prospěšné poznání získává? Tím, že učitel odstranil, resp. pomohl odstranit ze žákovy duše poruchy způsobující její špatné fungování, umožnil jeho úsudku a ostatním duševním mohutnostem bezvadně fungovat. Díky učitelovu terapeutickému zákroku je žák tudíž schopen bezchybně používat vlastní úsudek a docházet samostatně ke správným a pravdivým domněnkám.⁹⁷ K těm pak žák dochází zkoumáním svého citění a zkušenosti, když obezřetně uvažuje o tom, co mu tato jeho původní a přirozená zkušenost ukazuje. Užívaje takto svůj úsudek a obezřetnost poznává, co mu škodí a co prospívá, a soustředí veškeré své úsilí výhradně k posilování a upevňování svého tělesného a duševního zdraví. Pokud o své tělesné a duševní zdraví soustavně pečuje, pokud tedy filosofuje, může se

95 *Ep. Men.* 128, 10–12.

96 Warren, J. „Removing fear“ In: *The Cambridge Companion to Epicureanism* ed. J. Warren, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 234.

97 Tsouna, V. „Epicurean therapeutic strategies“, s. 265.

jeho život naplnit v blaženosti. Jestliže po vytrvalém úsilí skutečně blaženosti dosáhne, οὐθέν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶντι ζῶν ἄνθρωπος ἐν ὀθανάτοις ἀγαθοῖς,⁹⁸ „nijak se nepodobá smrtelnému tvorů požívajících dobrých“. Když se takto připodobňuje nesmrtelnému bohu, uskutečňuje nejkrajnější možnost pozemského lidského života.⁹⁹ – Jedině skrze filosofii a filosofování může tedy lidský život konečně dojít naplnění.

⁹⁸ *Ep. Men.*, 135, 7–9.

⁹⁹ Müller, R. *Anthropologie und Ethik in der epikureischen Philosophie*, Akademie-Verlag, Berlin 1987, s. 6–7.

5. Závěr

Epikúrova filosofie tvoří ucelený systém. Těžištěm celého systému je etika. Své etické názory Epikúros dle zpráv Diogena Laertského pojednal hned v několika spisech.¹⁰⁰ Tato pojednání se však nedochovala. Z dochovaných Epikúrových textů se etice věnuje zejména *List Menoikeovi*. Tento list nastiňuje základní obrys a témata Epikúrovy etiky. Ústředním tématem zde podaného výkladu je přitom τέλος lidského života. To, oč člověku v životě běží, určuje Epikúros s ohledem k jeho přirozenosti. Člověk je svou přirozeností smrtelná bytost. Pro takovou bytost je příznačné, že strádá a trpí nedostatkem. Když Epikúros pojednává o záležitostech lidského života, vychází z toho, že člověk je bytostí nouze. Tuto nouzi Epikúros chápe v podstatě jako nouzi o ήδονή. Taková nouze je přitom z povahy věci nepříjemná. Proto si od ní člověk hledí odpomoci. Cokoli člověk dělá, dělá z nouze a kvůli tomu, aby jí unikl. Ηδονή, slast, je, můžeme říci, alfa i ómega lidského života. Proto se také stává centrálním pojmem Epikúrovi etiky. S jeho pomocí Epikúros klade a řeší také ústřední otázku své etické nauky, otázku po τέλος, posledním cíli lidského života jako celku. V *Listě Menoikeovi* se tato otázka klade a řeší jako otázka po blaženosti a blaženém životě. Blaženost je zde pojata jako ήδονή, kterou člověk postrádá vůbec nejcitelněji, a proto se po ní stále ohlíží a o ni usiluje, protože v ní zahlédá kýženou úlevu od všeho tělesného i duševního strádání. Tuto ήδονή Epikúros nakonec ztotožňuje s dokonalým tělesným i duševním zdravím.

Zdraví těla a duše se může těšit jen ten, kdo se o ně náležitě stará. Odpovídající péče o tělesné a duševní zdraví vyžaduje životosprávu, která jednomu i druhému prospívá. Principem takové životosprávy musí být dle Epikúrova přesvědčení φρόνησις, rozumnost. Pokud člověk nevládne rozumností, snadno podléhá svým žádostem a dává se jimi svádět k jednání, které mu spíše škodí než prospívá. Teprve na základě rozumnosti a s ní spojené obezřetnosti je člověk s to náležitě rozlišovat, jakým žádostem třeba vyhovět a jakým naopak

¹⁰⁰DL, X, 28-29; 30, 7-8.

odporovat. Pokud je s to takového rozlišení, orientuje svoji činnost vždy a spolehlivě ke zdraví svého těla i duše.

Ke zdraví svého těla a duše ovšem orientuje svoji činnost ten, kdo v nich rozpoznal tu vůbec nejvyšší ῥδονή, jaké vůbec může dosáhnout, tj. blaženost. Že někdo právě v tomto spatřuje blaženost a určující cíl své činnosti, není však samozřejmost. Většina lidí má dle Epikúra na blaženost názor jiný, totiž mylný a zavádějící. To, aby člověk získal na blaženost názor správný, si žádá patřičného poučení. Takové poučení a průpravu nabízí pak právě vlastní Epikúrova filosofie. Ta ale nechce být pouze teoretickou disciplínou. Má naopak v rovině teorie zjednat určitý přehled o tom, jak si posléze počínat v praktickém životě. Teorie je tu jen předstupněm k odpovídající praxi, k uskutečňování nabyté teorie v každodenním životě. Tento rozdíl se v *Listě Menoikeovi* vyjadřuje rozlišením mezi φιλοσοφία a τὸ φιλοσοφεῖν.

