

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

Diplomová práce

Edita Wolf

Marcus Aurelius a Hovory k sobě

Marcus Aurelius and the Meditations

Praha 2014

Vedoucí práce: Doc. Karel Thein, Ph.D

Poděkování:

Děkuji vedoucímu práce doc. Karlu Theinovi, PhD. za cenné připomínky, rady a čas, který mi během zpracování této práce věnoval. Mé díky patří též Mgr. Vladimíru Mikešovi, PhD. za vhled do stoického myšlení a v neposlední řadě Mgr. Jakubovi Wolfovi za trpělivou podporu po celou dobu psaní a zejména při čtení Deleuze.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval(a) samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne

.....
Jméno a příjmení

Klíčová slova

Marcus Aurelius – Hovory k sobě – Deleuze – stoicismus – událost – osoba – netragické divadlo – smrt

Key words

Marcus Aurelius – Meditations – Deleuze – stoicism – event – person – non-tragic theatre – death

Abstrakt

Klasifikace *Hovorů k sobě* Marca Aurelia jako duchovních cvičení, kterou provedl Pierre Hadot, je obecně přijímána a působí na další interpretace tohoto textu. Žánrové zařazení je ovšem již určitou interpretací, která vylučuje interpretace jiné. Tato práce nabízí nové čtení *Hovorů k sobě* založené na Deleuzově výkladu stoicismu a na jeho filosofii události. Takové čtení se vyhýbá žánrovému určení a namísto toho se zaměřuje na text skrze analýzu proměn lingvistických osob. Deleuzovská interpretace lingvistických osob a jeho pojem události dovolují vysvětlit tento zvláštní rys *Hovorů* a adresují problém osoby a individua ve stoické filosofii. Tento rámec také umožňuje zohlednit významné motivy objevující se v textu, které dosud zůstávaly stranou pozornosti a které přímo souvisí s problémem individuace – netragické divadlo a smrt.

Abstract

The classification of the Meditations of Marcus Aurelius as a spiritual exercise by Pierre Hadot has been widely accepted and exerts a strong influence on any interpretation of the text. However, such genre categorization is by itself an interpretative choice excluding other possible readings. The present thesis offers a new reading of the Meditations based on Gilles Deleuze's interpretation of stoicism and on his philosophy of event. This reading avoids any genre classification and focuses instead on the text itself by analyzing the changes of linguistic person. The Deleuzian interpretation of linguistic person and his concept of event allow for explanation of this particular feature of the Meditations and thus for addressing the problem of person and individual in stoic philosophy. Furthermore, the Deleuzian framework makes it possible to explore significant, but up to now marginalized themes recurring in the text that are directly linked to the problem of individuation – non-tragic theatre and death.

Seznam zkratek

- PLG BENVENISTE, E. *Problèmes de la linguistique générale I-II*. Paris: Gallimard, 1967-1974.
- LS *The Hellenistic Philosophers I-II*. vyd. a přel. A. LONG, D. SEDLEY. Cambridge: Cambridge University Press, 1997-2000.

OBSAH

1. ÚVOD	8
2. MLUVNICKÉ A MLUVÍCÍ OSOBY	13
2.1 Mluvnické a mluvčí osoby u Benvenista a Jakobsona	13
2.2 Deleuze	17
3. INDIVIDUACE UDÁLOSTÍ	26
3.1 První osoba	26
3.2 Ne-osoba	36
3.3 Druhá osoba	46
4. VLASTNÍ A CIZÍ: NETRAGICKÉ DIVADLO	50
4.1 Oikeiósisis	50
4.2 Vlastní a cizí	53
5. SMRT A UDÁLOST	59
5.1 Smrt jako završení rozumnosti	60
5.2 Smrt jako změna	62
5.3 Fyzika a čas: přítomnost a věčnost	64
5.4 Etika a čas: jednat a přitakávat	70
5.5 Smysl události	74
6. ZÁVĚR	79
7. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	82

1. Úvod

Hovory k sobě jsou tvořeny řadou volně spojených krátkých textů silně ovlivněných stoickou filosofií, jejichž autorem je římský císař Marcus Aurelius. Díky nezvyklé formě byl text komentátory v minulosti spíše přehlížen či považován za literárně nedostatečný.¹ Zároveň nebýval příliš vysoko hodnocen ani jako filosofické dílo, protože se v něm neobjevuje souvislejší systematické pojednání ani výklad originálního filosofického systému. Dnes je již zájem badatelů o *Hovory k sobě* nezpochybnitelný, a to z mnoha důvodů: jedním z nich jsou změny ve filosofickém myšlení, které prošlo v šedesátých a sedmdesátých letech významnou transformací a ovlivnilo všechny oblasti takzvaných humanitních věd. Dalším, klasické filologii vnitřním a velice podstatným důvodem je výklad Pierra Hadota, který čte *Hovory k sobě* jako duchovní cvičení.

Píší-li dnes badatelé o *Hovorech k sobě*, prvním krokem je vždy vyrovnání se s tímto výkladem. Jeho význam spočívá v první řadě v tom, že ustavil žánr, pod nějž lze *Hovory k sobě* zařadit, dal tedy textu jméno, které zůstává nehledě na konkrétní překlad a nuanci výkladu, a badatelům odpověď na otázku: co je to? Dalším podstatným rysem Hadotova výkladu je také to, že přesahuje výklad jednoho textu a dává klíč i ke čtení jiných textů. Hadot v duchovních cvičeních vidí možnost, jak obnovit pojem filosofie určitým návratem k antické tradici. Jeho výklad tedy nabízí nejen odpověď na otázku, co jsou *Hovory k sobě*, ale také se snaží odpovědět na otázku, co je filosofie.

Filosofie je podle Hadota v první řadě určitou životní praxí, určitým způsobem vedení života, a to tak, aby tento život byl co nejlepší; tak byla podle něj filosofie nejen chápána, ale hlavně praktikována v antice, zatímco dnes je chápána jako teoretický diskurz a systém pojmů.² V souladu s pojetím filosofie jako způsobu života čte Hadot *Hovory k sobě* jako duchovní cvičení, která pro něj nejsou osobním deníkem císaře, ale zvláštním literárním žánrem,³ který sloužil k praktickému utváření života podle stoické filosofie. Označení duchovní volí proto, že se v rámci cvičení odehrává „*transformace*

¹ Ackeren, M. van, Opsomer, J., *Die Kaiser und Philosoph Marc Aurel als Gegenstand Interdisziplinärer Forschung*, in: tíž, *Selbstbetrachtungen und Selbstdarstellungen*, 2012.

² Hadot, P., *Exercices spirituels et la philosophie antique*, 2002, s. 15.

³ Hadot, P., *Exercices spirituels*, s. 149-151, tíž, *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, 1997, s. 47.

vidění světa a proměna osobnosti“⁴, zatímco výraz cvičení odkazuje k tradici antické psychagogie.⁴ Principem psaných duchovních cvičení bylo podle Hadota opakování praktických pouček, dogmat, která měla posloužit v konkrétní situaci.⁵ Protože se jedná o aktualizaci dogmat, nejdůležitějším momentem je přímo činnost psaní.

Hadot proto předpokládá, že text *Hovorů* nebyl vůbec určen ke čtení, pouze k psaní.⁶ Jako cvičení se podle Hadota řídí stoickou filosofií v podobě, jakou jí propůjčil Epiktétos v diatribě III, 2, kde vyjmenovává tři oblasti, tři *topoi*: cvičení úsudku, cvičení impulsů, cvičení tužeb. Tyto tři oblasti jsou uváděny do souvislosti s třemi ctnostmi: pravdou, spravedlností a zdrženlivostí, a se stoickým dělením filosofie na logiku, etiku a fyziku.⁷ Poslední oblast cvičení jakožto praxi stoické fyziky považuje Hadot za nejdůležitější. Proměna chápání světa způsobená praxí fyziky pak nutně působí i proměnu *já*. Při pohledu na svět se ukazuje svázanost běhu událostí, z něž se vyděluje *já*, které si samo sebe uvědomuje jako „ostrůvek svobody v nitru nezměrné nutnosti.“⁸ *Hovory k sobě* jsou tedy stoickými duchovními cvičeními v žité fyzice, která mají vést k transformaci *já*, spočívající v přesažení osobní úrovně k pravému, univerzálnímu *já*, jak se ukazuje v autenticitě přítomného okamžiku. Tato transformace je zároveň objevením skutečné svobody, jež se uskutečňuje v morální intenci.⁹

Přestože jak vůči této Hadotově interpretaci *Hovorů*, tak vůči jeho chápání filosofie obecně byly vzneseny námitky,¹⁰ lze říci, že co se týče celkového pojmání

⁴ Hadot, P., *Exercices spirituels*, s. 21. „une transformation de la vision du monde et ... une métamorphose de la personnalité“. K psychagogické tradici obecně a konkrétně u Seneky srov. práci Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1969.

⁵ Podobnou analýzu variace a reformulace témat nabízí Giavatto, A., *The Style of the Meditations*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, 2012, s. 341. Srov. také analýzu stylu *Hovorů* v Rutherford, R.B., *Marcus Aurelius: A Study*, 2003, s. 126.

⁶ Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 66. Hadot proto předpokládá, že text *Hovorů* nebyl vůbec určen ke čtení, pouze k psaní. Podobně také Sellars, J., *The Meditations and the Ancient Art of Living*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 461. Nejedná se o poznámky, ani o pokus narativní konstrukce identity, i když obsahuje prvky obojího, ale o filosofické cvičení spočívající cele v psaní, kniha je vedlejším produktem.

⁷ Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 115.

⁸ Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 130. „un îlot de liberté au sein de l'immense nécessité“

⁹ Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 196.

Hovorů představa duchovního cvičení je obecně přijímána. Ať už badatelé vykládají konkrétní aspekty jakkoliv, má se za to, že se jedná o text vzniklý v rámci určité praxe péče o sebe, tedy v zásadě o duchovní cvičení.¹¹ Kromě obecného přijímání žánrového zařazení lze vyčlenit dvě tendence v literatuře o *Hovorech*: jednou je zpracovávání filosofických témat v souvislosti se stoicismem, často jsou *Hovory* přibírány jako pramen mezi jinými nebo zpracovávány samostatně jako stoický text,¹² druhou je interdisciplinární snaha popsat osobnost císaře ve všech jejích aspektech a propojit *Hovory* s politickou činností Marca Aurelia, historickou situací ap.¹³

Přítomná práce se připojuje k prvnímu směru bádání s jednou výhradou: nezakládat výklad na žánrovém zařazení provedeném Hadotem, poněvadž už základ v tomto zařazení znamená určitý výklad a uzavírá cestu výkladům jiným. Žánrové zařazení totiž znamená přijetí určité pojmové osoby autora. Čtou-li se *Hovory* jako možný svět filosofie, který se vyznačuje soudržnou kosmologií, či literatury, kde se stává artefaktem, vede to k přijetí postavy filosofa, který ručí za soudržnost své kosmologie, podrobitelné pravdivostní zkoušce, či umělce, který vyrůstá z artefaktu, podléhajícího estetickému soudu.¹⁴ Nabízí se cesta vrátit se k okamžiku, který předchází identifikaci adresanta jakožto

¹¹ Spor panuje ve věci názvu a šíře žánru. Barnes považuje výraz duchovní cvičení za příliš široký a hluboký – jednak může zahrnovat různé praktiky, jednak řeckou *askésis* chápe pragmatičtěji (*if you want to ride a bike, then you should get pedalling*). Zatímco Sellars jeho užívání nepovažuje za problematické. Braicovich dává při čtení Epiktéta přednost výrazu etická cvičení, který považuje za vhodnější pro antiku. Srov. Barnes, J., *Logic and the Imperial Stoa*, 1997, s. 47, Sellars, R. *The Art of Living*, 2003, s. 111, Braicovich, R.S., *On the notion of ethical exercises in Epictetus*, in: *Prometeus*, 2014, 15, 7, s. 126-138.

¹² O zahrnutí *Hovorů* mezi stoické prameny svědčí mimo jiné jejich přítomnost ve výboru stoických zlomků Longa a Sedleyho. Samostatně pojednává *Hovory* zejména Giavatto s ohledem na logiku a stylistiku, viz též, *Interlocutore di se stesso*, 2008, o projektu sebezlepšování a míšení stoických a jiných vlivů viz Gill, Ch., *Meditations*, 2013, *Hovory* jako pramen pro místo druhého ve stoicismu viz Reydam-Schils, G., *The Roman Stoics*, 2005, Bénatouil sleduje výskyt různých modalit „užívání“ u stoiků, v *Hovorech* zejména užívání impresí a druhých, viz. též, *Les Stoïciens III*.

¹³ Tendence patrná u německých badatelů, kterou Ackeren artikuluje v úvodu k *A Companion to Marcus Aurelius*, 2012. Podobně Horst, C., *Marc Aurel: Philosophie und politische Macht zur Zeit der Zweiten Sophistik*, Steiner, 2013. Do této kategorie lze také zařadit bádání zabývající se autobiografií jako žánrem. Srov. Männlein-Robert, I., *The Meditations as an autobiography*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 362-381.

¹⁴ Doležel, L., *Heterocosmica: Fikce a možné světy*, 2003.

filosofa, umělce nebo císaře, k okamžiku, kdy právě čtete. Tento návrat je smyslem Barthesova výrazu *logothetés*, jímž do jisté míry obnovuje autora – ani filosof, ani umělec, ale spisovatel, ten, který klade slova, píše.¹⁵ Proto se v následujícím textu nebude vynášet rozhodnutí, zda se jedná o duchovní cvičení nebo ne, nebude posuzováno, čím je tento text pro čtenáře, otázka bude položena jinak: jak tento text funguje?¹⁶

Tato výhrada souvisí také s teoretickým východiskem, jímž bude na následujících stránkách Deleuze. Deleuzův výklad stoicismu bývá opomíjen, což lze vysvětlit postupem typickým pro Deleuze, netypickým pro akademickou filosofii – necitováním.¹⁷ Přesto se však jedná o výklad významný, který poskytuje zcela jiný náhled než Hadot na stoickou filosofii a filosofii vůbec. U *Hovorů* povede příklon k Deleuzovi k prozkoumání zanedbávaného prvku – střídání osob. V *Hovorech k sobě* jsou proměny osob velmi výrazným rysem a právě Deleuze poskytuje nástroje, jak je při interpretaci *Hovorů* zohlednit. Zatímco Hadot totiž mluvnické a mluvící osoby netematizuje, součástí Deleuzových textů je pojednání o osobách lingvistických a jiných, které navazuje na strukturalistickou lingvistiku.

V první kapitole tedy bude věnován prostor teorii osob, jak byla rozpracována strukturalistickou lingvistikou a jak s ní naložil Deleuze. V rámci toho bude nezbytné vyložit některé Deleuzovy pojmy, které umožní pracovat s mluvnickými a mluvícími osobami, jak se objevují v *Hovorech*. Následující kapitola bude spočívat v rozboru a popisu osob za pomoci deleuzovských a stoických nástrojů. Kapitola třetí a čtvrtá se budou zabývat vztahem jednotlivce a ostatních, jednotlivce a světa a jednotlivce a sebe samého skrze stoickou teorii *oikeiósisis* a smrt. V obou kapitolách budou pojednána

¹⁵ Snad by se dalo říci: přece jen jakýsi minimální autor. Viz Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, 2006.

¹⁶ Tato forma tázání se přiklání k formalismu a strukturalismu oproti hermeneutice, která žánr uvádí do souvislosti se čtenářem. Srov. Compagnon, A., *Théorie de la littérature: la notion de genre*, 2011, Červenka, M. et al., *Čtenář jako výzva: výběr z prací kostnické školy recepční estetiky*, 2001, Müller, R., Šidák, P., *Slovník novější literární teorie*, 2012, Šklovskij, V.B., *Teorie prózy*, 2003.

¹⁷ Deleuzovými zvyky se dal zavést Bénatouil, který hovoří o prvním Deleuzovi (*Logika smyslu*) a posledním Foucaultovi (*Dějiny sexuality, Hermeneutika subjektu*) máje na mysli životní období, kdy oba vydali své knihy věnované stoicismu či antice. Deleuze ale stoiky ne-cituje soustavně i ve svých pozdních pracích, např. v *Tisíci plošinách*. Stoicismus pro něj tedy nebyl zájmem pouze v raném věku. Viz Bénatouil, T., *Deleuze, Foucault: deux usages du stoïcisme*, in: *Foucault et la philosophie antique*, 2003, s. 17-49.

tato témata s ohledem na problematiku osoby, která je vůdčí linií této práce. *Oikeiósisis* vstupuje do textu přes dvojici vlastní-cizí, která úzce souvisí s požadavkem na netragické divadlo. Smrt je pak určitým stínem, který prostupuje text *Hovorů* natolik, že vedl starší badatele k nařčení Marca Aurelia z pesimismu.¹⁸ Zdá se, že společně se střídáním osob je všudypřítomnost smrti jakýmsi charakteristickým zabarvením *Hovorů*. Proč tomu tak je se snad podaří vyložit právě v souvislosti s osobami.

¹⁸ Seznam badatelů přičítajících Marcovi Aureliovi pesimismus viz Ackeren, M. van, Opsomer, J., *Die Kaiser und Philosoph Marc Aurel als Gegenstand Interdisziplinärer Forschung*, in: *tíž, Selbstbetrachtungen und Selbstdarstellungen*, s. 12.

2. Mluvnické a mluvčí osoby

2.1 Mluvnické a mluvčí osoby u Benvenista a Jakobsona

V obecné lingvistice problematika osob spadá pod termín šiftrů, znaků, které se vyznačují silnou indexikalitou – jejich vztah k referentu nebo k označovanému je dán přímou souvislostí, a zároveň fungují jako symboly, znaky, u nichž je vztah k referentu nebo k označovanému konvenční.¹⁹ Anglický termín *shifter* zavedl Roman Jakobson ve článku *Shifters and Verbal categories* (1957), jeho obdobou ve francouzské jazykovědě je *embrayeur*, termín zavedený v rámci analýzy diskurzu Émilem Benvenistem. Přestože bývají tyto dva termíny zaměňovány a překládány mezi francouzštinou a angličtinou,²⁰ pojetí Benvenistovo se vyznačuje určitým posunutím důrazu oproti výkladu Jakobsonovu, který otevírá i jiné možnosti uvažování o problému těchto speciálních znaků.

Benveniste při zkoumání projevů člověka v jazyce²¹ poukazuje na to, že neznáme jazyk, kde by sloveso nevyjadřovalo osobu. Protože akt vypovídání (*énonciation*) pro něj předpokládá mluvčího, který ho provádí, chce právě ve vyjadřování osoby hledat spojení jazyka (*langue*) s promluvou (*parole*),²² tedy místo, kde se mluvčí ujímá jazyka, aby učinil výpověď (*énoncé*). Benveniste proto analyzuje fungování tří lingvistických osob podle jejich vzájemného vztahu a podle jejich užití ve výpovědi.

¹⁹ *Encyklopedický slovník češtiny*, heslo *Index*, s. 178 a heslo *Symbol*, s. 470. Obecná verze popisu vyhovující co možná největšímu množství teorií. V Peirceově terminologii se tři typy znaku – index, ikon a symbol, liší podle vztahu označujícího a označovaného, nikoli podle vztahu k referentu. Srov. Peirce, Ch.S., *Selected Philosophical Writings*, II, Bloomington, Indiana University Press, 1998, s. 5.

²⁰ Česká lingvistika se zabývá jinými tématy, jedná se tedy pouze o překlad teorie, která si nenašla své místo v české vědě o jazyce, kde se zkoumá celá problematika z jiného úhlu pohledu. Rozdíl mezi *embrayeury* a *shiftery* je proto v českém prostředí považován za zanedbatelný, což se projevuje v termínu užívaném společně pro oba – šiftr. Srov. *Encyklopedický slovník češtiny*, heslo *Zájmeno*, s. 555.

²¹ Benveniste, E., *Problèmes de la linguistique générale*, I-II, 1967-1974 (dále jen *PLG*). Viz zejména kapitoly v oddílu *L'homme dans la langue* v obou svazcích.

²² Zásadní dělení, které provádí ve svém *Kurzu obecné lingvistiky* Saussure. Lingvistika jako věda se může zabývat pouze jazykem (*langue*), ke kterému má přístup. Promluva (*parole*) je neúplný soubor, náhodné uskupení fragmentů, které nemohou sloužit jako materiál pro vědecké zkoumání. Viz Saussure, F., *Kurz obecné lingvistiky*, 1989.

Nejprve tak vyčleňuje tři vlastnosti osoby a následně stanovuje dvě korelace, které vedou ke stanovení původní osoby, osoby, která má přímý vztah k mluvčímu.

První dvě osoby – *já* a *ty*, vznikají ve vzájemném vztahu v řeči, ve které je implikována osoba, o které se něco říká. Naproti tomu u třetí osoby chybí osobní prvek – říká se v první řadě něco o něčem, nikoli o někom. Benveniste proto hovoří o třetí osobě jako o ne-osobě (*non-personne*) a o neosobní formě slovesné flexe.²³ Vlastnosti osoby jsou podle něj: 1) jednota – *já* a *ty* jsou vždy jedinečné a jednotné, zatímco třetí osoba (*on, fr. il*) může být kdokoli nebo také může být součástí neosobního vyjádření jako například ve větě *Prší (Il pleut)*; 2) inverzibilita – *já* a *ty* jsou inverzibilní, *já* mohu být pro druhého účastníka hovoru *ty*, ale také ten, koho jsem *já* oslovoval *ty*, ke mně hovoří jako *já*. Do tohoto fungování inverzibility nelze třetí osobou zapojit; 3) *já* a *ty* se vždy týkají osoby, třetí osoba jako jediná predikuje věci.

Neosobnost třetí osoby popisuje Benveniste korelací personality (*correlation de la personnalité*): zatímco *já* a *ty* mají rys osoby, *on* tento rys postrádá. Druhá korelace, která je ve vztahu první a druhé osoby, je korelací subjektivity (*correlation de la subjectivité*): ukazuje se, že druhá osoba sice nese rys personality, nikoli však subjektivity. Jedná se o osobu *ne-já*, o nesubjektivní osobu. Zbývá tedy první osoba nesoucí rysy personality a subjektivity. *Já* je tedy 1) uvnitř výpovědi, zatímco *ty* je vně, 2) transcendentní ve vztahu k *ty*, protože když opouštím *já*, změřuji pozornost ven, musím nutně postulovat *ty*. Toto *já* není jen čistě mluvnickým podmětem, který funguje jako mluvnická kategorie, použitelná v rámci užívání jazyka kýmkoliv, ale obsahuje dvojí instanci – instanci diskurzu a instanci lingvistickou.²⁴ Jedná se o *embrayeur*, znak, který není uzavřen ve výpovědi, ale přímo se vztahuje k aktu vypovídání.

Krok za krokem se Benveniste dostává k *embrayeurům*, které považuje za ústřední, k první osobě a k přítomnému času. Postupně vyřazuje třetí a druhou osobu a ostatní časy a přichází k vlastnímu osvojování diskurzu mluvčím, které se děje v přítomnosti, tedy k mluvčímu *já*, které se právě klade jako subjekt. Podle Benvenista se subjektivita zakládá v aktu vypovídání: „*Právě v jazyce a skrze jazyk se člověk*

²³ Benveniste, E., *PLG*, I, s. 228.

²⁴ Instance diskurzu definuje Benveniste jako: „*diskrétní a jedinečný akt, jímž je jazyk mluvčím aktualizován v promluvě*“ („*les actes discrets et a la fois uniques par lesquels la langue est actualisé en parole par un locuteur*“, Benveniste, E., *PLG*, I, s. 251).

*konstituuje jako subjekt; protože pouze jazyk zakládá ve skutečnosti, ve své skutečnosti, která je skutečností bytí, pojem ega.*²⁵

K tomu je ale třeba dodat, že se zde nejedná o objektivní skutečnost, *já* a *ty* neodkazují na nějaký pojem – když se například říká „*strom*“ a je zde pojem stromu, protože se jedná o znaky, které mají význam pouze v rámci věty, v níž jsou použity, pouze jako aktualizované v instanci diskurzu. Osobní zájmena *já* a *ty* ale neodkazují ani na nějaké konkrétní individuum, nýbrž odkazují k aktu individuálního diskurzu, kde jsou vysloveny, označují mluvčího a posluchače.²⁶ Jak mluvčí, tak posluchač jsou nutnými prvky vypovídání. Říká-li se *já*, pak pouze v situaci, kdy se mluví k nějakému *ty* – osoba se tak konstituuje vždy v rámci dialogu.

Jakobsonovy studie se v mnoha ohledech shodují s Benvenistovými. Společným bodem je uznávání zásadního významu dialogu pro konstituci jazyka,²⁷ společně se také snaží navázat na Saussura a dále rozvíjet jeho termíny jazyk a promluva. Zatímco pro Benvenista byla možným bodem dotyku jazyka a promluvy první osoba jako *embrayeur*, Jakobson reformuluje tuto dichotomii tak, že odmítá definici jazyka jako výhradně obecného a promluvy jako výhradně individuální a domnívá se, že plodnější je uvažovat o jazyce jako o určité potencialitě, která se aktualizuje v promluvě.

Konkrétní teoretický rámec, v němž se Jakobson pohybuje při popisu shifterů, je jeho pojetí řečové události (*speech event*). V řečové události lze rozlišit šest složek, jimiž jsou: adresant, adresát, kontext, zpráva, kontakt a kód.²⁸ Řečová událost nastává a odehrává se mezi adresátem a adresantem. Zpráva je zakódována adresantem,

²⁵ Benveniste, E., *PLG*, I, s. 259. „*C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme un sujet; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'ego.*“

²⁶ Benveniste, E., *PLG*, I, s. 262.

²⁷ Jakobson, R., *Langue and parole: Code and Message*, in: *On language*, 1995, s. 96. Vysílání zprávy je podle Jakobsona pouze embryem jazyka, umělým vydělením. Teprve dvojice vysílání-přijímání vzniká jazyk. „*The personal act of sending, in and of itself, is but the embryo of language ... and it is only with the assistance of the receptive act that language as such is born. ... Individual act of sending separated from the receptive act is a purely artificial fiction.*“ V souvislosti s tím zmiňuje Jakobson problematiku monologu, který je podle něj vedlejším produktem dialogu, a poukazuje na jeho interpersonální povahu – vždy se totiž očekává reakce publika.

²⁸ Jakobson, R., *Closing statement: linguistics and poetics*, in: *Style in language*, 1960, s. 351-377. Česky ve výboru Jakobson, R., *Poetická funkce*, 1995.

dekódována adresátem, žádá si kontext, ke kterému odkazuje, kód, kterým je nesena, a kontakt, fyzický kanál a psychologické spojení mezi oběma účastníky.²⁹ Kód a zpráva se oproti ostatním složkám řečové události vyznačují tím, že se dají užít nebo k nim lze odkazovat. To vede celkem ke čtyřem kombinacím v jejich fungování – k cirkularitě dvojího typu a k překrývání dvojího typu.³⁰ Cirkularita nastává, když 1) zpráva odkazuje ke zprávě (M/M) nebo 2) kód ke kódu (C/C). K překrývání dochází, pokud 3) zpráva odkazuje ke kódu (M/C) nebo 4) kód ke zprávě (C/M). Poslední případ je právě případem shifterů, jejichž význam nemůže být stanoven bez reference ke zprávě. Podle Peirceovy klasifikace se jedná o indexikální symboly, tedy poukazují na konkrétního adresanta a adresáta řečové události, *já* ale také označuje adresanta obecně, stejně jako *ty* označuje adresáta obecně. Podle Jakobsona se tedy nejedná o základní prvky jazyka, ale naopak o kategorii velice komplexní, kde se mísí zpráva a kód a která patří mezi kategorie, které se jako první ztrácejí při afáziích a k jejichž osvojení dochází v pozdní fázi osvojování řeči.³¹

V Jakobsonově vymezení shifterů však stojí v centru pozornosti nikoli zájmena, ale slovesa. Zkoumání vedoucí k určení postavení shifterů je především pokusem o klasifikaci slovesných kategorií, který vychází od vztahů řečové události, vyprávěné události a jejich účastníků: „*Slovesná osoba charakterizuje účastníky vyprávěné události s odkazem na účastníky řečové události. První osoba tak značí totožnost účastníka vyprávěné události s vykonavatelem řečové události.*“³² Dva typy událostí korespondují s procesem vypovídání a výpovědi, stejně je ustavena i kategorie osoby, tj. na vztahu účastníka řečové události/subjektu vypovídání a účastníka řečové události/subjektu výpovědi.

Výchozím bodem je zde řečová událost, v jejímž rámci se rozvíjejí funkční role adresanta a adresáta. Tato událost nastává jako aktualizace slovesa, které v sobě obsahuje zavínuté slovesné kategorie. Aktualizace slovesa pak probíhá jako rozvinutí těchto kategorií a jejich setkání s funkčními rolami řečové události. První osoba

²⁹ Jakobson, R., *Closing statement*, s. 355-357.

³⁰ Jakobson, R., *Shifters and Verbal Categories*, in: *On Language*, 1995, s. 387-8.

³¹ Jakobson, R., *Shifters and Verbal Categories*, s. 389.

³² Jakobson, R., *Shifters*, s. 390. „*Person characterizes the participants of the narrated event with reference to the participants of the speech event. Thus first person signals the identity of a participant of the narrated event with the performer of the speech event, ...*“

tak označuje slovesnou kategorii první osoby, adresanta obecně, ovšem bez jakékoli privilegovanosti – slouží jako větný podmět stejně jako osoba druhá a třetí. Zároveň označuje konkrétního adresanta konkrétní řečové události, který se v rámci ní situuje do určitého časoprostoru. Tento časoprostor není nějakou situací, do níž nastává řeč, právě naopak – časoprostor/situace se rozvíjí z události, jejímž časem je přezens.

2.2 Deleuze

Lze mít za to, že do té míry, do jaké se Jakobson shoduje s Benvenistem, nesouhlasí Deleuze ani s Jakobsonem. Přesto se v Jakobsonově teorii objevují určité prvky, které budou u Deleuze rozvinuty, a to zejména zásadní význam slovesa, decentrace vzhledem k osobním zájmenům a osobám, rozvíjení rolí ze slovesa a proces komunikace jako řečová událost. Prvním Deleuzovým terčem je personologie v Benvenistově pojetí, které opakovaně zmiňuje,³³ ale navrhuje jít před vyloučení třetí osoby a naopak se ujmout toho, co je v ní navíc, co se postupně ztrácí na cestě k „*já hlubšímu než já*.“³⁴ Hovoří proto o neosobní třetí osobě, kterou vztahuje k pojmu události. Namísto hledání první osoby hlubší než první osoba se otevírá tenzi povrchu a třetí osobě, nikoli ovšem třetí osobě jako *jemu*, ale třetí osobě, jíž by nejspíše odpovídalo české *se, to, ono* – stává se, přihází se, nastává to (*il arrive*), neosobní třetí osobě, neboli, jak říká Deleuze, čtvrté osobě singuláru.³⁵

Zabývání se personologií, hledáním ústředního bodu jazyka v osobě, jež se ho ujímá, spočívá ve stopování neredukovatelné formy osoby skrze sjednocování subjektu výpovědi a subjektu vypovídání. Jedná se o zaměření se do středu jazyka, o jistou vnitřní koncentraci a zaměření dovnitř, do větší hloubky, než v jaké se nacházejí osobní zájmena. Naproti tomu, upozorňuje Deleuze na texty Maurice Blanchota, skutečně prezentovat (nikoli reprezentovat) něco, například bolest, v jazyce, nelze jinak než

³³ Deleuze, G., přednáška ze 3.6.1980, Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, 2010, s. 93 a 151.

³⁴ Deleuze, G., přednáška ze 3.6.1980, „*je plus profond que je*“

³⁵ Deleuze, G., *La Logique du sens*, 1989, s. 178. Česky: přel. M. Petříček, *Logika smyslu*, 2013, s. 163. Chtělo by se říci, třetí osobě *neutra* – ovšem bylo by třeba takové neutrum chápat s Rolandem Barthesem, jako nulový stupeň, nikoli tedy jako jednu ze tří kategorií, jak se nabízí v češtině, ale jako něco, co se vymyká z řádu kategorií. Srov. Barthes, R., *Kritika a pravda*, 1997, též, *Le Neutre: Cours au Collège de France (1977-1978)*, 2002.

přechodem od *já* k *on*.³⁶ Tento přechod spočívá v opuštění personality a personologie směrem k neosobní třetí osobě. Nikoli k nějaké konkrétní třetí osobě, ale k onomu *ono*, které už nenáleží žádné osobě. Takové uchopování jazyka prostřednictvím psaní nesměruje do středu a do hloubky, nýbrž směřuje ke kraji jazyka. Nejde o to, vkládat do jazyka středy (osoby) a jít za něj do hloubky, ale procházet se po povrchu, udržovat a uvědomovat si jazykovou povahu prezentace, procházet jazykem pomocí tenzorů: „*tenzor jazyka zajišťuje okrajové napětí jazyka, veškeré povrchové napětí jazyka.*“³⁷

Deleuze ukazuje svůj krok na příkladech vybraných vět. Nabízí dvě věty: *Prší* a *Myslím*. Větu *Myslím* lze chápat jako příklad vhodný pro personologickou analýzu. Ztotožní-li se subjekt výpovědi se subjektem vypovídání, jinak řečeno, domníváme-li se, že jsem to já, kdo říká: „Myslím“, a že jsem to já, kdo přitom skutečně myslí, dochází k nevyhnutelnému konstatování, že výpověď *Myslím* obsahuje nutně výpověď *Jsem*. Oproti tomu, výpověď *Prší* neoznačuje žádnou osobu, je neosobní, označuje událost.

Událost je pro Deleuze klíčovým pojmem, který souvisí s jeho verzí lingvistického obratu, pokusem o dekolonizaci jazyka. Zcela zásadní je sepětí události s jazykem, a to konkrétně se slovesem. „*Událost není to, co se přihází (akcident), nýbrž je v tom, co nastává, čistým vyjádřeným, které nám dává znamení, čeká na nás.*“³⁸ Událost je z řádu dění, ovšem nejedná se o něco, co se mi stalo, co mě postihlo a čím jsem stížen. Naopak, věci se mají tak, že mi událost v jistém smyslu předchází, zasahuje mne a já ji přijímám. Je neosobní a předindividuální, a přesto neexistuje jinak než uskutečněná v osobách a věcech, vepsaná do těl a těles. Je paradoxní – tvoří 21. řadu paradoxů *Logiky smyslu*. V každé události, v jejím uskutečňování (*effectuation*), se nachází něco

³⁶ Blanchot, M., *La part du feu*, 1949, s. 28-9. „Jsem nešťastný je neštěstím pouze pokud je zhuštěno v tomto novém světě jazyka, kde nabírá tvar, kam vráží, kde se ztrácí, zatemňuje a udržuje. ... Je to až od momentu, kdy dojdou k této podivné substituci: Je nešťastný, co se pro mne jazyk začíná konstituovat jako nešťastný jazyk, načrtávat a pozvolna promítat svět neštěstí tak, jak se v něm uskutečňuje.“ „Le „Je suis malheureux“ n'est malheur qu'en s'épaississant dans ce monde nouveau du langage ou il prend forme, s'enfoncé, se perd, s'obscurcit et se perpétue. ...Ce n'est qu'à partir du moment où j'en arrive à cette substitution étrange : Il est malheureux, que le langage commence à se constituer en langage malheureux pour moi, à esquisser et à projeter lentement le monde du malheur tel qu'il se réalise en lui.“

³⁷ Deleuze, přednáška z 3.6.1980, „*le tenseur du langage, assure la tension périphérique du langage, toute la tension superficielle du langage.*“

³⁸ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 160.

neuskutečnitelného, něco, co překypuje, přetéká uskutečňování – lesk nebo záře události (*la splendeur d'un événement*), která je netělesná, smysl.³⁹

O událostech mluví Deleuze také jako o imanentních aktech, netělesných transformacích, proměnných výrazu.⁴⁰ Při tvoření pojmu události vychází ze stoického dělení na tělesné a netělesné. Na rovině tělesného se odehrávají činnosti a trpnosti, tělesa na sebe působí nebo na ně je působeno. Imanentní akty, které jsou netělesné, subsistují na povrchu těles. Tyto imanentní akty jsou akty kolektivního uspořádání, fungují jako proměnné výrazu, aktualizují řeč. V závislosti na nich se používají konstanty – fonologické, sémantické, syntaktické, jimiž je definován jazyk. Jak konstanty, tak tyto proměnné jsou vnitřní vypovídání, konstanty nejsou čistě lingvistické, proměnné nejsou čistě sociální, nelingvistické. Při každé události se zároveň jedná o vyjádření změn a stavů těles, proto tedy hovoří Deleuze o netělesných transformacích. „... *musíme rozlišit činnosti a trpnosti, která tato těla zasahují, a akty, které jsou jen jejich netělesnými atributy či ‚vyjádřením‘ nějaké výpovědi. ... vyhlášení všeobecné mobilizace vyjadřuje okamžitou a netělesnou proměnu těl. Těla mají nějaký věk, zralost, stárnou, ale plnoletost, důchod, určitá věková kategorie jsou netělesné transformace, které se v určité společnosti bezprostředně připisují tělům.*“⁴¹

Jaký je potom vztah mezi tělesným a netělesným? Vtěluje se netělesné z nějaké vyšší roviny do nižší, tělesné roviny? Nikoli, událost nepadá shůry. Zároveň ale není mezi nimi vztah kauzality, tělesné není příčinou netělesného, tělesné je vždy příčinou tělesného, proto tvoří tělesa řetěz příčin, činností a trpností, jednání a snášení.⁴² Nejedná se ale ani o vztah reprezentace či reference. Vyjádřené výpovědi nereferuje o tělech, neodkazuje k nim jako k referentu výpovědi, nereprezentuje těla, není jejich obrazem či nápodobou. Odpověď na tyto otázky leží v rozlišení formy výrazu a formy obsahu – „*Forma výrazu je tvořena řetězem vyjádřeného a forma obsahu předivem těl.*“⁴³ Forma výrazu (řetěz netělesných atributů) a forma obsahu (předivo těl nebo také řetěz příčin) se vzájemně předpokládají. Výraz a obsah jsou vždy *nějakým* výrazem a *nějakým* obsahem

³⁹ Deleuze, G., přednáška ze 3.6.1980, *Logika smyslu*, s.159-164, *Tisíc plošin*, s. 103.

⁴⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 101.

⁴¹ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 95-96.

⁴² Petříček volí překlad jednání a snášení (*Logika smyslu*), Zachová překládá jako činnosti a trpnosti (*Tisíc plošin*).

⁴³ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 102.

(v jazycích disponujících členy by stál neurčitý člen), jež se aktuálně setkávají. Setkání těl a netělesných atributů popisuje Deleuze jako zasahování, kde se nejedná o původ, ale jde o to, „... určit body zasahování a vpisování, a to v rámci vzájemného předpokládání se těchto dvou forem. Neboť formy obsahu i výrazu, výrazu i obsahu jsou neoddělitelné od pohybu deterritorializace, který je unáší.“⁴⁴ Ani jedna z forem není původní, není zde jedna primární a druhá sekundární, ale prostě dvě, které netvoří ani tolik celek, jako se spíše dá říci, že dohromady jsou vším. „Prvky obsahu poskytují přesné obrysy směsi těl, zároveň prvky výrazu dávají netělesným vyjádřením moc rozsudku či soudu.“⁴⁵

V rámci takto vybudovaného pojmu události Deleuze sleduje jiný způsob individuace. Nikoli již individuace osobou, ale individuace událostí. Deleuze nabízí třetí větu: *Procházím se*. Setkání těla a události vede k výpovědi, kde se spojují, tělo je individuováno událostí a tato individuace nevede nutně k individuaci osoby. Osoba je něco, co přichází až po označování, co se rozvíjí z řečové události. Událost (*ono, to, se*) se může odehrávat ve třech osobách – v první, druhé, třetí (*já, ty, on*), ale pouze třetí osoba umožňuje nahlédnout výpovědi nepřekryté subjektivními označujícími konstelacemi. Podmínkou vypovídání není subjekt vypovídání, ale kolektivní uspořádání. „*Pokud je má procházka nějakou procházkou, nejsem již nějakým já, ale jsem událostí.*“⁴⁶ Procházím se nikoli jako když myslím, ale procházím se jako když přší.

Každá událost se tak vyznačuje dvojitou strukturou, jedním typem struktury je událost jako aktualizovaná, když je chápána z hlediska toho, co ji ztělesňuje, když staví do hry stavy věcí, osoby nebo individua. Druhý typ struktury tvoří událost neosobní a předindividuální, „*je neutrální, ani obecná, ani zvláštní, je to eventum tantum.*“⁴⁷ Tato čistá událost není událostí ve stavu aktualizace, ale je kontra-aktuální, tedy přechází z virtuálního k aktuálnímu, aniž by se zcela vyčerpala aktualizací.

⁴⁴ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 104.

⁴⁵ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 127.

⁴⁶ Deleuze, G., přednáška ze 3.6.1980, „*Si ma promenade est une promenade, je suis plus un je, je suis un événement.*“ Srov. také Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc Plošin*, s. 293-295. „*Roční období, zima, léto, hodina, datum mají dokonalou individualitu, již nic nechybí, ačkoli se liší od individuality věci nebo subjektu. Jsou to haecceity v tom smyslu, že sestávají výhradně ze vztahu pohybu a klidu mezi molekulami a částicemi, schopnosti afikovat a být afikován. ... Jste délka a šířka, celek rychlostí a pomalostí mezi nezformovanými částicemi, celek nesubjektivovaných afektů. Máte individuaci dne, ročního období, roku, života (nezávisle na trvání) – klimatu, větru, mlhy, roje, smečky (nezávisle na pravidelnosti).*“

⁴⁷ Deleuze, G., *Logika smyslu*, s. 162.

Pojem virtuálna Deleuze tvoří na základě Bergsonova virtuálna. „*Virtuálno není protikladem reálného; opakem reálného je možné. Virtuálno je protikladem aktuálního a jako takové je plně reálné.*“⁴⁸ Virtuální tedy není možné, nikdy nelze ztotožňovat virtualitu s potencialitou. Virtualita je způsob bytí čistých událostí. V okamžiku aktualizace události se událost nevyděluje z širší množiny možného, všech možných variant, ale přechází z virtuálna k aktuálnu. Kontra-aktualita události tak odkazuje k onomu lesku události, který je neuskutečnitelný (*ineffectuable*).

U stoiků a u Deleuze je událost vyjádřena ve slovese.⁴⁹ Deleuze ještě uvažuje o vlastním jménu a neurčitěm členu.⁵⁰ Čisté události se pak pojí s infinitivem. Neurčitý člen, vlastní jméno a infinitiv jsou součástí sémiotiky roviny konzistence.⁵¹ Když se mluví, pronášejí se výpovědi. Výpověď může být pronesena v různých větách, jedna věta může nést různé výpovědi v závislosti na konkrétním uspořádání. Například výpověď „Přisahám,“ píše Deleuze, se liší, pronáší-li jí otec před dítětem, milenec před milenkou či svědek u soudu. V *přisahat* se pohybují všechny variace výpovědi po linii variace, která je reálná (nikoli potenciální) a kontinuální vzhledem k diskontinuitě aktualizací, tedy vzhledem ke konkrétnímu vyřčenému: „Přisahám.“⁵²

Po načrtnutí obrysů pojmu události a návrhu chápat genezi individua událostí se nabízejí otázky, jak si představit nějaké takové individuum, individuované přes událost, v jakém vztahu je k subjektu a co je tím, co se setkává s událostí, co je zasahováno událostí. Člověk má totiž ve zvyku se považovat za individuum a dokonce i za osobu, za individuální a osobní subjekt. To Deleuze nepopírá, ale má zájem na tom, ukázat cestu k takovému subjektu, ukázat, že není počátkem v tom smyslu, že by byl původní.

Těleso, které je nositelem události, nazývá Deleuze larválním subjektem. Larva se vyznačuje tím, že je předindividuální a neosobní. „*Dynamismy nejsou absolutně bez subjektu. Avšak jejich subjekty mohou být pouze ještě ne zcela určené či uspořádané náčrty, spíše cosi, co snáší, než to, co koná, protože jen takto mohou nést tlak vnitřní*

⁴⁸ Deleuze, G., *Pusté ostrovy*, s. 114. Srov. též, *Bergsonismus*, s. 40.

⁴⁹ Srov. Bréhier, E., *Chrysisse et l'ancien stoïcisme*, 1951, s. 70, Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 158.

⁵⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 296-7.

⁵¹ Vlastní jméno tak není nějak bytostně spjata se mnou, nevymezuje moji totožnost, ale je to sémiotický prvek, který *zasahuje* to, co je nositelem události, skrze níž se stává individuem.

⁵² Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 110.

resonance či *amplitudu vynuceného pohybu. ... jediný subjekt je zde larvální povahy.*⁵³ Larvální subjekt nepodléhá určením stejného a jiného, totožnosti a odlišnosti, ale je singulární, náleží do roviny, kde se nacházejí pouze „*diference, nesourodost, disparace.*“⁵⁴

Oproti tomu individuum vzešlé z události již je individuální, ale přesto neosobní, jeho neosobní individualita se podobá individualitě smečky, proto Deleuze hovoří o individuálním uspořádání spíše než o individuu, a o afektech, které k němu patří. Individuum v tomto pojetí není určováno rodem a druhem, ale skládá se „*ze vztahu pohybu a klidu mezi molekulami a částicemi, schopnosti afikovat a být afikován.*“⁵⁵ Má afekty, tedy stávání-se. „*Nevíme nic o těle, pakliže nevíme, co může, to znamená, jaké jsou jeho afekty, jak se mohou nebo nemohou dávat dohromady s jinými afekty, s afekty jiného těla, buď aby ho zničily, nebo jím byly zničeny, nebo aby si s ním vyměňovaly činnost a trpnost, nebo s ním vytvořily schopnější tělo.*“⁵⁶ Takové individuum je tedy určitou jednotou heterogenních složek, tělesem, které je článkem řetězu činností a trpností.