Problematiku lidského života Epikúros v *Listě Menoikeovi* exponuje jako problematiku mezilidského soužití. Člověk je podle něho společenská bytost. Lidský život je životem mezi lidmi. Individuální záležitosti každého člověka mají proto vždy zároveň společenský rozměr. To platí i pro blaženost. Každý člověk o blaženost usiluje. Zda jí také dosáhne, nezávisí však pouze na něm. Záleží taktéž na tom, jaké poměry panují ve společnosti, kde žije. Blažený život záleží v odpovídajících vztazích člověka k druhým lidem a mezi nimi. Usilí o takový život vyžaduje proto snahu o navázání a udržování odpovídajících mezilidských vztahů. Epikúrova etika proto také nepředkládá vizi nezávislého individua ale projekt kultivace společenských vztahů a poměrů.

Seznam použité literatury

Originální prameny a jejich překlady

Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. 2 Band. Buch VII-X* přel. O. Apelt, Meiner, Leipzig 1921.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers. Vol. II.* přel. R. D. Hicks, Heinemann, London 1925.

Diogenes Laertius, *Život a učení filosofa Epikura* přel. J. Ludvíkovský, Rovnost, Praha 1952.

Diogenes Laertius, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* přel. A. Kolář, Nová tiskárna, Pelhřimov 1995.

Epicurus, *Letters, Principal Doctrines, and Vatican Sayings* přel. R. M. Geer, Bobbs-Merril, Indianapolis 1964.

Epicurus. The extant remain přel. a kom. C. Bailey, Hyperion, Westport 1979.

Epikurs Lehre vyd. A. von Gleichenrusswurm, Diederichs, Jena 1909.

Sekundární literatura:

Annas, J. „Epicurus on Agency“ In: *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* ed. J. Brunschwig a M. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Armstrong, D. „Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri“ In: *Epicurus nad the Epicurean Tradition* ed. J. Fish a K. R. Sanders, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Blank, D. „*Philosophia* and *technē*: Epicureans on the arts“ In: *The Cambridge Companion to Epicureism* ed. J. Warren, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Bobzien, S. „Moral responsibility and moral development in Epicurus' philosophy“ In: *The Virtuous Life in Greek Ethics* ed. B. Reis a S. Haffmans, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

DeWitt, N. *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press,

Minneapolis 1954.

De Witt, N. W. „Organization and Procedure in Epicurean Groups“ In: *Classical Philology*, Vol. 31, No. 3, 1936.

Eckstein, P. *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologische Vergleich zwischen Paulus und Epikur*, Herder, Freiburg 2004.

Erlor, M. „Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy In Epicurus and Epicurean tradition“ In: *Epicurus nad the Epicurean Tradition* ed. J. Fish a K. R. Sanders, Cambridge University Press, Cambridge 2011

Erlor, M. „Epikur“ In: *Philosophen der Antike II* vyd. F. Ricken, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1996

Festugière, A.-J. *Epikúros a jeho bohové* přel. R. Hošek, OIKOYMENH, Praha 1996.

Fish, J. „Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics“ In: *Epicurus and the Epicurean Tradition* ed. J. Fish a K. R. Sanders, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Forscher, M. „Epikur. Aufklärung und Gesselschaft“ In: *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zum Spätantike* vyd. M. Erlor a A. Greaser, Primus Verlag, Darmstadt 2000.

Gosling, J. C. B., Taylor, C. C. W. *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford 1982.

Grassi, E. *Theorie des Schönen in der Antike*, DuMont Schauberg, Köln 1962.

Hossenfelder, M. *Epikur*, Beck, München 1991.

Jordan, W. *Ancient Concept of Philosophy*, Routledge, London 1992.

Krämer, H. *Platonismus und die hellenistische Philosophie*, Gruyter, Berlin 1971.

Lemke, D. *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, Beck, München 1973.

Long, A. A. *From Epicurus to Epictetos: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006.

Long, A. A. *Helénistická filosofie. stoikové, epikurejci, skeptikové* přel. P. Kolev, OIKOYMENH, Praha 2003.

Müller, R. *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Akademie Verlag, Berlin 1972.

Müller, R. *Antropologie und Ethik in der epikureischen Philosophie*, Akademie

- Verlag, Berlin 1987.
- O'Keefe, T. *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- O'Keefe, T. *Epicureanism*. Acumen, Durham, 2010.
- Ricken, F. *Philosophie der Antike*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- Rist, J. M. *Epicurus. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Rist, J. M. „Epicurus on Friendship“ In: *Classical Philology*, Vol. 75, No. 2, 1980.
- Roskam, G. „Live unnoticed“ (*Λάθε βιώσας*). *On the on the vicissitudes of an Epicurean doctrine*, Brill, Leiden-Boston 2007.
- Sedley, D. „Epicurus' theological innatism“ In: *Epicurus and the Epicurean Tradition*. ed. J. Fish a K. R. Sanders, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.
- Tsouana, V. „Epicurean therapeutic strategies“ In: *The Cambridge Companion to Epicureism* ed. J. Warren, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Oesterreich, P.-L. *Podoby veřejného rozumu. Filosofičtí učitelé v prostoru politiky* přel. M. Pokorný a P. Rezek, Rezek, Praha 2013.
- Warren, J. *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Warren, J. „Removing fear“ In: *The Cambridge Companion to Epicureism* ed. J. Warren, Cambridge University Press, Cambridge 2009.