Subjekt se nachází na jinak chápané rovině. Deleuze je dalek tvrzení, že není nebo by neměla být subjektivace a subjekt. Mezi jeho pojmy mají své specifické místo. Pojem roviny je možné pojímat či vytvořit nikoli jako rovinu konzistence, ale také jako teleologickou rovinu. Teleologická rovina je vždy logicky odvoditelná ze svých účinků, není k ní přímý přístup, protože je vždy rovinou transcendence, ale také je to rovina organizace a vývoje, rovina rozvoje forem a utváření subjektu.⁵⁷ To znamená, že subjekt jakožto základní pojem náleží jinému způsobu myšlení.

V rámci deleuzovské sémiotiky subjekt přichází dokonce až po označování, nepředchází mu, ani není označováním, subjekt zde není předem, ale vzniká. Postup subjektivace je spojován s post-označujícím režimem znaků, který je autoritářský a vášnivý, staví se proti despotickému označujícímu režimu tím, že sleduje linii absolutní deteritorializace. V označujícím režimu znaků se zabýváme vztahy mezi znaky, vztahy mezi označujícím a označovaným, znak tedy vždy odkazuje ke znaku, naproti tomu ve vášnivém režimu subjektivace se vychází z bodu subjektivace k lineárnímu režimu.

⁵³ Deleuze, G., *Pusté ostrovy*, s. 110.

⁵⁴ Deleuze, G., *Pusté ostrovy*, s. 100 a dále, srov. také týž, *Logika smyslu*, s. 71.

⁵⁵ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 293.

⁵⁶ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 289.

⁵⁷ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 298-303.

Jako příklady subjektivace uvádí Deleuze anorektika, fetišistu a zamilovaného: pro anorektika je bodem subjektivace jídlo, pro fetišistu např. bota, pro zamilovaného rys tvářnosti. „Z bodu subjektivace pak vyplývá subjekt vypovídání v závislosti na mentální realitě určené tímto bodem. A ze subjektu vypovídání plyne subjekt výpovědi, to znamená subjekt svázaný s výpověďmi odpovídajícími dominantní realitě...“⁵⁸ Vášnivý režim má dvě osy, pro něž je charakteristické zdvojení a problém dvojníka. První osou je osa vědomí jako vášně, na níž se sjednocují subjekt vypovídání a subjekt výpovědi, kde je vědomí svým dvojníkem. Druhou osou je osa vášně jako lásky, kde si subjekt vypovídání a subjekt výpovědi mění místa, kde je jeden dvojníkem pro druhého.

Subjekt tedy vzniká, není původcem řeči. Zároveň ale subjektivace není čistě lingvistickým procesem, jak by mohlo vyplývat z Benvenistova výkladu. „*Nejedná se však o lingvistickou operaci, protože subjekt nikdy není podmínkou řeči ani příčinou výpovědi: není tu subjekt, ale pouze kolektivní uspořádání vypovídání, přičemž subjektivace je pouze jedním z nich a označuje formalizaci výrazu nebo režim znaků, nikoli vnitřní podmínku řeči.*“⁵⁹ Subjektivace je pro Deleuze „*stratum svazující člověka,*“⁶⁰ které lze ovšem užít tak, že využijeme lásky a vědomí ke zrušení tohoto strata.

Prvotní tedy není ani individuum ani subjekt, ale kolektivní uspořádání. Neosobní a předindividuální kolektivní uspořádání podmiňuje individuace a subjektivace. Cílem je dostat se k rovině konzistence a ukázat podmínky všech dalších organizací. Nikoli tedy zničit subjekt ve prospěch šílenství, ale ukázat, jakým způsobem vyrůstá šílenství z roviny konzistence a narušuje organizace, které se zdají být méně šílenými pouze proto, že jsou dominantní. Přestože jde o to, dostat se k rovině konzistence, ukázat podmínky individuace a subjektivace, je zde vždy souhra teleologické roviny (roviny organizace) a roviny konzistence, v níž jedna i druhá získávají navrch. Nejedná se tedy o vylučující se roviny či pojetí roviny, ale spíše o dva póly. Proto i na rovině konzistence, aby se nezhroutila do ničeho, je třeba, jak se domnívá Deleuze, zachovat určitý minimální subjekt.⁶¹

⁵⁸ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 150.

⁵⁹ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 151.

⁶⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 155.

⁶¹ Deleuze, G., Guattari, F., *Tisíc plošin*, s. 304. „*Ale je tu ještě třeba velké opatrnosti, aby se rovina konzistence nestala čistou rovinou zrušení či smrti. Aby se involuce nezměnila v ústup do indiferentního. Není třeba uchovat minimum strat, minimum forem a funkcí, minimum subjektu k získání materiálů, afektů,*

V tuto chvíli je snad již zřejmé, jak velký krok od obou lingvistů činí Deleuze a zároveň to, jakým způsobem s jejich výkladem přece jen pracuje a začleňuje ho. Strukturalistická lingvistika zůstává uzavřena do světa označování a snaha z něj vykročit není pro Deleuze dostatečně důsledná. Teorie *shifterů*, ať už patří do Benvenistova modelu intersubjektivní komunikace či do Jakobsonova modelu výměny informace, toto neumožňuje, protože zůstává nakonec u představy jednoty původu, jednotného původního bodu.

Hadot dochází k závěru, že u Marca Aurelia lze hovořit právě o takovém původním bodu. Duchovní cvičení mají vést od oproštění se od ega s jeho malými zájmy k návratu ke skutečnému *já*, které přesahuje prostou osobu, k subjektu. Na cestě k tomuto pravému *já* (*véritable moi*)⁶² jde o to, „*osvobodit se od své individuality a povznést se k univerzalitě.*“⁶³ Jedná se o návrat k sobě samému, který ovšem nikdy není prohloubením individuality, nezůstává tedy na úrovni Benvenistovy personologie, ale jejím přesažením k nejlepší části sebe: „*nejlepší část sebe, to je nakonec transcendentní já.*“⁶⁴ V rámci dialogu se sebou samým se tedy lze dostat k základu subjektivity, k maximálnímu subjektu, který není spjat s konkrétní osobou, ale s celkem světa.⁶⁵

Hadota tedy zajímá především hloubka a výška, které umožňují dospět k maximálnímu subjektu. Pozornost se věnuje prostoupení subjektu světem, jeho rozšíření a ztotožnění s universálním vědomím, ale také vzestupu do výšky, přesažení osobnosti, pohledu shora na ubíhání času a tok dění, soustředění se na přítomný okamžik, spojované právě s pohledem z výšky. Hadot pracuje s hloubkou a výškou, jeho zájem je zaměřen na moment přesažení, a to konkrétně přesažení jazyka k původní hloubce, k původnosti hloubky, tedy *altitudo* (od adjektiva *altus*).⁶⁶ Tím se nicméně nevyčerpávají síly jazyka ani

uspořádání?“

⁶² Hadot, P., *Exercices spirituels*, s. 61.

⁶³ Hadot, P., *Exercices spirituels*, s. 54-57, 61-63, 325, 329 „...*se libérer de son individualité, pour s'élever à l'universalité.*“

⁶⁴ Hadot, P., *Exercices spirituels*, s. 325. „... *la meilleure parti de soi, c'est donc finalement un soi transcendant.*“

⁶⁵ Hladký k tomu dodává: „*Otázkou je, do jaké míry jde existenciální prožívání bytí ztotožnit s antickou či jinou filosofickou koncepcí.*“ Hladký, V., *Změnit sám sebe*, 2010, s. 47.

⁶⁶ Pražák, J., Sedláček, J., Novotný, F., *Latinsko-český slovník*, 1948.

síly myšlení, které vedou k *elatio* (od slovesa *efferre*) – k vynášení směrem *ven*, pohřbu, k okrají, unášení pryč, překonávání.⁶⁷

Jako Hadot pracuje s maximálním subjektem, tak u Deleuze vzniká potřeba určitého minimálního subjektu, subjektu menšího než subjekt, který souvisí s možností nekonečné dělitelnosti – ať dělíme jakkoli dlouho, ať sejmeme jakýkoliv počet masek, vždy zbývá něco, co lze dále dělit. Není to „*cosi posledního za maskami*,“⁶⁸ ale jakýsi přízrak, stín, larva, obraz. *Mise en abyme* vyvolávaná Deleuzem se nedá zastavit tím, že dorazíme konečně k věci, ale tak, že zůstaneme u obrazu. Přestože se Deleuze stoiky zabývá a často na ně odkazuje, je třeba mít se na pozoru před prostým přenesením Deleuzových pojmů zpět. Minimální nebo maximální, ani jeden ze subjektů nemusí být nutně stoickým subjektem, lze-li se domnívat, že stoikové s tímto pojmem pracovali.⁶⁹

Korelátém minimálního subjektu je u Deleuze pojem virtuálního, který v některých svých textech spojuje s idejemi, popřípadě prostě s ideálním.⁷⁰ Jak bylo zmíněno výše, virtuální se aktualizuje, *vtěluje*. Je tedy třeba opatrnosti i co se týče virtuálního statusu událostí a pojmu čisté události. Naopak se nabízí zkoumat individuaci událostí a neosobní kolektivní individuum takto vzniklé. V následujícím výkladu *Hovorů k sobě* tedy nebude Deleuzova terminologie aplikována se vším všudy, ale půjde o pokus o využití cesty výkladu, kterou nabízí.

⁶⁷ Pražák, J., Sedláček, J., Novotný, F., *Latinsko-český slovník*.

⁶⁸ Deleuze, G., *Metoda dramatizace*, in: *Pusté ostrovy*, k maskám s. 129.

⁶⁹ Dherbey se domnívá, že u stoiků nelze hovořit o pojmu subjektu. Týž, *La naissance de la subjectivité chez les stoiciens*, in: *Les Stoiciens*, 2005, s. 277-292.

⁷⁰ Deleuze, G., *Différence et répétition*, 1968, týž, *Proust a znaky*, 1999, také v *Logice smyslu* a v *Pustých ostrovech* zejména v *Metodě dramatizace*.

3. Individuace událostí

Pestrost a nejednotnost úzu *Hovorů* vyvolává otázky týkající se osoby: co vyplývá ze způsobu užívání osob pro případný pojem osoby *Hovorů k sobě*? Ustavuje se zde nějaká osoba, je zde nějaké individuum? Co v *Hovorech* chápat těmito výrazy? Na základě teoretického rámce načrtnutého v předchozí kapitole bude na následujících stránkách věnován prostor popisu toho, jak funguje střídání osob v textu *Hovorů k sobě*. Výchozím bodem je střídání lingvistických osob, tedy užití různých osobních, ale i neosobních způsobů vyjádření.

3.1 První osoba

3.1.1 První osoba a Epiktétos

První osoba se užívá v kontextu zřetelně ovlivněném Epiktétovou naukou o tom, co je v naší moci, a jeho pojmu *prohairesis*. *Prohairesis*, do angličtiny Longem překládaná jako *volition*, je schopností rozumných živočichů, která je plně v jejich moci, protože nic nemůže zabránit jejímu správnému fungování,⁷¹ které spočívá v udílení či pozdržení přitakání impresím.⁷² Long chápe v závislosti na *prohairesis* přitakávání a impuls, popisuje ji jako racionální, sebezkontrolovatelnou a motivující schopnost, která činí člověka činitelem.⁷³ Proto užití první osoby v okolí poznamenaném Epiktétovým učením vede některé badatele ke stanovení silného pojetí *já*, vyznačující se *prohairesis*, schopností přitakávat.

Přitakávání impresím je opakujícím se tématem *Hovorů*: jako je v moci člověka správně přitakávat, tak se může také stát, že přitaká nikoli impresi takové, jak přichází, ale připojí k ní názor či hodnotový soud – v *Hovorech* ὑπόληψις, čímž vyvolá neklid a neštěstí. Činění a nečinění hodnotových soudů o impresích se vrací nejen jako téma, ale jako praxe v první osobě. V takovém případě se lze setkat se slovesy vidění: βλέπω ὅτι νοσεῖ τὸ παιδίον. βλέπω ὅτι δὲ κινδυνεύει, οὐ βλέπω (VIII, 49).⁷⁴

⁷¹ Např. *Diss.* I, 17, II, 10.

⁷² Např. *Diss.* II, 8, II, 22.

⁷³ Long, A., *Epictetus*, s. 211.

⁷⁴ *Vidím, že dítě stůně. Ano, to vidím; ale že je v nebezpečí, nevidím.*

Soudy připojující se k impresím vycházejí z přesvědčení člověka (*dogmata*), proto je podle Epiktéta třeba neustále zkoumat svá dogmata a přehodnocovat je.⁷⁵ Zároveň si lze osvojit správná dogmata, která v případě potřeby lze využít, přivolat k otiskující se impresi. Obdobnou práci s dogmaty lze nalézt v *Hovorech* právě při první osobě – ta se nechá poučit jiným (VI, 21), ale také často už dogmata vyslovuje (*δοκῶ μὲν*), osvojuje si vhodné myšlenky, aby je mohla v pravý čas využít.

τί καταλείπεται τίμιον; δοκῶ μὲν τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν κινεῖσθαι καὶ ἴσχεσθαι, ἐφ' ὃ καὶ αἱ ἐπιμέλειαι ἄγουσι καὶ αἱ τέχναι· (VI, 16)⁷⁶

V těchto Epiktétem ovlivněných pasážích v první osobě se lze setkat s užším vymezením *já*, které se omezuje na schopnost činit či nečinit hodnotové soudy přidávající se k impresím.

Ὅ θέλει, ἔξωθεν προσπιπτέτω τοῖς παθεῖν ἐκ τῆς προσπτώσεως ταύτης δυναμένοις. ἐκεῖνα γάρ, ἐὰν θελήσῃ, μέμψεται τὰ παθόντα, ἐγὼ δέ, ἐὰν μὴ ὑπολάβω ὅτι κακὸν τὸ συμβεβηκός, οὐπω βέβλαμμαι· ἔξεστι δέ μοι μὴ ὑπολαβεῖν. (VII, 14)⁷⁷

Zde se *já* vymezuje oproti částem, jež podléhají vnějšímu působení a které tedy netvoří součást tohoto *já*. Mezi tyto části patří jak lidské tělo, tak také druhý a jeho tělo, ale také jeho vlastní schopnost přitakávat, která se mojí prohairetické schopnosti netýká (VIII, 56);⁷⁸ té se totiž týká pouze přitakávání impresím. Nabízí se možnost ztotožnit toto *já* s Epiktétovou *prohairesis* nebo s hégemonikem, ale toto ztotožnění by narazilo na obtíže: za prvé na obtíže obecnějšího rázu, protože vylučuje jiné způsoby užití první osoby, které jsou v *Hovorech* četnější, za druhé na konkrétní lexikální obtíže.

⁷⁵ Srov. *Diss.* III, 9.

⁷⁶ ...co ti zbývá cenného? Jsem přesvědčen, že toto: jednat a zdržovat se jednání podle své zvláštní konstituce – to je cíl, k němuž tíhnou i všechna lidská zaměstnání a umění. (upr.) Srov. II, 11, IV, 30, V, 10, VI, 10, VIII, 39, IX, 1.

⁷⁷ Ať se cokoli zvnějšku přihodí oněm mým částem, které takovou příhodu mohou trpět, pak si trpící části mohou, chtějí-li, reptat; ale já, pokud nebudu pokládat to, co se přihodilo, za zlo, stále ještě nejsem poškozen. A nepokládat to za zlo je v mé moci. Podobně také V, 25, 35, VII, 2, 17, VIII, 45, 56, IX, 13.

⁷⁸ Srov. V, 25, 35, VII, 15, 42.

Co se týče *prohairesis*, v *Hovorech* se tento výraz nevyskytuje; užívá se pouze výraz τὸ προαιρετικόν (VIII, 56). Dále se lze setkat zejména s věcmi, které jsou předmětem prohairetické schopnosti, nebo ne: τὰ προαιρετικά, τὰ ἀπροαίρετα (XII, 33), přičemž i ty věci, které jejím předmětem nejsou, jsou předmětem přitakávání (VI, 41, XII, 3). Substantivizované adjektivum neutra lze srovnat s podobným užitím adjektiv zejména v první knize, kde se týká ctností, které jsou spojovány se svými nositeli. Jedná se tedy o určitou ctnost či mocnost nebo schopnost (δύναμις),⁷⁹ která není nutně závislá na konkrétním jednotlivci, ale naopak je v *Hovorech* v první řadě mocností Celku, která se pak projevuje i v jeho částech (VIII, 54, IX, 1).

Co se týče ztotožnění *já* s hégemonikem, je v první řadě třeba říci, že v *Hovorech* je hégemonikon *ono*, mluví se o něm ve třetí osobě, podobně jako o daimónovi, který bývá s hégemonikem spojován. Na druhou stranu také první osoba se neomezuje na hégemonikon, ale vztahuje se také k jiným věcem, které pod hégemonikon nelze shrnout.⁸⁰ V kapitole X, 38 se to skryté uvnitř, co uvádí do pohybu, což může být odkaz na rozumnou část či na daimóna, může nazvat člověkem. Tato část se i zde objevuje ve třetí osobě, ale zároveň je patrné, že se jedná o distinktivní rys lidství, který v běžné řeči lze mít za ekvivalent člověka. Ztotožňovat hégemonikon a *já* by tedy bylo podobným krokem – v běžné řeči je zcela přípustné je zaměňovat, ale je třeba mít na mysli, že se jedná o metonymii, část za celek.

Μέμνησο ὅτι τὸ νευροσπαστοῦν ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ ἔνδον ἐγκεκρυμμένον· ἐκεῖνο ἐνέργεια, ἐκεῖνο ζωή, ἐκεῖνο, εἰ δεῖ εἰπεῖν, ἄνθρωπος. (X, 38)⁸¹

Učinit krok od hégemonika k *já* je interpretace třetí osoby ve směru k první osobě. Tento krok činí Reydams-Schils, když tvrdí, že hégemonikon je vlastní *já* člověka (*self*), o němž lze hovořit ve třetí osobě nebo které hovoří v první osobě. Stoické *já*

⁷⁹ Srov. podobné užití u *hypoléptiké dynamis* (III, 9), *parakolúthetiké a epistémoniké dynamis* (V, 9), *noera dynamis* (VIII, 54, XII, 3), také *anapneustiké dynamis* (VI, 15). Jako o *dynamis* se hovoří také o *logu* a *logiké techné* (V, 14). V IX, 42 jsou proti sobě kladeny neřesti a ctnosti, ctnosti jsou mocnosti (*dynameis*) dané jako protilék (*antifarmakon*) proti proviněním (*hamartémata*).

⁸⁰ Viz zejména statické *já* níže.

⁸¹ *Měj na paměti, že to, co tebou pohybuje jako nit loutkou, je skryto uvnitř: to je pohyb, to je život, to je, abych tak řekl, člověk.* (upr.)

se podle ní liší od možných moderních pojetí *já* v tom, že není chápáno subjektivně, ale z hlediska objektivně-participačního,⁸² což se vyznačuje tím, že toto *já* vzniká vždy v rámci společnosti lidské a božské a že je objektivované jakožto součást kosmu. Zároveň, podle Reydams-Schils, není čistě objektem, ale překonává opozici mezi objektivním a subjektivním v integrovaném *já* (*integrated self*), které je účastno vztahů ve světě a zároveň má vztah k sobě samému a k bohu. Kontinuitu mezi lidským a božským ztělesňuje daimón, kterého má člověk v sobě.⁸³

Podobný výklad nabízí také Long, který chápe *já* v *Hovorech* jako integraci subjektivní identity a objektivní participace v kauzálním řetězu přírody.⁸⁴ Subjektivní identitou rozumí vlastní *já* Marca Aurelia (*the essential self*), které je totožné s hégemonikem a neustále konfrontováno s normou ideálního racionálního *já*, vyjádřeného v daimónu. To, že lze hégemonikon chápat jako esenciální *já*, vyvozuje za prvé ze skutečnosti, že je hégemonikon spojováno se schopností činit soudy v souvislosti s impresemi, což je základní schopnost člověka, za druhé, že se hégemonikon vyznačuje reflexivitou stejně jako mluvící *já* (VI, 8, X, 24).⁸⁵

Tato linie výkladu tedy prohlubuje Hadotovo čtení směrem k individuální jedinečnosti, k *já*, v němž se integruje objektivní a subjektivní perspektiva, k první osobě, jež je hlubším podkladem osoby druhé a třetí. Jejím základem je rozvinutí Epiktétovy nauky fragmentárně přítomné v *Hovorech* do homogenizačního interpretačního rámce. Epiktétův klíčový pojem *prohairesis*, se ale v *Hovorech* nevyskytuje, vyskytuje se pouze prohairesická schopnost rozumných duší. Zároveň tento interpretační rámec vede

⁸² Teorii subjektu subjektivně-individualistického a objektivně-participačního rozvíjí Christopher Gill. Tvrdí, že zatímco dnes máme tendenci chápat každé *já* z první perspektivy, v antice byla primární perspektiva druhá. Viz též, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, 1996, s. 11-15, též, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, 2006.

⁸³ Reydams-Schils, G., *The Roman Stoics*, 2005, s. 20, 44, 50-51.

⁸⁴ Long, A., *The Self in the Meditations*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 465-480.

⁸⁵ Toto silné pojetí integrovaného *já* vede také k určitému výkladu procesu přitakávání impresím. Přitakávání je pro Longa vždy jedinečné, protože individuální obsah něčí impresie jako jedinečný nelze nikdy zcela specifikovat ve výpovědi. Viz Long, A., *Stoic Studies*, s. 111. S Longem souhlasí Forschner, který dokonce sjednocuje subjektivní identitu, *prohairesis* a identitu osobní v souvislosti s výrazem *persona*, jak ho nalzáme u Senecy a zejména ve výkladu Panaitia u Cicerona. Viz též, *Le Portique et le concept de personne*, in: *Les Stoïciens*, s. 293-317.

k opomíjení jiných modalit výskytu první osoby a způsobů nakládání s osobou druhou a třetí.

3.1.2 Statické a dynamické já

Drtivá většina kapitol *Hovorů*, někdy dokonce celé knihy jsou psány ve třetí osobě a neosobně nebo se oslovuje druhá osoba. Jen velmi malé množství kapitol je vysloveno v první osobě. První osoba hraje pouze vedlejší roli ve srovnání s osobou druhou a třetí. Přinejmenším frekvence výskytu nabízí možnost číst řadu mluvnických osob, aniž by byla považována za prvotní osobu osoba první, která by byla výrazem nějakého hlubšího *já*. Další badatelé, mezi něž patří mimo jiné Sedley, Engberg-Pedersen a Rutherford,⁸⁶ se domnívají, že stoické *já* či *já Hovorů k sobě* se obtížně hledá a jeho význam pro stoickou etickou praxi není příliš velký. Zatímco Engberg-Pedersen dochází analýzou stoické *oikeiōsis* k obrácení zájmené řady podobně jako Deleuze a k jakémusi minimálnímu, nepopsanému *já* (*undescribed self*),⁸⁷ Sedley při zkoumání fyziky v *Hovorech* dospívá ke konstatování tekutého *já* (*fluid self*).⁸⁸

Jako příznakové mezi užitími první osoby lze označit případy, kdy se první osoba vyslovuje o sobě. *Já* první osoby vyslovující se o sobě je složené, na výpověď *já jsem* navazuje výčet složek, který ovšem není vždy stejný. *Já jsem* tak nikdy nelze říci absolutně, bez dalšího, ale vždy je třeba říci: *jsem* [výčet věcí]. Toto *já*, které se skládá (*σύγκριμα*),⁸⁹ se vypovídá o určitém stavu, je statické.

Ἄ τῆ ποτε τοῦτό εἰμι, σαρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν (II, 2)⁹⁰

Ἐξ αἰτιώδους καὶ ὕλικοῦ συνέστηκα (V, 13)⁹¹

Já se ale také vypovídá o části: μέρος εἰμί (X, 6). Tato část pak na jednu stranu podléhá činnosti celku, takže je jejím úkolem přijímat vše, co se děje, protože vše se

⁸⁶ Rutherford čte v *Hovorech* snahu distancovat se od vnitřního *já* praxí objektivace. Viz též, *The Meditations of Marcus Aurelius*, s. 15.

⁸⁷ Engberg-Pedersen, T., *The Stoic Theory of Oikeiosis*, 1990, s. 91.

⁸⁸ Sedley, D., *Marcus Aurelius on Physics*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 396-407, s. 400-404.

⁸⁹ II, 3, VI, 10, VII, 67, VIII, 25, XI, 30.

⁹⁰ *At' už jsem cokoli ten já zde, je to jen trocha masa, trocha živočišného dechu a vůdčí rozum.*

⁹¹ *Skládám se z hmotné podstaty a činné síly v ní.* Také: II, 2, V, 4, 11, VI, 32, X, 7, 36.

děje pro dobro celku (IV, 23),⁹² na druhou stranu se nějak má k ostatním částem, s nimiž se spolupodílí na činnosti ve prospěch celku. Nejvýznamnější jsou z hlediska části ty části, které jsou jí stejnorodé. Toto částečné *já* je dynamické: je zapojeno do řetězu činností a trpností jako určitý činitel a jako věc, podléhající činnosti ostatních částí.⁹³ Dvojice statického a dynamického netvoří protiklady ale dva způsoby nahlížení. Statické zde znamená v souladu s etymologií stavové, nikoli trvalé či stabilní, zatímco dynamické popisuje článek řetězu činností a trpností, který jednak podléhá působení, jednak působí. V *Hovorech* odpovídá dvojici dynamické-statické dvojice κινεῖσθαι καὶ ἴσχεσθαι (VI, 16, IX, 12).

Statické *já* není nějakým zvláštním uspořádáním v rámci přírody, stejnému uspořádání totiž podléhají všechny věci stoického kosmu. Podobně jako ostatní věci je statické *já* určitým stavem fluidní hmoty,⁹⁴ která podléhá neustálým změnám. Nejedná se tedy o jedinečné *já*, ale naopak o první osobu, která je stejná jako všechny jiné osoby a věci, je součástí širší kategorie věcí (třetí ne-osoby), podléhá stejnému rozkladu fyzickému i logickému. Po tom, co je věc a co je *já*, se ptáme stejným způsobem.

Τοῦτο τί ἐστὶν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῆ ἰδίᾳ κατασκευῆ, τί μὲν τὸ οὐσιῶδες αὐτοῦ καὶ ὑλικόν, τί δὲ τὸ αἰτιῶδες, τί δὲ ποιεῖ ἐν τῷ κόσμῳ, πόσον δὲ χρόνον ὑφίσταται; (VIII, 11)⁹⁵

Výčet otázek umožňujících pochopit, co je nějaká věc, je proměnlivý, ale zůstává základní rozdělení na otázku po složce příčinné a hmotné a na další výčet různých určení: v první řadě čas, dále také prostor, směřování, přisouditelnost, působení na jiné věci a působení jiných věcí na pozorovanou věc. V kapitole VII, 29 je tázání se po prvních dvou složkách shrnuto do jedné ze stoických kategorií či rodů jsoucna – substance (*hypokeimenon*): διέλε καὶ μέρισον τὸ ὑποκείμενον εἰς τὸ αἰτιῶδες καὶ ὑλικόν.⁹⁶ Dá se tedy

⁹² Také II, 9, X, 21.

⁹³ Viz V, 1, VI, 22, 44, VII, 5, 20, VIII, 23, 43, XI, 4, 13, 18, XII, 28.

⁹⁴ O teorii fluidní hmoty, která ze stoicismu pronikla i do platonismu 2. stol. n.l. viz Sedley, D., *Marcus Aurelius on Physics*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 399.

⁹⁵ *Co je tato věc sama o sobě svým zvláštním určením? Jaká je její podstatná a hmotná složka, jaká je její příčinná složka? Co činí ve vesmíru? A jaké má trvání?* (upr.) Srov. také IV, 21, V, 13, VII, 29, X, 9, XII, 10, 18, 29.

⁹⁶ *Rozeber a rozlož každý předmět v jeho činnou sílu a hmotu!*

předpokládat, že tyto v *Hovorech* navrhované výčty a jejich dělení mohou souviset s tzv. stoickými kategoriemi či rody.

Hypokeimenon je prvním ze čtyř rodů, jejichž výčet se dochoval ve stoických zlomcích. Následuje kvalita (*poion*), způsob bytí (*pós echon*), relativní způsob bytí (*pros ti pós echon*). Co přesně mělo toto rozdělení znamenat není vzhledem ke stavu pramenů zcela jisté. Prameny říkají, že se tyto rody daly vypovídat o každé věci všechny čtyři (LS 28 A). Zatímco Long a Sedley je chápou jako metafyzické aspekty, skrze něž lze chápat těleso,⁹⁷ Gourinat poukazuje na to, že vycházejí ze stoické fyziky a že se jedná o typologii afektů, jimž podléhá tělesný substrát.⁹⁸ Rist chápe tyto rody jako vodítko při tázání se po statusu jednotlivin, které skýtá správné seřazení otázek filosofického zkoumání.⁹⁹ Někteří jdou dále a spojují rody v první řadě s jazykem: Imbert tak hovoří o strukturaci řečeného a značeného,¹⁰⁰ Lloyd dokonce spojuje čtyři rody se slovními druhy v rámci věty.¹⁰¹

Jak poukazují Goldschmidt a Duhot, zdá se, že se v jednotlivých rodech postupuje od neurčeného k určenému, od hmoty k věcem ve všech jejich vztazích.¹⁰² Duhotovi se ve výkladu rodů daří přesvědčivě sloučit logiku a fyziku stoické filosofie, u níž zdůrazňuje, že je filosofií slovesa a pohybu.¹⁰³ Rody tak představují určitou logickou a fyzickou škálu bytí, které není rozděleno do různých bytostí, ale v rámci nějž se postupuje diferenciací po etapách na této škále. Rody slouží podle Duhota k situování dvou

⁹⁷ LS, s. 165.

⁹⁸ Gourinat, J.-B., *La dialectique des stoïciens*, 2000, s. 135.

⁹⁹ Rist, J., *Stoická filosofie*, 1998, kap. *Kategorie*.

¹⁰⁰ Imbert, Cl., *Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien*, in: *Stoïciens et leur logique*, s. 79-131.

¹⁰¹ Lloyd, A.C., *Grammar and Metaphysics in the Stoa*, in: *Problems in Stoicism*, s. 58-74. Substanci spojuje se členy a zájmeny, jména podle něj odpovídají kvalitám, intranzitivní slovesa způsobům bytí a tranzitivní slovesa relativním způsobům bytí.

¹⁰² Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, s. 23., Duhot, J.-J., *Y-a-t-il des catégories stoïciennes?*, in: *Revue internationale de philosophie*, 3, 1991, s. 220-245.

¹⁰³ Tvrzení, které zdůrazňují zejména francouzští badatelé. Duhot upozorňuje na skutečnost, že stoikové pravděpodobně neznali Aristotelův spis o kategoriích a že aristotelská filosofie jména chápe kategorie především jako sadu různých predikátů přisouditelných subjektu. Východiskem je tedy subjekt a jméno, nikoli dění a sloveso. Srov. Bréhier, E., *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, s. 123, Duhot, J.-J., *La conception stoïcienne de la causalité*, 1989, s. 77, Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 1998, s. 48, Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 158.

ontologických rovin, tělesného a netělesného, a fungují tak především binárně. Na jedné straně jednota Celku, neurčité, ale vždy již nějakou kvalitou určené *hypokeimenon*, na druhé straně netělesné relace, vztahy mezi bytostmi. Jednota a mnohost, identita a diference, materiální a nemateriální jsou póly ontologické linie, která prochází bytím, multiplicitou světa.¹⁰⁴

Binaritu fungování rodů lze v *Hovorech* vidět především v rozdílu mezi substancí, pod níž zde spadá rozdělování na činnou a hmotnou složku, a ostatními otázkami vztahujícími se ke zkoumané věci. Rozdělování na činnou a hmotnou složku se často objevuje nezávisle na ostatních otázkách. Na druhou stranu se ostatní otázky týkají vztahů věci k ostatním věcem, velmi často se samostatná reflexe netělesných vztahů týká času, který hraje v *Hovorech* významnou roli.¹⁰⁵ Věci, mezi něž patří bez nějaké zvláštní výjimky i *já*, se tedy skládají z tělesných složek, ale patří k nim i netělesné složky, bez nichž není jednotlivá věc kompletní. Věci, jak jsou pojímány v *Hovorech*, jsou komplexní a non-esenciální – nemají hlubší, čistou esenci, protože jsou vždy určitou směsí prvků.

Je však nutno se ještě zastavit nad *hypokeimenon*, které se stalo předmětem akademické kritiky v souvislosti s argumentem růstu (*auxanomenos logos*). Argument růstu v Plútarchově podání (LS 28 A) zní: a) všechny podstaty jsou neustále v pohybu, něco se k nim přidává a něco ztrácí, b) množství hmoty, k níž se něco přidává nebo z níž se něco ubírá, nezůstává stejné, takže se neustále mění, c) tedy se nesprávně hovoří o růstu a zmenšování, ale máme hovořit o vzniku a zániku. Věc se totiž nemění jako při růstu a zmenšování, ale zaniká a vzniká namísto ní něco nového.

Stoické řešení této úlohy spočívalo v tom, že uchovali zároveň nepřestajné změny hmoty a kontinuitu existence věcí. Sedley vysvětluje, že právě k pochopení této paradoxní situace se dá využít rozlišení prvního a druhého rodu jsoucna – *hypokeimenon* a *poion*, a to konkrétně vytčením tzv. zvláštní kvality (*idiós poion*).¹⁰⁶ *Hypokeimenon* je v neustálém pohybu, vzniká a zaniká, zatímco *idiós poion* se mění, aniž by při změně nutně

¹⁰⁴ Bylo by zajímavé probrat s tímto výkladem také stoické pojetí matematiky. Jednotku prý Chrysippos definoval takto: *μονάς ἐστι πλῆθος ἔν* (Iambl. *In Nicom ar. Introd.*, p. 11, 2-10) Viz. Heath, T., *A History of Greek Mathematics*, Vol. I, 1981, s. 69.

¹⁰⁵ Viz kapitolu *Smrt a událost*.

¹⁰⁶ Sedley, D., *The Stoic Criterion of Identity*, in: *Phronesis* 27, 1982, s. 255-275.

zanikalo. Na základě jejich vztahu se ukazuje povaha dynamického popisu věcí a komplementarita dynamického a statického.

Hypokeimenon a kvality tvoří nerozlučný celek, poněvadž *hypokeimenon* nějaké věci už je nutně spjato s určitými kvalitami. Zcela neurčitá hmota totiž ještě není věcí, nemá zvláštní kvalitu (*apoion*), poněvadž obsahuje podle stoiků všechny kvality (SVF II, 380). Z toho důvodu se někdy lze setkat s *hypokeimenon*, které již zahrnuje kvality, aniž by byl vnímán ostrý předěl mezi prvním a druhým rodem (LS 28 F, G).¹⁰⁷ O individuu se tak může mluvit někdy jako o *hypokeimenon*, někdy jako o kvalifikované věci. V *Hovorech* se proto lze setkat s *hypokeimenon* jako substancí, která se neustále mění (V, 10, VI, 4, X, 18, XI, 7), ale také s *hypokeimenon* rozdělovaným na složku hmotnou a příčinnou (VII, 29).

Zvláštní kvalita je ve stoické filosofii tím, co od sebe odlišuje jednotlivé věci, co je kritériem individuality a identity a jako taková je středem zájmu v problematice identity osob a věcí. Podle stoiků nemohou mít žádné dvě věci totožnou zvláštní kvalitu; měla-li by taková situace nastat, jedna z věcí zaniká.¹⁰⁸ Zvláštní kvalita, jako každá kvalita, působí, tedy je tělesná, jedná se o určité napětí pneumatu, které udržuje bytost pohromadě (LS 28 C).¹⁰⁹ Každá bytost je totiž tvořena pohybem pneumatu o určitém napětí (SVF II, 442, 451). Co přesně konstituuje zvláštní kvalitu není zcela jisté, ale zdá se, že se skládá ze jména, rysů těla a duše (LS 28 J). Opět se tedy ukazuje, že jednotlivina je ve stoickém světě dána nikoli čistou esencí, ale zvláštností konkrétní směsi.

Co se týče vztahu *hypokeimenon* a zvláštní kvality v rámci bytosti, hovoří prameny o vztahu ne-jiného (οὐκ ἕτερον LS 28 D), což je vztah charakteristický také pro části a celek.¹¹⁰ Ne-jiné věci nejsou ani stejné, ani různé.¹¹¹ Z toho lze usoudit, že hovoří-li se s ohledem na určitou bytost o její zvláštní kvalitě, je třeba mít na mysli, že sice právě

¹⁰⁷ Srov. komentář LS, s. 172.

¹⁰⁸ Tento bod byl terčem kritiky týkající se zachování osobní identity ve vztahu k tělesným změnám. Srov. LS 28 O, kde dojde na sekání nohou.

¹⁰⁹ Long a Sedley umisťují problém rodů do kapitoly *Ontologie* a vyjímají je z fyziky, kde jsou ještě u von Arnima (SVF II, 369-404). Výklad LS se zaměřuje jen na určité aspekty rodů, a tak stojí jejich tělesnost ve výboru zlomků stranou zájmu. K popisu kvalit a zvláštních kvalit viz Bréhier, E., *Chrysippe*, s. 120-123, Gourinat, J.-B., *Les Stoiciens et l'âme*, s. 45.

¹¹⁰ Viz zejména pasáž Sexta Empirika M IX, 336, kde popisuje vztah muže a ruky. Vztahem částí a celku s ohledem na οὐκ ἕτερον se zabývá Barnes, J., *Bits and Pieces*, in: *Matter and Metaphysics*, 1988, s. 225-294.

tato kvalita způsobuje, že je tato bytost zvlášť, tedy že je to vůbec nějaká věc mezi ostatními věcmi, ale že je také tato kvalita kouskem hmoty tvořící bytost, k níž zároveň patří ještě její způsob bytí a relativní způsob bytí.

V *Hovorech* se sice věnuje pozornost zvláštním kvalitám velmi zřídka, ale pro pojednání osob jsou důležité právě proto, že nijak zvlášť důležité nejsou a že se v souvislosti s nimi snad lépe ukáže, jak je možné chápat opisování sebe (*perigrafé*) v souvislosti s dynamickým *já*. Opisuje-li totiž Marcus Aurelius, neopisuje hranici věci podle její zvláštní kvality, ale odděluje od sebe složky jedné věci, takže opisování hégemonika nevymezuje pravou podstatu *já*, ale naopak od sebe odděluje složky v rámci statického popisu věci, jíž je *já*.¹¹² Kvalita příčinné složky věci tak není chápána jako esence této věci, ale jako její část, která ale tvoří část příčinné složky Celku kosmu nehledě na to, že je zrovna také částí dané věci. Zvláštní kvalita je také spjata s časem, tedy s něčím, co popisuje vztah k ostatním věcem, což znamená také s dalšími rody, a co samo nepůsobí.

Ἴθι ἐπὶ τὴν ποιότητα τοῦ αἰτίου καὶ ἀπὸ τοῦ ὕλικοῦ αὐτὸ περιγράψας θέασαι· εἴτα καὶ τὸν χρόνον περιορίσον, ὅσον πλεῖστον ὑφίστασθαι πέφυκε τοῦτο τὸ ἰδίως ποιόν. (IX, 25)¹¹³

Další zmínka o zvláštní kvalitě se objevuje na konci kapitoly X, 7, která je věnována neustálým proměnám prvků, kde se poznamenává, že zvláštní kvalita je něco, čím je věc propletena se stále se měnící hmotou, ale že se to přítomného argumentu netýká. Dále se věnuje pozornost zvláštní kvalitě ve vztahu věci a celku:

¹¹¹ Lewis omezuje na základě analýzy vztahu ne-jiného zvláštní kvalitu na duši a odmítá možnost, že by mohla zahrnovat i běžné fyzické rysy jako barvu vlasů apod. Upozorňuje tak na otázku, zda může být zvláštní kvalitou soubor ne-zvláštních kvalit, a na problém vztahu zvláštních a ostatních kvalit. Viz Lewis, E., *The Stoics on Identity and Individuation*, in: *Phronesis* 40, 1, 1995, s. 89-108.

¹¹² K opisování *já* srov. Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 128.

¹¹³ *Jdi ke kvalitě příčinného a pozoruj je odloučené od hmotného, pak ještě ohranič čas, po který nejdéle přirozeně subsistuje tato zvláštní kvalita.* (upr.)

Ἐν φῶς ἡλίου, κἄν διείργηται τοίχοις, ὄρεσιν, ἄλλοις μυρίοις. μία οὐσία κοινή, κἄν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις. μία ψυχή, κἄν φύσει διείργηται μυρίαῖς καὶ ἰδίαις περιγραφαῖς. μία νοερά ψυχή, κἄν διακεκρίσθαι δοκῆ. (XII, 30).¹¹⁴

Statickým rozkladem věci se ukazuje propojenost jejích složek s Celkem přírody, což umožňuje chápat vztah věcí k sobě vzájemně a k Celku v rámci řetězu činností a trpností. Jednotlivé těleso se má k Celku jako jeho část, jsou k sobě ve vztahu ne-jiného. Naproti tomu jednotlivé části, které na sebe působí, jsou si vzájemně jiné (ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου V, 13) a jsou od sebe oddělené. *Perigrafē* (XII, 30) lze tedy chápat i jako hranici věci, ale v rámci řetězu činností a trpností, ve vztahu částí k částem. Důraz je ale vždy kladen na příslušnost částí Celku. Část totiž nelze od celku oddělit, pak by již nebyla jeho částí. Kdyby se tedy opisování vztahovalo k *já*, znamenalo by oddělování *já* od celku, čemuž se Long vyhýbá tím, že toto opisování považuje za teoretický stav, kterého nelze nikdy dosáhnout, ale který se srovnává s normou ideálně morálního, božského *já*.¹¹⁵

Rozklad věci na složky umožňuje vidět věc jako část celku, jako jakýsi záhyb tvořený tonickým pohybem pneumaty o určité frekvenci. Opisování je tvoření linií myšlení, které se tak může pohybovat na škále bytí a vidět multiplicitu kosmu, jenž je jediný a mnohočetný ve svých částech. Osobní identita v takovém rozvrhu světa nehraje než malou roli. Statický a dynamický pohled na *já* ho ukazuje jako jakoukoliv jinou věc, která se skládá a zároveň je částí Celku kosmu.

3.2 Ne-osoba

3.2.1 Forma rozkazu

Ve většině kapitol *Hovorů k sobě* se setkáme s textem ve třetí osobě nebo s různými neosobními vyjádřeními. V části z nich se objevuje indikativ, který popisuje či vykládá stoickou nauku. Vyskytují se výklady o uspořádání světa a místě člověka ve světě.

¹¹⁴ *Je jedině sluneční světlo, i když se tříští myriádami stěn, hor, jiných věcí, je jediná společná pralátka, i když se tříští v myriády těl zvláštní kvality, je jediná duše, i když je roztříštěna, v myriády bytostí svým způsobem ohraničených; a jediná rozumná duše, i když se zdá rozdělená.* (upr.) Srov. zejména V, 23, VII, 23, IX, 8.

¹¹⁵ Long, A., *The Self in the Meditations*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 465-480.

Do těchto výkladů často vstupují otázky, některé kapitoly se mohou dokonce skládat pouze z otázek. Mezi rétorickými postupy hrají velkou roli také sentence (*gnómai*).¹¹⁶ Gourinat¹¹⁷ poukazuje na to, že velmi často se lze setkat s imperativy nejen druhé osoby, ale zejména osoby třetí, také s velkým množstvím infinitivů a vyjádření v adjektivech slovesných. Giavatto si všímá, že se jedná o různé formy rozkazů, které mohou mít korektivní podobu – vybízet k tomu, aby se něco nedělalo, mohou také přímo vybízet k nějaké činnosti či k uvědomování si určité znalosti.¹¹⁸

Forma rozkazu v *Hovorech* se díky množství variant ukazuje jako v první řadě neosobní. Neobjevuje se výhradně rozkaz druhé osobě, ale vyskytuje se celá řada možností, jak pobídku formulovat. U každé této možnosti lze doplnit zájmeno, manifestovat osobu, které se týká, často se dokonce osoba u verbálních adjektiv či imperativů třetí osoby objevuje: ταῦτά σοι ἀρκεῖτω· ἀεὶ δόγματα ἔστω (II, 3), ἡμῖν ... εὖ ποιητέον αὐτοῦς καὶ ἀνεκτέον (V, 20). Ale ne nutně, zájmeno je fakultativním doplňením, může se rozkazovat nám, mně, tobě, jemu, člověku nebo nikomu, zájmeno se teprve rozvíjí ze slovesa. Je-li zde rozkaz, neznamena to nutně, že by mu předcházela osoba, neodkazuje k někomu vyslovujícímu rozkaz či k někomu, jemuž je určen. Rozkaz vyplývá z neosobní nutnosti chodu světa, teprve někomu připadne, ať už je to podmět či předmět činnosti.

Původcem rozkazu je jednota všech věcí, Zeus pronikající kosmem. Rozkaz ustavuje vztah mezi částmi kosmu tak, aby fungovaly vzhledem k celku. Artikulovaný rozkaz se týká diferencovaných věcí, na úrovni hmoty nabírající tvary se totiž odehrává čisté dění, které je předindividuální, neboť ještě nemá žádnou zvláštní kvalitu, ale všechny. Tento nepřestávající sled vznikání a zanikání se v řetězu příčin, tvořeném jednotlivými tělesy vyjadřuje v událostech. Na tomto stupni příroda vstupuje do vztahu s jednotlivcem skrze události, zatímco jednatel vstupuje do vztahu k ostatním věcem skrze svoji činnost.

¹¹⁶ Alexandre, M., *Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle*, in: *La Licorne*, 3, 1979, s. 125-58. Alexandre sleduje sentenci v rámci antické rétoriky, všímá si jí v dopisech Marca Aurelia a Frontona, kde je předepisována jako rétorické cvičení, popisuje její fungování v rámci *Hovorů*.

¹¹⁷ Gourinat, J.-B., *The Form and Structure of the Meditations*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 317-332.

¹¹⁸ Giavatto, A., *The Style of the Meditations*, in: *A Companion to Marcus Aurelius*, s. 333-345.

Μὴ περιβλέπου ἀλλότρια ἡγεμονικά, ἀλλ' ἐκεῖ βλέπε κατ' εὐθὺ ἐπὶ τί σε ἡ φύσις ὀδηγεῖ, ἢ τε τοῦ ὅλου διὰ τῶν συμβαινόντων σοι καὶ ἡ σὴ διὰ τῶν πρακτέων ὑπὸ σοῦ. (VII, 55)¹¹⁹

Pachet upozorňuje na stoické zkoumání modů a zejména imperativu v souvislosti se zákonem.¹²⁰ Zákon je pro stoiky úzce spjat s imperativem (*prostachthé*), je *prostatés* a *prostaktikos* (SVF III, 314). Svět je uspořádaný (*tetagmenon*) a z této uspořádanosti vyplývají zákony příkazující (*prostattein*), co je třeba a co není třeba dělat. Těmito zákony, jež jsou neosobními příkazy vyplývajícími z uspořádanosti světa, se za každých okolností dokáže řídit mudrc (SVF III, 614-5). Neosobní rozkazy v *Hovorech* jsou tedy dogmaty či poučkami formulovanými stoickou filosofií jako vyjádření uspořádanosti světa. Jak píše Pachet, původem takových rozkazů je prostaktická struktura světa. Mudrc se jimi řídí v každém svém aktu, v každém svém přitakání. Přibližování se mudrci spočívá v přijímání těchto přirozeně stanovených zákonů, správných rozkazů formulovaných stoickou filosofií.

3.2.2 Události

Události se v *Hovorech* označují dvěma výrazy – *symbainonta* a *ginomena*. *Ginomena* jsou události v tělech, někdy jsou to změny, někdy je to vznikání a zanikání, zkrátka všechno, co se děje. Proto lze tento výraz chápat jako *události* stejně tak jako *věci*, svět se totiž neustále děje a věci vznikají děním.

Ὅταν δυσφορῆς ἐπὶ τινι, ἐπελάθου τοῦ, ὅτι πάντα κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν γίνεταί, καὶ τοῦ, ὅτι τὸ ἀμαρτανόμενον ἀλλότριον, καὶ ἐπὶ τούτοις τοῦ, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον οὕτως ἀεὶ ἐγίνετο καὶ γενήσεται καὶ νῦν πανταχοῦ γίνεταί. (XII, 26)¹²¹

¹¹⁹ Neohlížeť se na rozumy jiných lidí, ale hleď přímo k tomu, k čemu ti ukazuje cestu příroda: vesmírná příroda tím, co tě potkává, a tvá vlastní přirozenost tím, co máš činit. (upr.)

¹²⁰ Pachet, P., *L'imperatif stoïcien*, in: *Stoïciens et leur logique*, 1978, s. 361-374.

¹²¹ Kdykoli býváš něčím roztrpčen, pak jsi zapomněl, že se všechno děje podle vesmírné přírody, že provinění je cizí, a posléze i na to, že všechny události se takto vždycky děly a budou dít a právě teď se všude dějí. (upr.)

Toto dění se vyznačuje přirozeným sledem. Stejně jako jsou přirozeně a souladně uspořádány věci, které jsou spolu spjaty jim vlastním způsobem (οικείως IV, 45), tak i následnost událostí je dána rozumnou povahou světa, události jsou si vzájemně vlastní (οὐ διαδοχὴν ψιλὴν, ἀλλὰ θαυμαστὴν τινα οικειότητα ἐμφαίνει IV, 45).

Tělesa jsou také doprovázena jinými tělesy, který k nim přirozeně patří. Ve světě jsou jednak věci (*ginomena*) a jednak věci, které se vyskytují jako přirozeně související s jinými (*epiginomena*), jejich existence je nutná kvůli tomu, aby mohly být první věci, nebo z existence prvních věci vyplývá. Jako příklad uvádějí stoikové samičku páva, která existuje v souvislosti s pávem (*kata parakolúthésin* LS 54 P). Vztah těchto dvou bytostí je vztahem doprovázení či následování, existence samičky doprovází existenci páva, stejně jako popraskání doprovází pečení chleba. *Epiginomena* tak mohou být věci (samička páva) nebo stavy věci (popraskání).

Χρὴ καὶ τὰ τοιαῦτα παραφυλάσσειν, ὅτι καὶ τὰ ἐπιγινόμενα τοῖς φύσει γινομένοις ἔχει τι εὐχαρι καὶ ἐπαγωγόν. οἷον ἄρτου ὀπτωμένου παραρρήγνυταί τινα μέρη· ... ὥστε, εἴ τις ἔχει πάθος καὶ ἔννοιαν βαθυτέραν πρὸς τὰ ἐν τῷ ὄλῳ γινόμενα, σχεδὸν οὐδὲν οὐχὶ δόξει αὐτῷ καὶ τῶν κατ' ἐπακολούθησιν συμβαινόντων ἡδέως πως διασυνίστασθαι. (III, 2)¹²²

Také *ymbainonta* nastávají v souladu s rozumnou přirozeností světa, v mnoha kontextech se zdají být zaměnitelná se *ginomeny*. Vyskytují se ale také společně a tehdy se ukazuje rozdíl mezi nimi – zatímco *ginomena* mohou být i tělesa, to, co vzniká, *ymbainonta* jsou události ve smyslu setkání dvou těles (*sym-bainein*), nastávají mezi tělesy. Z hlediska tělesa jsou tím, co ho přirozeně potkává. Nahlížíme-li dění hlouběji, ukazuje se nejen souvislé dění Celku, ale také přirozená souvislost událostí odehrávajících se na povrchu, mezi tělesy.

Události ve vlastním slova smyslu, jako to, co se přihází, co nastává mezi tělesy, jsou *ymbainonta*. Vyznačují se tím, že jsou spolu spředeny v tkanivo osudu, přirozeně si následují a přirozeně nás potkávají (IV, 26, VIII, 7) a potkávaly vždy. Člověku

¹²² *Povšimnutí zasluhuje také to, že i průvodní jevy přírodního dění mívají zvlášť zajímavý půvab. Tak například jestliže se peče chléb leckteré jeho části popraskají... ..takže oku vnímavému a schopnému hlubšího porozumění pro dění ve vesmírném celku jistě se bude zdát téměř každý i z těchto průvodních jevů v celkovém uspořádání čímsi osobitě hezkým.* Srov. IX, 1.

se totiž přihází právě to, co se může přihodit člověku (VIII, 46). Protože jsou dány osudem a není na nich nic nového (IV, 33),¹²³ je třeba je bez podivování přijímat a snášet, neboť protivit se událostem by znamenalo odřezávat se od Celku kosmu (IV, 29).¹²⁴ Zvláště zajímavý je, podobně jako u rozkazu, výskyt slovesa τάττω a jeho složenin: události jsou seřazeny osudem, jsou to ony, co tvoří osud, a zároveň jsou přiřazeny každému jednotlivci. V kapitole V, 8 jsou přirovnávány k lékařskému předpisu: jsou předepsány přírodou pro dobro a zdraví Celku, stejně jako lékaři předepisují léky. Událost a osud se k sobě mají jako lék a zdraví. Užívá-li se léku, vede to ke zdraví, přihází-li se nám události, je to naplňování osudu. Jedná se o určitý vztah korespondence, vzájemného odpovídání, jak překládá Kuthan, příhodnosti (κατάλληλον).

Ὅποῖόν τί ἐστι τὸ λεγόμενον, ὅτι· συνέταξεν ὁ Ἀσκληπιὸς τούτῳ ἰππασίαν ἢ ψυχρολουσίαν ἢ ἀνυποδησίαν, τοιοῦτόν ἐστι καὶ τό· συνέταξε τούτῳ ἢ τῶν ὄλων φύσις νόσον ἢ πῆρωσιν ἢ ἀποβολὴν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων. καὶ γὰρ ἐκεῖ τὸ συνέταξε τοιοῦτόν τι σημαίνει· ἔταξε τούτῳ τοῦτο ὡς κατάλληλον εἰς ὑγίειαν, καὶ ἐνταῦθα τὸ συμβαῖνον ἐκάστῳ τέτακται πῶς αὐτῷ <ὡς> κατάλληλον εἰς τὴν εἰμαρμένην. οὕτως γὰρ καὶ συμβαίνει αὐτὰ ἡμῖν λέγομεν ὡς καὶ τοὺς τετραγώνους λίθους ἐν τοῖς τεύχεσιν ἢ ἐν ταῖς πυραμίσι συμβαίνει οἱ τεχνῖται λέγουσι, συναρμύζοντας ἀλλήλοις τῇ ποιᾷ συνθέσει. ὅλως γὰρ ἁρμονία ἐστὶ μία ... οὐκοῦν κατὰ δύο λόγους στέργειν χρὴ τὸ συμβαῖνόν σοι· καθ' ἓνα μὲν, ὅτι σοὶ ἐγένετο καὶ σοὶ συνετάττετο καὶ πρὸς σέ πῶς εἶχεν, ἄνωθεν ἐκ τῶν πρεσβυτάτων αἰτίων συγκλωθόμενον· καθ' ἕτερον δέ, ὅτι τῷ τὸ ὅλον διοικοῦντι τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ νῆ Δία τῆς συμμονῆς αὐτῆς καὶ τὸ ἴδιον εἰς ἕκαστον ἦκον αἰτιόν ἐστι. (V, 8)¹²⁵

¹²³ Také IV, 43, VII, 1, 58, VI, 68, X, 7.

¹²⁴ Také IV, 39, 49, VIII, 34, 43, X, 3, 35.

¹²⁵ *Jak se říkává: Lékař přikázal tomu neb onomu jízdu na koni nebo studené koupele nebo chůzi naboso, zcela tak by se mohlo i říci: vesmírná příroda přikázala tomu neb onomu nemoc, zmrzačení, ztrátu nebo něco jiného podobného. Neboť tam znamená „přikázal“ asi tolik jako: „vykázal“ mu to, protože je to příhodné jeho zdraví; a zde to znamená, že příhoda jednoho každého člověka je mu jaksi „vykázána“, protože je příhodná osudu. Tak také říkáme, že to neb ono se nám přihodilo, zrovna jako dělníci na stavbách mluvívajíc o příhodných kvádrech hradebních nebo pyramidových, které určitým způsobem sestaveny jsou ve vzájemném souladu. Soulad je totiž vůbec jen jeden. ... Ze dvou tedy důvodů máš být spokojen s každou příhodou: za první proto, že se tobě udála a tobě byla přikázána a že byla v nějakém vztahu k tobě, protože byla odpradávná součinností prapříčin zosnována ve vztahu k nám; a za druhé protože tomu, kdo řídí*

Důležité je si povšimnout rozlišení dvojího významu události: událost potkává člověka, je určena právě jemu a nikomu jinému, právě on je jí zasažen, zároveň se ale tato jedna událost týká dění celku. Přijímáním události se člověk stává příčinou v rámci celku, je to totiž něco, co je zcela v jeho moci, je to jeho činnost pro dobro celku. Vyčleňuje se tedy dvojí příčina, která bývá v *Hovorech* rozlišena na zvláštní a společnou, svou či společnou, vnitřní a vnější. Vnější příčina je příroda, která přináší události, jež jsou předmětem našeho přitakávání. Vnitřní příčinou je právě toto přitakávání, na jejím místě ve výčtech se objevuje také uchopující chápání (*hypolépsis kataléptiké*, IX, 6) a mluvení pravdy (XII, 3). Společně s těmito dvěma příčinami se objevuje ještě třetí bod – soužití s lidmi. Událost je setkáním těles (*symbasis*), které mezi lidmi nastává v jejich soužití (*symbiósisis*).

Τρεῖς σχέσεις· ἡ μὲν πρὸς [τὸ αἴτιον] τὸ περικείμενον, ἡ δὲ πρὸς τὴν θεῖαν αἰτίαν, ἂφ' ἧς συμβαίνει πᾶσι πάντα, ἡ δὲ πρὸς τοὺς συμβιοῦντας. (VIII, 27)¹²⁶

Dvě příčiny umožňují zachování odpovědnosti člověka, a to v souvislosti s přitakáváním událostem. Přitakávání událostem je zcela v naší moci, na základě tohoto přitakání se můžeme stát horšími nebo lepšími (X, 33). Každá událost přichází od boha a jako takovou ji máme přijímat přívětivě, neboť přijímání událostí tak, jak přicházejí, je výrazem zbožnosti (II, 17).¹²⁷ Protože za své přitakávání neseme odpovědnost, je zásadní rozlišovat, které události se týkají nás a které jiných (VII, 29), ale také to, že zpravidla nenesou žádnou skutečnou hodnotu samy o sobě, nýbrž že je důležité, jak s nimi naložíme. Přestože se tedy v *Hovorech* těžko hledá osobní identita, individuální odpovědnost je neustále přítomna v přitakávání spočívajícím v přijímání událostí a ve společenském jednání.

veškerenstvo, je i to, co se přihází každému zvlášť prapříčinou blaha, naplnění, ba přímo jejího trvání. Srov. IV, 26, 34, X, 5.

¹²⁶ *Jsi v trojím vztahu: ve vztahu k blízké příčině, ve vztahu k božské příčině, z níž se přihází všechno všem, a ve vztahu k svým bližním. (upr.)* Vzhledem k četným paralelám ve výčtu těchto tří věcí (IX, 6, 31, X, 11, XII, 3, 24) lze zachovat rukopisné čtení *aition*. Nejedná se zde o odsuzování těla, ale naopak o odlišování vnitřní a vnější příčiny.

¹²⁷ Srov. III, 4, 16, IV, 1, 9, V, 10, 18, VI, 44,45, VII, 54, VII, 57, XI, 20.

3.2.3 Imprese a *lekton*

Pro přesnější uchopení vztahu dvou výrazů pro události, které by vrhlo více světla na individuaci a odpovědnost a v němž by se spojilo jednání a snášení v jedinou věc, je třeba se zastavit nad tím, co znamená v *Hovorech* užívání impresí. Imprese (*fantasia*) stojí v jádru stoické teorie jednání, je to ale také pojem nezbytný pro vysvětlení vnímání a myšlení. Stoická imprese je těleso, které se otiskuje do lidské duše, způsobované jiným tělesem.¹²⁸ Přijímání impresí ale, jak se zdá, není zcela pasivním úkonem, protože její otištění do duše je výsledkem setkání tonického pohybu pneumatu duše a vnějších věcí. Přijímání impresí je tak závislé na kvalitě duše.¹²⁹ Imprese mohou také vznikat v duši nezávisle na vnějším působení, pak se jedná o logické imprese (LS 39 D). Na základě impresí vzniká impuls, který vede k jednání (LS 53 A): impresím se přitakává a toto přitakání spouští jednání.

Právě tento článek mechanismu jednání je považován za problematický. Rozumní živočichové se totiž od ostatních odlišují schopností přitakat či přitakání zadržet na základě rozumu. Badatelé se shodují na tom, že se nepřitakává přímo impresím, ale racionální struktuře, která je jim vlastní a která je nejspíše nějakou řečí (LS 33 C, D, 39 A). Názory se ale liší na to, jak konkrétně tento proces popsat.¹³⁰ Tato vnitřní řeč se zdá být tím, co stoici označují jako *lekton*, jednou z netělesných věcí, která se manifestuje jako predikát. Bréhier ukazuje, že *lekton* je atributem věci, který může být pravdivý nebo ne, tedy podobně jako o čase se o něm dá říci nejen, že subsistuje (*hyfistasthai*), ale že je

¹²⁸ Zdá se, že mezi stoiky panoval spor o povahu impresí – Kleanthés ji popisoval jako otisk (*typósis*), podobně jako se otiskuje pečeť do vosku, zatímco Chrysippos jako změnu duše (*heteroiósis*). Srov. SVF II, 56. Přikláníme se tedy stejně jako LS k překladu *impresie* oproti *představě*, protože lépe uchovává konotace alespoň Kleanthovy teorie.

¹²⁹ Gourinat, J.-B., *Les Stoïciens et l'âme*, s. 45. Gourinat upozorňuje na to, že tím se vysvětluje jedno z podivuhodných tvrzení o mudrci, tedy to, že mudrci také dobře vidí. Ne že by mudrý nikdy nebyl krátkozraký, ale díky kvalitě své duše může věci správně vidět.

¹³⁰ Problematické je zejména to, že by přitakání netělesnému mělo vyvolat akci, protože netělesné podle stoiků nepůsobí. Imbert proto hovoří o diskurzivní povaze impresí, kterým přitakáváme. Viz táž, *Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien*, in: *Stoïciens et leur logique*, s. 79-131. Inwood, který se zabývá různými mody výpovědi, tedy formou toho, čemu se přitakává, ale také povahou impulsu, se domnívá, že přitakáváme netělesným predikátům, které korespondují s tělesnou impresí a doprovázejí ji. Viz táž, *Ethics and Action in Early Stoicism*, 1985, s. 57. Srov. Annas, J., *Hellenistic philosophy of mind*, 1992, kap. *Action*, podle které je příčinou akce impresie a rozum, jejichž následkem je predikát. Impuls, rozum přikazující jednání (SVF III, 179), je *zaměřen* k tomuto predikátu (LS 33 I).

pravdivé, platí (*hyparchei*). *Lekton* je také předmětem dialektiky: je slovesné, může být doplněno podmětem či ne, vyjadřuje události.¹³¹

Hadot vykládá mechanismus jednání v souvislosti s užíváním impresí jako řadu: vnější událost, *imprese*, obsah vyjádřený řečí, hodnotový soud. Přitakáváme tedy podle něj nějaké řeči opatřené smyslem, která je netělesná.¹³² Správné užívání impresí spočívá v tom, že spolu s přitakáním k impresím není připojováno nic, co by v nich nebylo obsaženo, není jim připisována hodnota, kterou nemají, ale jsou správně posuzovány (VIII, 29, 49). Správné užívání impresí se týká jednání v nejširším slova smyslu: veškerého pohybu, tedy i myšlení. Giavatto upozorňuje na to, že užívání impresí je v *Hovorech* tematizováno jednak z hlediska jednání, jednak z hlediska myšlení.¹³³ *Imprese* totiž vyvolává jednak impuls vedoucí k jednání, jednak na základě ní vznikají dogmata, přesvědčení či poučky týkající se správného života, které pak lze využít jako nástroje k užívání impresí. Duše se pak pod vlivem těchto impresí mění a jedná (V 16).¹³⁴

Výraz *dogma* může v *Hovorech* označovat jak impresi a *lekton*, které na ní subsistuje, tak *lekton* samotné. Vztah dogmat a impresí, na nichž subsistují, se popisuje jako *κατάλληλον* nebo jako *οἰκείον*. *Imprese* jsou přirozeně doprovázeny netělesnými lekty, jejich vztah se vyznačuje vzájemností či, jak překládá Kuthan (VII, 2), odpovídáním. Na tělesech subsistují netělesné věci, tělesné a netělesné je spolu spjato korespondencí, spolu-odpovídáním, vzájemným odpovídáním.

τὰ δόγματα πῶς γὰρ ἄλλως δύναται νεκρωθῆναι, ἐὰν μὴ αἱ κατάλληλοι αὐτοῖς φαντασίαι σβεσθῶσιν, ἄς διηνεκῶς ἀναζωπυρεῖν ἐπὶ σοί ἐστιν; (VII, 2)¹³⁵

¹³¹ Bréhier, E., *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1997. Bréhier překládá *lekton* jako *exprimable* – vyjádřitelné, to, co lze říci.

¹³² Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 120.

¹³³ Giavatto, A., *La théorie de l'action chez Marc-Aurèle*, in: *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, 2011, s. 451-473, též, *Interlocutore di se stesso*, 2008, s. 40-57. O užívání impresí také Bénatouil, T., *Les Stoïciens III*.

¹³⁴ Souvislost zlepšování člověka, změny duše a správného jednání není jednoduchá. Seneca (*De Ira* II, 36, 1) tuto situaci popisuje na příkladu rozhněvaného člověka, který se chce zbavit hněvu a jde se podívat do zrcadla, aby si zošklivil svůj hněv. Ale ve chvíli, kdy ještě v zrcadle vidí svoji zuřivou tvář, už se změnil.

¹³⁵ *Jak mohou zásady odumřít, ledaže vyhasnou impresie, které jim odpovídají a které je v tvé moci ustavičně rozdmýchávat?* (upr.)

τὰ δὲ γε ὄντα πρὸς τὰ ὑπάρχοντα πάντα οἰκείως ἔχει (IX, 1)¹³⁶

Každé těleso je určitým rozsahem tonického pohybu, zatímco okraj tělesa, povrch, prostor, který zaujímá, čas, kdy se vyskytuje, to všechno je netělesné (LS 27 D). Netělesné subsistuje na tělesném, je na okraji věcí (LS 50 C), nevstupuje do řetězu působení a snášení, je povrchem světa. Jako prázdno subsistuje na tělesném kosmu, tak je netělesné *lekton* připojeno k impresím, které jsou tělesné. Nepůsobí, protože působit mohou pouze tělesa (LS 45 A), ale vyjadřuje imprese, je předmětem přitakání. Netělesné věci doprovázejí fyzická tělesa, umožňují je pojímat rozumem. Je proto třeba současně se ponořit do dění, vidět řetěz činností a trpností, a protáhnout mysl k tomu, co je řečeno, protože bez netělesných věcí by nebylo možné chápat diferenciaci dění, jež by nemělo hranice. Význam činností a trpností je totiž přístupný vzhledu rozumu, nikoli pouze pohledu očí.

Συμπαρεκτείνειν τὴν νόησιν τοῖς λεγομένοις. εἰσδύεσθαι τὸν νοῦν εἰς τὰ γινόμενα καὶ ποιοῦντα. (VII, 30)¹³⁷

Οὐκ ἴσασι, πόσα σημαίνει τὸ κλέπτειν, τὸ σπείρειν, τὸ ὠνεῖσθαι, τὸ ἡσυχάζειν, τὸ ὁρᾶν τὰ πρακτέα, ὃ οὐκ ὀφθαλμοῖς γίνεται ἀλλ' ἑτέρα τινὶ ὄψει. (III, 15)¹³⁸

Imprese s sebou vždy pro rozumnou bytost nese *lekton*, pomocí *lekton* jí lze rozumět. Výrazem tohoto rozumění je jednak mluvení, jednak jednání.¹³⁹ Korespondenci imprese a *lekton* tedy odpovídá dvojí následek přitakávání, jednání a mluvení. Proto se v *Hovorech* společně vyskytuje dvojice spravedlivého jednání a mluvení pravdy. K životu v souladu totiž nestačí pouze správně jednat a přijímat události, ale také mluvit pravdu (XII, 24). Nemluvit pravdu svědčí o špatném stavu duše stejně jako špatně jednat a protivit

¹³⁶ ... *jsoucna pak jsou v úzkém vztahu ke všemu, co je pravda.* (upr.)

¹³⁷ *Protáhnout mysl k tomu, co se říká, ponořit se do toho, co se děje a co působí.* (upr.)

¹³⁸ *Nevědí, co znamená: krást, sít, kupovat, odpočívát, vidět, co je třeba udělat, to totiž nepřipadá očím, ale jakémusi jinému zraku.* (upr.)

¹³⁹ Long, A., *Language and Thought in Stoicism*, in: *Problems in Stoicism*, s. 75-113, Giavatto, A., *Interlocutore di se stesso*, kap. *Il Fondamento di verità*.

se událostem (IX, 1). Správně užívat *imprese* je tedy náročný úkol: znamená to totiž také správně chápat *lekton*, kterému se přitakává, správně myslet.¹⁴⁰

3.2.4 Ne/tělesné události

Událost (*ymbainon*) se odehrává mezi tělesy, vyjadřuje vztah mezi nimi, zároveň stojí u zrodu odpovědnosti jednotlivce, takže lze hovořit o dvou příčinách – vnitřní a vnější. V události se vyjadřuje dění tak, že je pochopitelné člověku, nepřestajná změna hmoty se artikuluje skrze netělesné predikáty, takže se ukazuje rozumná strukturace světa. Událost tedy vychází z předindividuálního a neosobního dění. Přijímání události je uvědomování si tělesné změny a její pochopení skrze netělesné *lekton*. Událost má tedy dva aspekty, tělesný a netělesný, je připadáním slovesa. Podobně jako výraz *dogma* označuje jak tělesnou impresi, tak netělesné *lekton* nebo pouze *lekton*, tak výraz *ymbainon* označuje jak tělesnou změnu, tak netělesný predikát nebo pouze tento predikát. Jak říká Bréhier, řeč vyjadřuje událost.¹⁴¹ Jak poznamenává Gourinat, *lekton* vyjadřuje čin (*un fait*).¹⁴²

Přijímání událostí zahrnuje chápání jejich osudovosti, chápání toho, že události se mají k osudu jako *lekton* k impresi, korespondují (*katallélon*).¹⁴³ Osud pak je řetězem činností a trpností artikulovaným v událostech, jež nastávají mezi tělesy. V případě, že nastávají, že platí (*hyparchei*), je na nás správně chápat jejich smysl, *lekton*. Přitakávat znamená podílet se na rozumném uspořádávání světa, jako příčina splývat s jedinou příčinou dění. Individuací událostí se tedy rozumí bytí tělesem v souladu s přirozeností, v souladné činnosti. Tento soulad, jak píše Goldschmidt, není souladem

¹⁴⁰ K mluvení a myšlení u stoiků viz Chiesa, C., *Le problème du langage intérieur chez les stoïciens*, in: *Revue internationale de philosophie*, 3, 1991, s. 220-245, Gourinat, J.-B., *La dialectique des stoïciens*, s. 147-8. Chiesa interpretuje zlomek SVF II, 223, v němž se činí rozdíl mezi *logos proforetikos* a *endiathetos* a v němž se objevuje srovnání řeči produkované mluvícími zvířaty a lidmi. Zatímco mluvení ptáků je pouhým vydáváním zvuku, lidská řeč je rozumná, protože vychází z rozumné duše. *Endiathetos logos* tak Chiesa chápe jako myšlení, *proforetikos logos* je pak řeč pronášená, která se u člověka vyznačuje stejnou rozumností jako myšlení. Gourinat upřesňuje tento výklad: skutečná řeč je artikulovaná a něco znamená, je opatřena smyslem v rozumné duši. Teprve v ústech jazyk formuje vzduch, takže vychází řeč, kterou slyšíme.

¹⁴¹ Bréhier, E., *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, s. 70.

¹⁴² Gourinat, J.-B., *La dialectique des stoïciens*, s. 117.

¹⁴³ Viz výše a kap. V, 8.

mezi vlastní přirozeností činitele a přirozeností věcí, ale prostě souladem – *accord à terme unique*.¹⁴⁴ Přijímat odpovědnost jako individuum znamená chápat se jako věc, přes událost. Jednat tak, aby příčinou mého jednání byla jediná příčina dění.

3.3 Druhá osoba

Druhá osoba bývá lingvisty vytyčována jako druhý člen struktury adresant-adresát, přítomné v každé promluvě. Jakobson i Benveniste chápou právě obracení se na druhého jako nezbytnou podmínku řeči.¹⁴⁵ Vztah druhé osoby k první a třetí je ale dán směrem, kterým jsou osoby seřazeny. Je-li řada osob čtena ve směru, v němž ji čte Benveniste, první osoba odkazuje k hlubšímu *já*, jež zakládá svou subjektivitu v aktu vypovídání a jehož korelátem je osoba druhá. Obrátí-li se směr čtení, dialog vyrůstá z neosobního mnohohlasí, které teprve dává vzniknout mluvnickým osobám.¹⁴⁶ Ze třetí ne-osoby pak vzniká druhá osoba jakožto adresát promluvy.

Oslovení druhé osoby se v *Hovorech* objevuje na mnoho způsobů: jako rozkaz, otázka, dialog dvou osob, kde může *ty* dále promlouvat jako první osoba, v podobě osobních a přivlastňovacích zájmen v rámci výkladu stoické filosofie. Druhá osoba se objevuje jako kdosi, na koho se obrací řeč, ke komu směřuje nemalá část neosobních rozkazů. Ať už se jedná přímo o dialog, který je v edicích zpravidla vyznačen uvozovkami, či o jiné způsoby, druhá osoba je dialogická, řeč v druhé osobě je nasměřována k adresátovi a očekává se re/akce adresáta, byť by se nejednalo o nic jiného než o přitakání. Adresantem nemusí nutně být určité hlubší *já*, původní *já* Marca Aurelia, nýbrž, v souladu s výkladem stoického rozkazu jako vyjadřujícího neosobní nutnost, adresantem je zde třetí ne-osoba.

Dialogické čtení druhé osoby, adresáta ne-osobní řeči umožňuje nahlédnout úzkou souvislost druhé osoby s dramatem. Nejen v povrchové shodě střídání řeči či interpelace osoby, jež se odehrává v každém dramatu, minulém i současném, ale

¹⁴⁴ Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, s. 130.

¹⁴⁵ Benveniste, E., *PLG*, I, s. 260, Jakobson, R., *On Language*, s. 94.

¹⁴⁶ Srov. Bachtin, M., *Román jako dialog*, 1980, s. 56. „Promluva se ke svému smyslu a expresi prodírá mnohoakcentovým prostředím cizích promluv, souznívá přítom či disonuje s jeho různými momenty a v tomto dialogizovaném procesu má možnost formovat své stylové vzezření, modulovat svůj tón.“

konkrétně s řeckou tragédií, jak o ní píše Vernant. Vernant ukazuje, že pro tragédii je důležité především napětí mezi hrdinou a chórem, spíše než napětí mezi jednotlivými postavami. Řecká tragédie se podle něj odehrává nikoli jako rozhovor mezi postavami, ale jako vystoupení dvou hlavních aktérů – sboru a hrdiny.¹⁴⁷ Řecký tragický dialog tak nemá původ v monologu narážejícím na druhého, v objevení hranice, jíž je *ty*, ani sám není původem či důvodem řeči, v níž *já* vzniká teprve s obrácením se na *ty*, ale vyrůstá z mnohohlasí, jímž zněl řecký sbor. Toto neosobní a předindividuální mnohohlasí dává vyvstat jednotlivci jakožto adresátovi promluvy.

V kontextu stoické filosofie lze chápat artikulaci druhé osoby jako vydělování části, jež se stává jednotlivinou, z celku. Takto lze číst ona četná oslovení, výskyty druhé osoby v *Hovorech*. Mnohohlasí světa u stoiků není chaotickou směsí prvků unášenou vírem náhody, ale především určitým uspořádáním znějícím v souladu (συμφωνία, IX, 23).¹⁴⁸ V tomto souladu mají zvláštní místo rozumné bytosti, protože jejich hlas se díky spojení s rozumem může stávat řečí obdařenou smyslem.¹⁴⁹ Úcta k rozumné části je přirozeným důsledkem souladného uspořádání světa, zaručuje správné fungování celku rozumných bytostí a správné fungování Celku kosmu řízeného všepřonikajícími bohy. Rozumné bytosti vnímají uspořádanost kosmu a dávají jí výraz ve chvále bohů,¹⁵⁰ či nikoliv. Chvála bohů vycházející od rozumných tvorů pak nejen přispívá k souladu, ale je souhlasem (συμφωνία), který spočívá v přitakávání.

¹⁴⁷ Vernant, J.-P., Naquet, P.-V., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I-II*, 1979-1986, s. 14.

¹⁴⁸ V *Hovorech* se objevuje na několika místech alternativa: atomy nebo prozřetelnost (např. VI, 44, XII, 14). Ale stejně jako podle komentátorů zvažování obojí možnosti nenarušuje etický projekt *Hovorů*, tak nevyklučuje mnohohlasí neosoby. Lišila by se pouze případná interpretace povahy tohoto mnohohlasí, které by tak bylo buď symfonií, nebo náhodným zněním. Vzhledem k ostatním kapitolám se ale obecně má za to, že v *Hovorech* se stoicismus neopouští, tedy ani představa řídicí prozřetelnosti. Srov. Gill, Ch., *Marcus Aurelius*, s. lxix-lxxiv.

¹⁴⁹ Gourinat, J.-B., *La dialectique des stoiciens*, s. 147-8. Také LS 53 T.

¹⁵⁰ Srov. Kleanthův hymnus na Dia. Hymnické motivy se v *Hovorech* vyskytují, např. užívání výrazu ἔλεος (VIII, 47, X, 36, XII, 36) je v souladu jeho užíváním v hymnech jako součásti formule nastolující vztah *charis* mezi bohy a lidmi. Srov. Bremmer, J.N., *Greek Hymns*, in: *Faith, hope and worship*, 1981, Furley, W.D., *Prayers and Hymns*, in: *A Companion to Greek religion*, 2007, Race, W.H., *Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns*, in: *RBS*, 23, 1, 1981, s. 5-15.

ἡ δὲ τῆς ἰδίας διανοίας αἰδῶς καὶ τιμῆ σεαυτῶ τε ἀρεστόν σε ποιήσει καὶ τοῖς κοινωνοῖς εὐάρμοστον καὶ τοῖς θεοῖς σύμφωνον, τουτέστιν ἐπαινοῦντα ὅσα ἐκεῖνοι διανέμουσι καὶ διατετάχασιν. (VI, 16)¹⁵¹

Sama jednotlivina je souborem částí, které souladně fungují; je zde nějaká směs tvořící část celku, ovšem sama složená z fragmentů. Na druhou stranu, jako součást řetězu jednání a snášení je jednotlivinou vstupující do vztahů, jednotlivinou jednající a snášející, podmětem slovesa. Jednotlivá věc může být zastoupena osobními zájmeny, časovanými slovesy či částmi staticky chápané věci-člověka. Při statické analýze totiž nelze nalézt žádné jádro bytosti, původní esenci, a není jí ani rozum, protože ten je rozumnou částí věci-člověka.

Ἐὰν ἀφέλῃς τὴν σὴν ὑπόληψιν περὶ τοῦ λυπεῖν σε δοκοῦντος, αὐτὸς ἐν τῷ ἀσφαλεστάτῳ ἔστηκας. „τίς αὐτός;” ὁ λόγος. „ἀλλ'οὐκ εἰμὶ λόγος.” ἔστω. οὐκοῦν ὁ μὲν λόγος αὐτὸς ἑαυτὸν μὴ λυπεῖτω, εἰ δὲ τι ἄλλο σοι κακῶς ἔχει, ὑπολαβέτω αὐτὸ περὶ αὐτοῦ. (VIII, 40)¹⁵²

Protagonista je vyčleněn z kolektivity sboru událostmi, jež ho osudově postihují. Hrdina se stává hrdinou díky osudu, je zvláštní svou sudbou, a teprve dojde-li k setkání, jímž je událost, jednotlivec se stává jednotlivcem. Kdyby nebyl pohozen na Kithairónu s probodnutými kotníky, kdyby nezavraždil svého otce a nezpłodil potomky se svou matkou, nebylo by Oidipa, toho s oteklými kotníky. Stejně tak Médea není Médeou dokud neodehraje svou část dramatu. Proto teprve po zavraždění svých dětí může říci: *Medea nunc sum* (v. 910). To, co činí Médeu Médeou je Médeino jednání a snášení, neboť své děti vraždí, a tuto vraždu, která nemohla nenastat, měla-li kdy Médea být, snáší. Události, které nás potkávají, jsou vpleteny ve tkanivu osudu, a nejen to – sama naše existence je od věčnosti spředena s událostmi, narodili jsme se, abychom takto jednali a toto snášeli.

¹⁵¹ ... naproti tomu úcta a vážnost k vlastní duši ti zjedná spokojenost se sebou samým a uvede tě v dobrou shodu s bližními a v soulad s bohy, to je: způsobí, že budeš schvalovat, cokoli oni přisoudí a zařídí.

¹⁵² Zhostíš-li se své domněnky, že tě to nebo ono trápí, sám se octneš v dokonalém bezpečí. „Kdo je ,sám“? “ Rozum. „Ale já nejsem rozum!“ Budiž! Nuže ať rozum netrápí sám sebe! A vede-li se špatně některé jiné tvé části, jen ať sama o sobě vysloví své mínění.

Ὅτι ἂν σοι συμβαίῃ, τοῦτό σοι ἐξ αἰῶνος προκατεσκευάζετο καὶ ἡ ἐπιπλοκὴ τῶν αἰτίων συνέκλωθε τὴν τε σὴν ὑπόστασιν ἐξ αἰδίου καὶ τὴν τούτου σύμβασιν. (X, 5)¹⁵³

Individuace událostí znamená stávat se jednotlivcem přitakáváním událostem. Teprve snášením událostí se stáváme sebou, neboť není v naší moci, jaké události se přiházejí. V naší moci je však to, jakým způsobem je lze snášet. Osudové události činí jednotlivce, vyčleňují z kolektivity, sebou se lze stávat podle toho, jak jsou snášeny události. Jaké je toto *sebou*, je v naší moci a v *Hovorech* je kladen důraz na to, že *sebou* nemá být hrdinou, ale pouze člověkem, částí Celku, ničím více a ničím méně, že toto divadlo se nemá hrát tragicky.¹⁵⁴ Výjimečnost rozumného tvora spočívá právě v tom, že souhlas je v jeho moci, v tom, že přitakává svojí nevýjimečností a nevyjmutelností z Celku kosmu.

¹⁵³ *At' se ti přihodí cokoliv, bylo ti to od věčnosti předurčeno, spleť příčin spředla už od věčnosti tvé bytí s touto příhodou.*

¹⁵⁴ Viz následující kapitolu *Netragické divadlo*.

4. Vlastní a cizí: netragické divadlo

Chrýsippův důkaz relevance *oikeiósisis* v Diogenovi Láertském staví alternativu vlastní/cizí, s níž lze spojit výrazy *oikeion* a *xenon*, se kterými se setkáváme v *Hovorech k sobě*. Kromě souvislosti s *oikeiósisis* tato dvojice výrazů hraje významnou roli v souvislosti s divadelními metaforami, které v tomto kontextu nabývají zvláštního významu díky tomu, že jsou spojeny s požadavkem na netragický způsob života. Nejprve bude tedy věnován prostor teorii *oikeiósisis*, z níž vyplyne, jak lze číst netragickou povahu dramatické druhé osoby v *Hovorech*.

4.1 *Oikeiósisis*

Význam výrazu *oikeion* úzce souvisí s teorií *oikeiósisis*, v níž stoikové předkládají model etického vývoje, v němž se vymezuje individuum, společnost a jejich vztah, a ukazují se podmínky správného jednání. Hlavní prameny pro *oikeiósisis* tvoří pasáž v Diogenovi Láertském, v Ciceronově *De Finibus*, Senekův dopis č. 121 a zlomky stoického filosofa ze 2. stol.n.l. Hierokla.¹⁵⁵ Komentátoři se shodují na tom, že lze mluvit o dvou fázích tohoto procesu, z nichž první se týká dítěte do plného rozvinutí rozumu a druhá člověka jakožto rozumného živočicha. Gill je nazývá fází individuální a fází sociální,¹⁵⁶ Ramelli hovoří o *oikeiósisis* prezervativní a deontologické.¹⁵⁷ Lze k nim ještě doplnit vrchol *oikeiósisis*, jehož dosahuje stoický mudrc.

Diogenés Laertský (DL VII, 85) při vysvětlování stoického pojmu *oikeiósisis* uvádí Chrýsippovu argumentaci, která má prokázat, že prvotní je u každého živočicha právě *oikeiósisis* (osvojení). Chrýsippos tvrdí, že na počátku musí být nutně buď *oikeiósisis* nebo *allogiósisis* (odcizení). Druhá možnost však nepřipadá v úvahu, prvotní je tedy

¹⁵⁵ DL VII, 84-89, Cic. *De Fin.* III, 16-31, zlomky Hieroklových *Elementů etiky* a případných jiných děl dochované ve Stobaiově antologii a na papyrech nově sebrané v Ramelli, I., Konstan, D., *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, 2009.

¹⁵⁶ Gill, Ch., *Marcus Aurelius: Meditations*, 2013, s. xxxviii, týž, *Marcus and Previous Stoic Literature*, in: *Companion to Marcus Aurelius*, s. 381-395.

¹⁵⁷ Ramelli, I., *Hierocles*, s. lix, také Bénatouil, T., *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, 2006 s. 23 a dále, Engberg-Pedersen, T., *The Stoic theory of Oikeiosis*, 1990, s. 122, Pembroke, S., *Oikeiosis*, in: *Problems in Stoicism*, 1971, s. 114-149.

oikeiósisis. Uvědomování si vlastní přirozenosti se děje osvojováním, nikoli na základě odcizení.

Lidská bytost nejprve prochází stádiem, kdy se podobá rostlině, teprve po narození se z této hmoty rostlinné povahy stává živočich, který se od rostlin liší vnímáním (*aisthésisis*) a impulsy (*hormé*) (LS 53 B).¹⁵⁸ Člověk se od živočicha odlišuje postupně, podle toho, jak si uvědomuje svoji rozumnou přirozenost a učí se s ní nakládat. Živočich se řídí impulsy a vnímáním od prvního momentu, uvědomuje si to, co je mu vlastní v první řadě (*próton oikeion*), tj. svoji konstituci (*systasis*) a vědomí této konstituce,¹⁵⁹ pak postupně i ostatní věci, které jsou mu vlastní. U všech živočichů se v první fázi chování řídí náklonností k sobě samému a snahou o sebezáchovu.¹⁶⁰ Druhá fáze se vyznačuje rozvojem rozumnosti a odklonem od pouhé snahy o vlastní zachování k pochopení toho, co je skutečně dobré, což je život ve shodě s přírodou, tedy ctnost.¹⁶¹ Toto nutně souvisí s vědomím vlastní rozumné přirozenosti člověka a její distribuce mezi všechny lidi. Druzí se tak stávají předmětem naší přirozené náklonnosti jakožto rozumné bytosti a celek lidí se stává důležitějším než vlastní sebezáchova.

Model, podle kterého lze pochopit přechod od *oikeiósisis* prvotní k *oikeiósisis* společenské nabízí Hieroklés (LS 57 G). Popisuje systém koncentrických kruhů, přičemž první kruh opisuje kolem sebe naše myšlení (*dianoia*) a další kruhy potom postupují podle příbuzenství, podle státní příslušnosti a končí u celého lidstva. Pracuje-li lidská bytost dále na svých rozumových schopnostech, první fázi je třeba překonat a postoupit k fázi další, která spočívá v silnějším osvojení. Hieroklés zdůrazňuje, že toto není konečná fáze, ale že je třeba po vybudování této preliminární struktury postupně sblížovat dané okruhy a nakonec chápat každého člověka jako svého na úrovni jednoho kruhu.

¹⁵⁸ Srov. také SVF II, 806 a edici zlomků z Hierokla, zejména I, 5-33; IV, 38-53.

¹⁵⁹ DL VII, 85, také Hieroklés I, 51-III, 54 Ramelli. K tomu Long, A., *Stoic Studies*, 1996, kap. *Hierocles on oikeiosis and self-perception*.

¹⁶⁰ Rozbor argumentu týkajícího se první fáze *oikeiósisis* a srovnání s epikúrejskou verzí viz Brunschwig, J., *The Cradle Argument in Epicurianism and Stoicism*, in: *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, 1986, s. 113-144.

¹⁶¹ Podrobnější komentář viz Engberg-Pedersen, T., *The Stoic Theory of Oikeiosis*, kap. *Oikeiosis I* a II, který rozebírá mechanismus uvědomování si skutečného dobra a pochopení sebezáchovy a dosavadního jednání živočicha s tím spojeného v rámci dění podle přírody, ale také souvislost mezi životem v souladu a ctností.

V obou fázích hraje důležitou roli náklonnost – v první fázi náklonnost k sobě samému, která působí sebezáchovu, v druhé náklonnost k ostatním lidem jakožto rozumným živočichům. Tato náklonnost je součástí přirozenosti člověka; od narození má rád sám sebe, a když se rozvine jeho rozum, pociťuje náklonnost i k ostatním sourodým bytostem, k člověku jakožto k člověku (*carus est homo qua homo*).¹⁶² Tato náklonnost není vášní, nýbrž přirozeným cítěním, jež tvoří nedílnou složku člověka, podle některých komentátorů primární motiv lidského jednání.¹⁶³

Běžný průběh *oikeiōsis* se dovršuje v postavě mudrce: mudrc vidí pravou hodnotu lidí a činů s nimi spjatých. Spočívá-li *oikeiōsis* rozumné bytosti v tom, že je plně v souladu s celkem rozumných bytostí a může se tedy např. obětovat za vlast, což je proti principu sebezáchovy, který je hnací silou v prvotní *oikeiōsis*, *oikeiōsis* mudrce se naopak vyznačuje tím, že je plně v souladu s Celkem přírody, tedy ví, kdy je správné zemřít a kdy nikoli. Mudrc se ale neodvrací od světa, aby žil sám se sebou blažen, ale naopak se aktivně zapojuje do života lidského společenství, protože k lidem pociťuje náklonnost. Z hlediska *oikeiōsis* se tedy mudrctví jeví být spíše plným rozvinutím člověka, nikoli zásadní změnou stavu, která by byla přísně oddělena od ostatního života. Mudrc dosahuje stavu, kdy vykonává tytéž činnosti jako ostatní lidé – vhodné činy, *kathékonta*, ale takovým způsobem, že činí dokonale vhodné činy (*teleia kathékonta*), neboli *katorthómata*, správné činy.¹⁶⁴ Správné činy jsou činy, které se neodchylují od přirozenosti (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, LS 59 M). Bod obratu *oikeiōsis* nebo reverzní *oikeiōsis* u mudrce tedy spočívá v transparentnosti jednání – není na něm nic jiného než to, jak se věci mají dít v souladu (s přírodou), skrze mudrcovo jednání lze nahlížet činnost rozumné příčiny světa.

¹⁶² SVF III, 184, Seneca, *Ep.* 121, 14. U Cicerona se setkáváme s výrazem *diligere* (SVF III, 182, *De fin.* III, 5, 16), u Aulaa Gellia (SVF III, 181 *Noct. Att.* XII, 5, 7) nalezneme dokonce *amor*. Epiktétos užívá výrazu *filostorgia* (*Diss.* I, 11; II, 17, 37; III, 18, 5; III, 24, 58-9, 83). Hieroklés hovoří o *himeros* a *filautia* (VII, Ramelli).

¹⁶³ Reydams-Schils, G., *The Roman Stoics*, 2005, kap. 2, 4, Long, A., *Epictetus: A Socratic Guide to Life*, 2002, s. 77-9, 231-58. Jako další zásadní motiv lidského jednání vidí Long rozumové poznávání dobrého a špatného.

¹⁶⁴ Ke vztahu *kathékonta* a *katorthómata* viz Rist, *Stoická filosofie*, také komentář Longa a Sedleyho ke kap. LS 59. Zajímavé je, jak se pojem liší v překladu do latiny: Cicero volí výraz *officia*, zatímco Seneca *convenientia*. Tedy na jedné straně povinnosti, spjaté s úřady, na straně druhé vyhovování, konvence.

4.2 Vlastní a cizí

Teorie *oikeiōsis* se v *Hovorech*, podobně jako u Epiktéta, nevyskytuje přímo, nicméně se odráží v často se vyskytujícím upozornění na známost věcí, se kterým se setkáváme ve třech podobách.

- Věci se mají tak, jak se mají, protože je to tak přirozené, v souladu s přírodou. Divit se tomu, co se přihází, je známkou pošetilosti či neznalosti (IX, 37, X, 36).
- Zásadní vlastností věcí je, že zanikají, tedy, že se mění. O proměnu se jedná z hlediska kosmu, protože všechn materiál zůstává, nikam nemizí, jen nabírá jiných podob. Kosmos tak zůstává vždy stejný, změny jeho částí ho obnovují (VI, 15, IV, 36, V, 13, VI, 15, VII, 25, VIII, 50, IX, 27).
- K tomu se přidává skutečnost, že kosmos periodicky zaniká v konflagraci, ale obnovuje se v téže podobě, v jaké existoval předtím. Nejenom, že se věci vždy přiházejí přirozeně, že jejich zánik je změnou, ale dělo se to tak vždy a bude se tak dít donekonečna. Na obě strany zející propast nekonečného opakování (II, 14, VI, 37, IX, 35, XI, 1,2).

Kdo se podivuje světu či událostem, je cizincem, neboť je odcizen přirozenosti. Pro člověka je přirozené, že se setkává s událostmi, které mohou postihnout právě člověka (s lidskou hloupostí, s lidskou smrtelností), není se čemu divit. Ve výrazu *oikeios* se tedy spojují tyto významy: přirozený ve smyslu vycházení z dění přírody, přirozený jako vlastní určité konkrétní věci, známý v souvislosti s nastáváním událostí podle osudu.

Poslední význam odkazuje k tomu, co je v *Hovorech* označováno jako *filos* a častěji slovesem *fileó*. Věci totiž nastávají *rády* (φιλεῖ τοῦτο γίνεσθαι, X, 21). Také člověk, pro kterého nastávají, je má přijímat rád, protože jsou mu odevždy určeny (φιλεῖν μὲν καὶ ἀσπάζεσθαι τὰ συμβαίνοντα καὶ συγκλωθόμενα αὐτῷ, III, 16). Kromě toho se má náklonnost vztahovat na sourodé bytosti, které jsou si přirozeně drahé (φύσει γὰρ φίλοι, IX, 27, XI, 9). V výrazech *filos* a *fileó* se tedy kombinuje popis spřízněnosti jakožto

přirozené příbuznosti, spjatosti osudem a náklonnosti jakožto dobrého pocitu (*eupatheia*).¹⁶⁵ Zároveň lze tyto dobré pocity spojit se společenskou *oikeiósisis*, v níž tato náklonnost hraje hlavní roli v regulaci jednání.

Xenos je pak opakem,¹⁶⁶ souvisí s údivem, který vede k neklidu a nevyrovnanosti, tedy ke špatnému stavu duše, a může způsobit špatné nakládání s impresemi a vznik vášní (*pathé*) jakožto špatných či nepevných soudů (LS 65 C). Vášně popisují stoikové jako excesivní hnutí, při němž se duše nepřirozeně stahuje (LS 65 A).¹⁶⁷ Je-li někdo unášen svou vášní, dopouští se chyb či provinění (*ἀμάρτημα*, LS 65 M). Jako o chybách se ve starších zlomcích hovoří spíše o činnostech, setkáváme se s výčty infinitivů, zatímco vášně samotné se popisují substantivy. V souladu se stoickou fyzikou by se jejich vztah dal popsat tak, že vášně jakožto tělesné stavy působí špatné jednání či chybné činnosti, tedy například zbabělost působí zbabělé jednání. Takové jednání je protikladem správných činů, protože je proti rozumné přirozenosti světa (*παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, LS 59 M), je tedy prohřeškem proti *oikeiósisis*.

V *Hovorech* jsou vášně přímo označovány jako chyby v odkazu na Theofrastův patrně nedochovaný spis (*ἀμάρτημα*, II, 10).¹⁶⁸ Spojuje se tak vašeň, špatné

¹⁶⁵ LS 65 F. S nakloněností k druhému se pojí v *Hovorech* výrazy *eumeneia* (III, 4, III, 12, IV, 25, V, 5, VI, 30, 47, VII, 3, 26, 52, 63, VIII, 5, IX, 11, 42, X, 4, 12, XI, 9, 13, 18), *praotés* (VII, 63, IX, 42, XI, 9, XI, 8), *filostorgia* (II, 5, VI, 30, XI, 18), *hémerotés* (III, 11, XI, 8). Zajímavé je srovnání s Epiktétem, u něhož podobně jako v *Hovorech* nenalzáme teoretické pojednání *oikeiósisis*, ale její praktické projevy, které podle Sallese lze spojit s přirozenou náklonností k druhým (*filostorgia*). *Oikeiósisis* je zmíněna v *Diss.* I, 19 a II, 22. Viz též, *Oikeiosis in Epictetus*, in: *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality*, 2012, s. 95-121.

¹⁶⁶ Horst si také všimá dvojice vlastní-cizí a vykládá ji podle Epiktéta: co není na nás, je nám cizí a je třeba to chápat jako *adiaforon*, bez hodnoty z hlediska ctnosti. *Oikeiósisis* je proces, v jehož rámci se učíme zacházet s cizím (*Fremde*), nalézat k němu správný postoj, osvojit si ho. Horst zdůrazňuje, že toto osvojení není nějakou reflexí, ale zvládnutím (*Bewältigung*). Viz též, *Marc Aurel: Philosophie und politische Macht zur Zeit der Zweiten Sophistik*, s. 94. Její výklad nicméně umožňuje tvrzení, že prvotním je stav cizího, které se následně stává vlastním, tedy by dával prostor pro vyvrácení Chrýsippovy argumentace v DL VII, 85. Tento krok podle Ramelli učinili křesťané v odcizení duše a těla, viz též, *The Stoic Doctrine of Oikeiosis and its Transformation in Christian Platonism*, in: *Apeiron* 47(1), 2014, s. 116-140. Výklad Horst by nicméně mohl být zajímavý ve vztahu k popisu přijímání impresí, v němž se liší Chrýsippova (*heteroiósisis*) a Kleanthova terminologie (*typósis*) (LS 39 A).

¹⁶⁷ Je třeba zdůraznit, že u stoiků nevznikají vášně z něčeho opačnému rozumné části duše, ale právě z rozumné části samé, která se nepřirozeně stáhne (LS 65 A, G).

¹⁶⁸ Spojitost kapitoly II, 10 s Theofrastovým spisem o charakterech, která by se nabízela, není jistá. Má se za to, že se jedná o jiný, nedochovaný spis. Viz Gill, Ch., *Marcus Aurelius*, s. 94.

jednání a jeho činitel (nestoudnost, nestoudné chování, nestoudník) a vzniká cosi, co lze nazvat charakterem po Theofrastově vzoru.¹⁶⁹ Nestoudník je člověk, jehož duše setrvává ve špatném stavu,¹⁷⁰ a kontinuálně se chová nestoudně, podobně člověk zachvácený žárlivostí se stává žárlivcem. Charakter se tedy v *Hovorech* jeví jako odcizení přirozenosti člověka, které je protikladem osvojení si této přirozenosti.

Zároveň jsou tyto vady přirozeným jevem v rámci Celku přírody a není se možné divit, že jsou například nestoudníci, protože není možné, aby nebyli,¹⁷¹ ale ani tomu, že jsou-li, jednají jako nestoudníci, stejně jako nevzdělanec jedná jako nevzdělanec. To by bylo proviněním z naší strany, protože, kdo se podivuje, nebo dokonce hněvá, jedná proti přirozenosti (XI, 9).

Ὅταν τινὸς ἀναισχυντία προσκόπτης, εὐθὺς πυνθάνου σεαυτοῦ· δύνανται οὖν ἐν τῷ κόσμῳ ἀναισχυντοὶ μὴ εἶναι; οὐ δύνανται· μὴ οὖν ἀπαίτει τὸ ἀδύνατον· εἷς γὰρ καὶ οὗτός ἐστιν ἐκείνων τῶν ἀναισχύντων, οὓς ἀνάγκη ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι ... τί δαὶ κακὸν ἢ ξένον γέγονεν, εἰ ὁ ἀπαιδεύτος τὰ τοῦ ἀπαιδεύτου πράσσει; ὄρα μὴ σεαυτῷ μᾶλλον ἐγκαλεῖν ὀφείλης, ὅτι οὐ προσεδόκησας τοῦτον τοῦτο ἀμαρτήσεσθαι. (IX, 42)¹⁷²

¹⁶⁹ Theofrastos podává ve spise o charakterech klasifikaci vad (*pathéma*). Postupuje podle druhů (κατὰ γένος) od definice vady k popisu činitele a jeho činností, které tvoří také seznam sloves, často infinitivů (ἄρξομαι πρῶτον ἀπὸ τῆς εἰρωνείας καὶ ὀριοῦμαι αὐτήν, εἶθ' οὕτως τὸν εἰρώνα διέξειμι, ποῖός τις ἐστὶ καὶ εἰς τίνα τρόπον κατενήνεκται Theophr. *Char. Intro.* 5). I stoikové však podávali výčty ctností a neřestí, které rozdělovali na 4 hlavní typy a celou řadu složek (SVF III, 394). Zajímavou poznámkou k Theofrastovi je v tomto kontextu názor Meijerse, který se domnívá, že Theofrastův spis byl inspirován komedií. Viz též, *Philosophers, Intellectuals and religion in Hellas*, in: *Faith, Hope and Worship*, s. 217-262.

¹⁷⁰ I ve starších zlomech se lze setkat s představou duše, která se tak upevnila ve své vadě, že ji nelze poučit, jako například epikúrejci (LS 65 A). Běžné vady se naopak vyznačují nepevností oproti ctnosti, která je totéž, co pevný a souladný rozum (LS 61 B).

¹⁷¹ Srov. Chrýsippův komentář u Plútarcha, kde tvrdí, že vady nelze zcela vymýtit a ani by to nebylo žádoucí, protože fungují společně se ctnostmi jako jejich protiklad (LS 61 R).

¹⁷² *Kdykoli tě roztrpčí něčí nestoudnost, ihned se ptej sebe sama: „Cožpak je možné, aby nebyli ve světě nestoudní?“ Není to možné. Nežádej tedy nemožnosti; neboť také tento člověk je jeden z oněch nestoudných, kteří ve světě být musí. ... Cožpak je na tom zlého nebo zvláštního, jestliže se nevzdělanec chová nevzdělaně? Dej pozor, aby nemusel naříkat spíš na sebe, žes nepředvídal, že se tento člověk bude takto chovat.* Srov. také VI, 54.

Nepodivování se světu, vyrovnané snášení a neupadání do vášni se spojují v *Hovorech* v požadavku na netragický způsob života. Netragický způsob života spočívá v neodcizování se přirozenosti, což je totéž co neodcizování se rozumné přirozenosti světa a člověka. Hrát dobře divadlo života znamená hrát ho netragicky: Οὔτε τραγῶδὸς οὔτε πόρνη (V, 28).¹⁷³

Požadavek na netragické žití se objevuje v souvislosti s velkými jmény minulosti. Veškeré dění bylo a bude vždy stejné, všichni hrdinové minulosti jsou pohlcováni během času. Vše je tedy tímž divadlem, kde se hra neustále opakuje. Bylo by tedy chybou příliš se ztotožňovat se svým jménem, jakoby to bylo něco výjimečného, nebo se svou rolí – nezcísařštit, nehrát císaře podle vzoru velkých panovníků, jestliže oni hráli (IX, 29). Nemyslet si, že jako Alexandr jsem někým výjimečným. I císař je totiž ne více a ne méně než rozumným živočichem, i Alexandr jednak zmizel a je zapomenut, jednak se opakuje po každé konflagraci a vždy vládne týž Alexandr.

Podobným rizikem propadnutí vášni se vyznačovala rétorika, v jejímž rámci byla rozvinuta teorie persony. *Persona* či *prosópopoia* byla figurou, která mohla mít omezený rozsah v rámci jedné řeči (např. promlouvající zákony v Platónově *Kritónovi*), ale také mohlo jít o volbu pro celý kus či dokonce volbu stálé role osobního projevu řečníka, kterou prezentoval při každém vystoupení. Tato role nebyla pouhou maskou, ale muselo jít o skutečný herecký výkon podobný stanislavského metodě. Quintilianus upozorňuje na to, že zvolenou roli je třeba skutečně prožít – přesvědčuje-li řečník o bolesti, sám ji na sebe bere a prožívá.¹⁷⁴ Jak poznamenává Guérin, cílem bylo úplné smazání rozdílu mezi předdiskurzivní osobností a personou konstituovanou řečí.¹⁷⁵ Ve spise Senecy staršího se dokonce setkáváme s tím, že součástí persony byly i řečnickovy fyzické rysy,¹⁷⁶ Seneca starší udává několik případů, kdy řečník zvolil pro svá vystoupení extrémní personu, která ho zcela pohltila, a on propadl šílenství.¹⁷⁷ Řečnická *persona* imperiální rétoriky tedy byla skutečnou divadelní rolí a leckdy více než tím: ukazovala psychologickou osobnost v jejich

¹⁷³ *Ani herec tragédie, ani děvka.* (upr.)

¹⁷⁴ Quint. *Inst. Or.* VI, 2, 34-36.

¹⁷⁵ Guérin, Ch., *Persona, l'élaboration d'une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C.*, Vol. II, 2011.

¹⁷⁶ Guérin, Ch., *La persona oratoire entre rhétorique, biographie et histoire*, in: *Interférences* 5, 2009.

¹⁷⁷ Dross, J., *De l'imagination à l'illusion: quelques aspects de la phantasia chez Quintilien et dans la rhétorique impériale*, in: *Incontri treistini di filologia classica* 4, 2004-5, s. 273-290. Dross zdůrazňuje, že šlo o to, skutečně se přesvědčit o pravdivosti skutečností, které prezentujeme jako pravdivé.

krajnostech, nad propastí šílenství. Hledat v divadelní druhé osobě *Hovorů* řečnickou personu by tedy znamenalo hledat přesně to, co se odmítá v hraní tragédie a ve velkých jménech.

Gillovo tvrzení, že Marca Aurelia zajímá etický činitel spíše než psychologická osobnost,¹⁷⁸ lze tedy v tomto kontextu ještě posílit: psychologická osobnost je něčím, vůči čemu je třeba být ve střehu, poněvadž hrozí nejen chybou, ale excesem, z něhož nelze vyjít, vášní, z níž se nelze vytrhnout. Požadavek hrát svou roli netragicky spočívá v odvrácení se od rétorické osoby k etickému činiteli, od hrdiny ke *komusi*, k jakémukoliv jednotlivci. Netragické hraní si žádá: neztotožnit se vášní (nestát se nestoudníkem, hněvivcem atp.), neztotožnit se s rolí, kterou hrajeme (nezcísařštet), a se jménem, které neseme.

Člověk má vykonávat činnost člověka jako včela vykonává činnost včely, beze jména, opatřen pouze jmény ctností (V, 6, X, 8). Takto se může člověk stát výrazem ctnosti, který slouží jako příklad druhým. Jméno takového člověka, například Antoninus, pak označuje nikoli psychologickou osobnost, ale může být opatřeno přídomkem – Antoninus Pius, který vyjadřuje, že se jedná o živoucí ctnost, ctnost v činnosti (VI, 48). Takto by se dala chápat také první kniha *Hovorů* – jako stoický katalog ctností, *imagines maiorum*, kde se kombinuje římská tradice a stoická filosofie.¹⁷⁹

Netragické divadlo, jímž má být život, se vyznačuje tím, že může být kdykoliv přerušeno. Důležité je ničemu se nepodívat, tedy opět: nebýt odcizen přirozenosti člověka.¹⁸⁰ Drama života nemusí nutně obsahovat nějaký stanovený či očekávatelný počet částí, ale může kdykoliv skončit, třeba po třech dějstvích. I když je přerušeno uprostřed slova, je třeba se uklonit se a odejít, protože kus právě skočil.

¹⁷⁸ Gill, Ch., *Marcus Aurelius*, s. 185.

¹⁷⁹ Srov. LS 66 D, kde Cicero hovoří o druhých jako o *simulacra virtutis*. Podobným směrem vykročila G. Reydam-Schils, když hovoří o první knize jako o převrácené závěti (*a curious reversal of a testament*). Srov. též, *The Roman Stoics*, s. 77. Ke zvláštní kombinaci římského a stoického prvku v motivu zbožnosti u Marca Aurelia srov. Pià-Comella, J., *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain*, disertace Université Paris-IV Sorbonne 2011.

¹⁸⁰ Přímou se nabízí uvažovat o možném srovnání Brechtova konceptu netragického epického divadla. Brecht hovoří o nearistotelské dramatičce a hlavním principem je pro něj tzv. zcizovací efekt (*Verfremdungseffekt*). Epické divadlo spočívá v odhalování toho, co považujeme za od přírody dané, jako něčeho, co je takto dáno pouze člověkem. V moci člověka je proto poměry změnit, učinit svět lepším, protože věci mohou být i jinak.

ἀλλ' οὐκ εἶπον τὰ πέντε μέρη, ἀλλὰ τὰ τρία. – καλῶς εἶπας· ἐν μέντοι τῷ βίῳ τὰ τρία ὅλον τὸ δράμα ἐστὶ. τὸ γὰρ τέλειον ἐκεῖνος ὀρίζει ὁ τότε μὲν τῆς συγκρίσεως, νῦν δὲ τῆς διαλύσεως αἴτιος· σὺ δὲ ἀναίτιος ἀμφοτέρων. ἄπιθι οὖν ἴλεως· καὶ γὰρ ὁ ἀπολύων ἴλεως. (XII, 36)¹⁸¹

¹⁸¹ *Ale ještě jsem neodehrál svých pět dějství, nýbrž jen tři. – Máš pravdu, ale v životě jsou tři dějství celé drama. Neboť kdy je konec, určuje ten, kdo byl kdysi příčinou sloučení, nyní rozloučení. Ty nejsi příčinou ani jednoho. Odejdi tedy v dobré vůli. Neboť také on tě propouští v dobré vůli. (upr.) Srov. III, 8, XI, 1.*

5. Smrt a událost

„... smrt je současně to, co je v krajním či definitivním vztahu ke mně a k mému tělu, to, co má svůj základ ve mně, ale rovněž tak i to, co je beze vztahu ke mně, co je nekonečné, infinitivní, neosobní, to, co má základ jen v sobě samém.“¹⁸²

V *Hovorech k sobě* se téma smrti a umírání neustále objevuje, prorůstá všemi ostatními tématy. Ať už píše Marcus Aurelius o čemkoli, jeho věty se stácejí ke smrti. Badatelé se shodují na tom, že smrt má mezi ostatními tématy v *Hovorech* výjimečné místo.¹⁸³ Tato skutečnost bývá odůvodňována různě, nicméně přes veškeré důvody zůstává otázka, jak je možné, že ve stoickém spisu je smrti věnováno tolik prostoru – smrti, která spadá do skupiny věcí indiferentních. Mezi vysvětleními silné přítomnosti smrti se lze setkat s následujícími: považovat zmínky o smrti za známky pesimistického charakteru¹⁸⁴ nebo za součást určité autorské obraznosti, která vykračuje z hranic stoicismu.¹⁸⁵ Konstatovat, že příprava na smrt je součástí cvičení (*praemeditatio*) v rámci psychagogické antické tradice a téma smrti chápat jako každé jiné, jako další z obrazů, který je dekomponován, zbavován emocionálního nánosu, aby se zabránilo přílišnému ulpívání, neúměrnému prožívání něčeho, co nemá hodnotu z hlediska ctnosti.¹⁸⁶ V souladu s Deleuzovým pojmem události, s chápáním individuace událostí a nikoli osobou se ale lze vydat jiným směrem: číst v přípravě na smrt přitakávání události smrti.

¹⁸² Deleuze, G., *Logika smyslu*, s. 162.

¹⁸³ Gill, Ch., *Meditations*, s. xlix, také Rutherford, R.B., *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*, s. 161-167. Rutherford poukazuje na význam opakování smrti v různých lidech a serialitu ve výčtech jejich jmen, která posiluje dojem opakování.

¹⁸⁴ Renan, E., *Marc-Aurèle ou la fin du monde antique*, 1899, Africa, T.W., *The Opium Addiction of Marcus Aurelius*, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 22, 1, 1961, s. 97-102. Proti tomu se vymezují Ackeren, M. van, *Die Philosophie Marc Aurels*, s. 670-2 a Engberg-Pedersen, T., *The Stoic theory of Oikeiosis*, s. 307-08.

¹⁸⁵ Rutherford, R.B., *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*, s. 1, považuje *Hovory k sobě* za filosofické dílo, ale zabývá se jím v první řadě jako dílem literárním.

¹⁸⁶ Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 183 a 293. Podle Hadota jde o odmítnutí falešných hodnot a cvičení přípravy na smrt.

5.1 Smrt jako završení rozumnosti

Smrt lze chápat v případě člověka jako konečné naplnění jeho úlohy rozumného živočicha ve dvou směrech. V první řadě jakožto živočicha, jehož výsostným úkolem a schopností je přitakávání událostem. Jakožto rozumný se totiž člověk od ostatních živočichů liší právě schopností přitakávání (LS), jež náleží rozumu. V přitakávání smrti je rozdíl nejpatrnější, protože pro ně je předpokladem pochopení toho, co smrt obnáší, co znamená zánik rozumného živočicha. Zatímco zvířata umírají pouze z jedné přirozené a rozumné příčiny, člověk umírá z jedné a ze dvou příčin: jako všechno z jedné příčiny, ale také současně z vnitřní příčiny, protože ta je dílem rozumné příčiny všeho.¹⁸⁷

Člověk obsahující část božského rozumu tak má nakročeno k bohům. V jeho možnostech je stát se mudrcem, který je roven bohům – s jedinou výjimkou, a to, že bohové nejsou smrtelní. Ve stoických zlomcích se vyskytují tvrzení, že mudrc se vyznačuje obzvláštní pevností duše, která se projevuje v zásadní míře v momentu smrti, kdy se duše odděluje od těla a po jistý čas přetrvává. Pevná duše mudrcova tak může přetrvávat až do příští konflagrace, zatímco duše v horším stavu pouze nějakou dobu (LS 53 W). V *Hovorech* se ale objevuje představa rozpuštění duše a její sjednocení s celkem rozumu, z čehož vyplývá, že dokonalosti duše mudrce je třeba dosahovat právě teď a tady, při každé události, která přichází, protože posmrtný stav se nikoho netýká. Naplňování rozumnosti je třeba se věnovat celý život, který vždy směřuje ke smrti.

ὡσπερ γὰρ ἐνθάδε ἢ τούτων <μετὰ> ποσὴν τινα ἐπιδιαμονὴν μεταβολὴ καὶ διάλυσις χώραν ἄλλοις νεκροῖς ποιεῖ, οὕτως αἱ εἰς τὸν ἄερα μεθιστάμεναι ψυχαί, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι, μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον χώραν ταῖς προσσυνοικιζομέναις παρέχουσι (IV, 21).¹⁸⁸

¹⁸⁷ Ke vztahu jedné a dvou příčin viz kap. *Individuace událostí*.

¹⁸⁸ *Zrovna jako těla zde na zemi po nedlouhém pobytu uvolňují svou přeměnou a rozkladem místo jiným mrtvým, podobně asi duše, které se stěhují do ovzduší, po nějakou dobu tam ještě trvají, a pak se přeměňují, rozplývají a spalují a jsou znovu pojímány v zárodečnou látku vesmírnou; a tímto způsobem uvolňují místo duším, které se stěhují za nimi. Srov. Neboť také umírání je jeden z našich životních úkolů. μία γὰρ τῶν βιωτικῶν πράξεων καὶ αὕτη ἐστὶ, καθ' ἣν ἀποθνήσκομεν (VI, 2).*

Podoba rozumu (VIII, 41) či hégemonika (XII,3), o niž se má usilovat, je popisována jako dokonale kulovitá s odkazem na Empedokla (σφαῖρος κυκλοτερής μονή). V XI, 12 se kulovitou stává duše, nerušená rozpínáním, svrašťováním, zvedáním či klesáním (σφαῖρα ψυχῆς αὐτοειδής). Taková duše dosahuje plnosti rozumu, hégemonikon je zcela v souladu s rozumovým pneumatem světa. V tuto chvíli je pro ni cokoli, co se přihodí, materiálem (ὕλη) ctnosti, materiálem, který si osvojuje po způsobu pohlcování – jako silný žaludek pohlcuje stravu a oheň pohlcuje dřevo (IV, 1, X, 31). Tak také myšlenka na donekonečna ubíhající čas a mrtvé, může sloužit jako potrava rozumu.

...ἀεὶ γάρ μοι τὸ παρὸν ὕλη ἀρετῆς λογικῆς καὶ πολιτικῆς καὶ τὸ σύνολον τέχνης ἀνθρώπου ἢ θεοῦ· πᾶν γὰρ τὸ συμβαῖνον θεῷ ἢ ἀνθρώπῳ ἐξοικειοῦται καὶ οὔτε καινὸν οὔτε δυσμεταχείριστον, ἀλλὰ γνώριμον καὶ εὐεργές. (VII, 68)¹⁸⁹

Dosahování individuality, stávání se rozumným živočichem, člověkem, ničím více a zároveň ničím méně, které spočívá v praxi nevydělování se a nepodivování se, která má bránit vzniku psychologické osobnosti, vede k neviditelnosti. Tím, že se člověk nevyděluje, je jako ostatní, tedy člověkem bez dalšího, dosahuje neviditelnosti metaforické: není viditelný, protože je stejný jako všichni ostatní, protože je nerozlišitelný. Skutečně neviditelným se ale stane teprve tehdy, když se jeho složky oddělí, když se rozpustí vazba směsi duše a těla. Pak opravdu zmizí, což je stav neviditelnosti, který se objevuje v *Hovorech*. Smrt je zde totiž uchopována právě v pojmech mizení (*enafanizetai*).¹⁹⁰

Dovršení rozumnosti či spíše dostávání rozumné povaze člověka spočívá nejen v umírání v momentu zasažení smrtí (například smrtelnou ranou zbraně), ale v uvědomování si smrtelnosti a pomíjivosti věci při každém činu. V tom, žít jako smrtelný, mít na mysli umírání v každém okamžiku (II, 2, VII, 56). Žít tak, že naše formy, subjekty, orgány a funkce slouží jako materiál, který umožňuje uskutečnění smrti.

¹⁸⁹ *Neboť přítomnost je mi vždy látkou rozumné a společenské ctnosti a takového umění, které je vyhrazeno člověku nebo bohu. Neboť vše, co se přihází, je úzce spřízněno s bohem nebo s člověkem a není ani nové, ani nepoddajné, ale známé a tvárné.* (upr.)

¹⁹⁰ II, 12, IV, 14, V, 23, VI, 36, VII, 10, XII, 32

5.2 Smrt jako změna

Smrt vyznačuje rozpětí lidského života, dovršení lidské bytosti se odehrává v umírání. Přesto v tom není nic tragického, člověk není odsouzen k smrti verdiktem cizí síly. Soud o smrti totiž je totiž dán sudbou vlastní člověku samotnému, jeho přirozeností, přirozeností světa, osudem. Rozpětí je dáno vnitřní povahou bytosti, rozsahem tonického pohybu, nikoli omezením zvnějšku, zastavením se o jiné věci. Smrt je tedy na jednu stranu vždy zánikem nějaké bytosti, která byla zrozena, aby zemřela: ἕκαστον πέφουκεν ὡσπερ θνήσκειν (X, 18).¹⁹¹

Na úrovni prvků to ale není než změna, tedy nic jiného než to, co se děje i s rostlinami a nerosty, se všemi částmi Celku kosmu. Smrt není v *Hovorech* popisována jako neprostupná hranice, před kterou by něco bylo a pak už ne, není to ztráta a zmizení, konec jednoho světa. Naopak všechny části, z nichž se skládal člověk, pokračují v řetěze příčin, pouze v jiných směsích jako součást jednotného Celku: ἐναφανισθήσῃ τῶ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν (IV, 14).¹⁹² Člověk umírá přirozeně, smrt není těžká a bezvýchodná, ale přichází s lehkostí, není to než změna, bez níž by nemohl být ani život.

Φοβεῖται τις μεταβολήν; τί γὰρ δύναται χωρὶς μεταβολῆς γενέσθαι; τί δὲ φίλτερον ἢ οἰκειότερον τῆ τῶν ὄλων φύσει; σὺ δὲ αὐτὸς λούσασθαι δύνασαι, ἐὰν μὴ τὰ ξύλα μεταβάλῃ; τραφῆναι δὲ δύνασαι, ἐὰν μὴ τὰ ἐδώδιμα μεταβάλῃ; (VII, 18)¹⁹³

Hovory k sobě obsahují obě tyto modality umírání a jako je smrt jedna a jako jedné události jí přitakáváme, tak se i tyto modality objevují společně a je třeba jim přitakat oběma. Chápat smrt výhradně v prvním smyslu, jako finalitu, konec a cíl, by s sebou mohlo nést zveličování smrti, připisování hodnoty něčemu, co je *adiaforon*. Vždy se totiž nabízí ji chápat jako mojí finalitu, můj konec a můj cíl, což by bylo chybou.

¹⁹¹ Srov. také IX, 36, XI, 36.

¹⁹² *Zmizíš v tom, co tě zplodilo, anebo spíše: přeměnou budeš znovu pojat v jeho zárodečnou látku.* (upr.)

¹⁹³ *Bojí se někdo přeměny? Což se může něco stát bez přeměny? Což je vesmírné přírodě něco milejší a vlastnější? A ty sám: můžeš se umýt, aniž se přeměnilo dříví? Můžeš se žít, aniž se přeměnily pokrmy?* (upr.) II, 17, VI, 36, IX, 21, IX, 35.

Rozpouštění osoby směřuje ke svému poslednímu kroku: rozpouštění individuality, všech prvků ve světě a zejména duše, která se sjednocuje s celkem rozumné duše světa (IV, 21). Smrt je konec člověka, patří k pojmu člověka, ale nepatří *určitému* člověku, je neosobní, poněvadž je to jen změna, tedy způsob, jakým se děje svět.

Ἦδη πάντας ἡμᾶς γῆ καλύψει, ἔπειτα καὶ αὐτὴ μεταβαλεῖ κάκεῖνα εἰς ἄπειρον μεταβαλεῖ καὶ πάλιν ἐκεῖνα εἰς ἄπειρον. τὰς γὰρ ἐπικυματώσεις τῶν μεταβολῶν καὶ ἀλλοιώσεων ἐνθυμούμενός τις καὶ τὸ τάχος παντὸς θνητοῦ καταφρονήσει. (IX, 28)¹⁹⁴

Nakonec totiž i člověk sám se neustále mění, za prvé se jeho části vyměňují a odumírají s tím, jak jí, jak dýchá (IX, 19), za druhé s přijetím každé události, každého stavu zaniká předchozí stav – někdo umře.

μέτιθι νῦν ἐπὶ ἡλικίαν, οἷον τὴν παιδικὴν, τὴν τοῦ μαιρακίου, τὴν νεότητα, τὸ γῆρας· καὶ γὰρ τούτων πᾶσα μεταβολή, θάνατος· μήτι δεινόν; (IX, 21)¹⁹⁵

Smrt se nás tedy netýká, protože je neosobní a protože ruší i individualitu. Proto je lepší, když se říká „smrt“, myslet „změna“ a člověka chápat jako jakoukoliv jinou věc, jako míč, bublinu či pochodeň (VIII, 20). Vyjadřuje to totiž smysl toho, co se ve smrti děje, tedy toho, že a jak se děje svět – změnou.

Τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου, ὅσα φύσει περιέχεται ὑπὸ τοῦ κόσμου, ἀνάγκη φθειρεσθαι· λεγέσθω δὲ τοῦτο σημαντικῶς τοῦ ἀλλοιοῦσθαι (X, 7)¹⁹⁶

¹⁹⁴ *Co nevidět nás všechny země pokryje, pak se také sama přemění a tato se donekonečna bude měnit a znovu donekonečna. Kdo se zamyslí nad příboji a rychlostí přeměn a přerodů, nebude si cenit nic smrtelného. (upr.) Srov. také IX, 32*

¹⁹⁵ *A nyní sleduj různá období svého věku, jako dětství, jinošství, léta mužná a stařecká: také každá jejich proměna, smrt. A bylo to něco hrozného?*

¹⁹⁶ *Části celku, které jsou od přírody zahrnuty ve vesmíru, musí zaniknout; ať je to řečeno ve smyslu: přeměnit. (upr.)*

5.3 Fyzika a čas: přítomnost a věčnost

Téma smrti je v *Hovorech* vždy spjato s časem. Čas celku stoici definují jako rozpětí pohybu kosmu (LS 51 A). Podobně jako svět, každá věc má své časové rozpětí, ohraničené změnami, vznikem a zánikem. U každé věci se tak klade otázka nejen po látce a příčinné složce, ale také po tom, jak dlouho bude věc trvat.¹⁹⁷ Existence jakékoliv věci je určitým rozpětím pohybu, na němž subsistuje čas, který je netělesný. Ptát se u každé věci: „Jak dlouho?“ znamená uvědomovat si rozpětí této věci. Vědět, jak dlouho věc trvá, pomáhá pochopení toho, co věc je. Zároveň nutně vede k uvědomování si malosti jakéhokoliv přítomného rozpětí na pozadí nekonečného aiónu, který se rozpíná do budoucnosti a do minulosti. Všechny věci se neustále mění a jejich existence je dočasná (X, 18). Toto rozpětí je tak malé, že mizí v aiónu jako bod. Stejně tak lidský život není jenom aktuálním rozpětím pohybu, ale zároveň bodem v nekonečně ubíhajícím čase, který je hlediska nekonečného dění nekonečně malý.

ἀπιδὼν εἰς τὸ τάχος τῆς πάντων λήθης καὶ τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπέιρου αἰῶνος καὶ τὸ κενὸν τῆς ἀπηχίσεως καὶ τὸ εὐμετάβολον καὶ ἄκριτον τῶν εὐφημεῖν δοκούντων καὶ τὸ στενὸν τοῦ τόπου, ἐν ᾧ περιγράφεται ὅλη τε γὰρ ἡ γῆ στιγμή καὶ ταύτης πόστον γωνίδιον ἢ κατοίκησις αὐτῆ; (IV, 3)¹⁹⁸

Časové rozpětí subsistující na pohybu, jímž je lidský život, je okamžikem, který lze chápat jako aktuální interval, ale také jako bod v aiónu neustále se dělící mezi minulost a budoucnost. Vzhledem k bodovitosti z hlediska aiónu se všechny délky života jeví stejně, je tedy jedno, jak dlouho žijeme, zda čtyřicet let nebo deset tisíc (VII, 49, IX, 33). Zároveň se rozpětí života zdá být vždy celým v přítomnosti, oproti aiónu, který ubíhá do minulosti a do budoucnosti, podobně jako tomu je u rozpětí pohybu světa, které je celé přítomné jakožto interval mezi konflagracemi. Stoické zlomky týkající se času a zejména přítomného času umožňují různý výklad. Klíčový je zejména zlomek (LS 51 B),¹⁹⁹ kde

¹⁹⁷ Viz kap. *Individuace událostí* a VII, 27, VIII, 11, X, 9, XI, 17, XII, 10, XII, 18, XII, 29.

¹⁹⁸ *Pohlédni na rychlost, s jakou se na vše zapomíná, a propast aiónu nekonečného na obě strany a prázdnotu ozvuku a vrtkavost a nesoudnost těch, kteří se zdají tě chválit, a těsnost prostoru, na něž je omezena všechny sláva. Neboť celá země je bod, a jak malinkým jejím koutkem je tento pobyt!* (upr.)

¹⁹⁹ Stob. I, 106, 5-23 = SVF II, 509

je přítomnost popisována jako vždy se dělící na minulost a budoucnost. V souvislosti s přítomným časem se užívají dvě slovesa: *hyparchein* a *hyfestanai*, přičemž *hyparchein* má pravdivostní hodnotu, znamená: věc je tak a tak (*LS: belongs*). *Hyfestanai* lze přeložit jako: subsistuje (*LS: subsist*).

Hadot a Goldschmidt tento problém vykládají tak, že Stoikové uvažovali o dvojitým pojetí času – na jedné straně o přítomném okamžiku jako o přítomném rozpětí a na druhé straně jako o netrvajícím nekonečném ubíhání, kde se okamžik vždy rozděluje na minulost a budoucnost. Pro Hadota je přítomný okamžik, čas prvního typu, srovnatelný s Bergsonovým pojetím přítomného okamžiku jako trvání, které se vyznačuje nedělitelností.²⁰⁰ Goldschmidt vykládá přítomnost jako rozpětí, něco, co se vyjímá z linie aiónu. Přítomnost je podle něj vyznačena skutečným pohybem, akcí, na níž subsistuje, stejně jako je místo oproti prázdnu, jež je také netělesné, vyznačeno tělesem, které je zaujímá. Čas přítomnosti je pak skutečným, žitým časem (*le temps réel*).²⁰¹

Bréhier zmiňuje také pasáž DL VII, 140, kde se o přítomném čase hovoří jako o limitovaném, na rozdíl od minulosti a budoucnosti. Bréhier k tomu dodává, že tuto limitovanost je třeba chápat v souvislosti s činem – přezens je limitovaný stejně jako je limitovaný určitý čin, jehož je rozpětím, proto existuje, zatímco minulost a budoucnost subsistují.²⁰² Naproti tomu Schofield tvrdí, že není nutné hovořit o dvojitým chápání času a z toho vyplývajícím dvojitým pojetím okamžiku, a trvá na jeho jednotě; přítomný okamžik je dán tím, že věci se mají tak a tak (*hyparchei* jako *is the case*), nebo ne. Je smíšený, neboť vždy obsahuje část budoucnosti a část minulosti, ale zároveň je vždy minimálním vnímatelným časem okolo čáry dělící minulost a budoucnost.²⁰³ Long a Sedley se domnívají, že se pravděpodobně jedná o nahlížení problému času z více perspektiv, které dnes bohužel zatemňuje stav pramenů.²⁰⁴

V *Hovorech* se dvě zmiňovaná slovesa v souvislosti s časem vyskytují v X, 9 a jejich užití odpovídá užití stoického:

²⁰⁰ Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 153.

²⁰¹ Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, s. 40.

²⁰² Bréhier, E., *La théorie des incorporels*, s. 58, také komentář v LS.

²⁰³ Schofield, M., *Retrenchable present*, in: *Matter and Metaphysics*, 1988, s. 332-370.

²⁰⁴ LS, s. 306.

...πότε δὲ τῆς ἐφ' ἐκάστου γνωρίσεως, τί τε ἐστὶ κατ' οὐσίαν καὶ τίνα χώραν ἔχει ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐπὶ πόσον πέφυκεν ὑφίστασθαι καὶ ἐκ τίνων συγκέκριται καὶ τίσι δύνανται ὑπάρχειν καὶ τίνες δύνανται αὐτὸ δίδοναι τε καὶ ἀφαιρεῖσθαι;²⁰⁵

Hyfistasthai se vztahuje k tomu, jakou část času věc zaujímá nikoli s ohledem na bytí tělesa-věci, u čehož u stoiků není pochyb, že *je* v plném smyslu, ale s ohledem na proud času, který je netělesný a jako takový subsistuje. Použití *hyparchein* se dá vysvětlit tak, že se ptáme po tom, pro jaké věci či stavy se tato věc má tak a tak, tedy kterým se dá přisoudit jako predikát. Např. ptáme-li se, co je to procházka, můžeme se ptát, kdo se může zrovna procházet, vzhledem ke komu je procházka právě pravda, komu *procházet se hyparchei*. Užití sloves se tedy liší podle toho, vzhledem k čemu se vztahují. Hovoří-li se o čase (ἐπὶ πόσον), užívá se sloveso *hyfistasthai*, hovoří-li se o tělesech (τίσι), užívá se *hyparchein*.

Je-li v *Hovorech* položena otázka ohledně povahy věcí, čas se uvažuje jako netělesná věc subsistující na tělese, bez níž ovšem není určení věci úplné. Z tohoto úhlu pohledu je důležitý pojem času ve všech svých modalitách, obě slovesa mají svůj význam. Čas má totiž přispívat k pochopení smrti či zániku jako neosobní změny, jako díla přírody (φύσεως ἔργον), takže je důležité vidět věc se všemi jejími částmi, včetně subsistujících netělesných, tedy jednak částí, které mají trvání a mění se, a jednak částí netrvajících a neměnných,²⁰⁶ jako je právě čas. Když věc mizí, mizí ve světě a v aiónu, mizí těleso i netělesné věci na něm subsistující: Πῶς πάντα ταχέως ἐναφανίζεται, τῷ μὲν κόσμῳ αὐτὰ τὰ σώματα, τῷ δὲ αἰῶνι αἱ μνημαὶ αὐτῶν (II, 12).²⁰⁷

Kromě dvou sloves pojících se s přítomným časem, se v *Hovorech* vyskytuje řada jmen: *aión*, *akariaios*, *enestós*, *paron*, *nýn*. Aión ubíhající donekonečna na obě strany, stranu minulosti a stranu budoucnosti, se vyskytuje velmi často.²⁰⁸ Ostatní výrazy pro čas se k němu vztahují, je to totiž vždy aión, co pohlcuje. Nekonečný aión

²⁰⁵ ... a kdy poznání, co je každá věc svou podstatou a jaké místo zaujímá ve vesmíru a jak dlouho je od přírody dána její subsistence a z čeho se skládá a vzhledem k čemu může být pravda a kdo ji může poskytnout či odejmout? (upr.)

²⁰⁶ Neměnnost si lze představit asi takto: např. místo, kde jsem, se nemění, protože jsem to já, kdo se mění, tedy mé končetiny. Když se pohybují, platí (*hyparchei*) pouze dané místo či čas, spíše než by se měnila povaha jednoho místa či času. Ostatní časy a místa subsistují (*hyfestanai*). Netělesné věci nemají trvání, protože nejsou součástí řetězce příčin, subsistují na něm.

²⁰⁷ *Jak rychle všechno mizí: ve světě tělesa, v aiónu povědomí o nich.* Také VII,10.

se neustále obnovuje během času: τὸν ἄπειρον αἰῶνα ἢ τοῦ χρόνου ἀδιάλειπτος φορὰ νέον ἀεὶ παρέχεται (VI, 15).²⁰⁹ Ve srovnání s ním je každé trvání pouze bodem, nejmenším myslitelným okamžikem, který nelze více zkrátit – ἀκαριαῖον. Αἰόν je charakterizován jako nekonečný – ἄπειρον,²¹⁰ zející propast nekonečná na obě strany – τὴν ἀχάνειαν τοῦ ὀπίσω καὶ πρόσω αἰῶνος (XII, 7). Vědomí závratného běhu αἰόnu je nutné pro pochopení smrti, v níž se spojuje vždy tělesné a netělesné, změny prvků a neosobní událost smrti. Věci se mění každým okamžikem, prvky se mísí s každým novým nadechnutím a stavy přecházejí s každou novou událostí (IX, 21). Na jedné straně, v hloubce světa, neustávající proměny prvků, na straně druhé, na povrchu, propast zejícího αἰόnu ubíhající donekonečna na dvě strany:

Τοῦ ὅλου αἰῶνος καὶ τῆς ὅλης οὐσίας συνεχῶς φαντασία <ἔστω> καὶ ὅτι πάντα τὰ κατὰ μέρος, ὡς μὲν πρὸς οὐσίαν, κεγχαμῖς, ὡς δὲ πρὸς χρόνον, τρυπάνου περιστροφή. (X,17)²¹¹

Není to jen αἰόν, co pohlcuje všechno dění; běh tělesných proměn je stejně tak šílený jako běh událostí, i v tom nejmenším myslitelném okamžiku se ve světě děje nesmírné množství věcí současně, neustálé změny hmoty a přesouvání prvků ve směsích, jejichž meze jsou vytyčeny netělesnými událostmi v nekonečné sérii.

Ἐνθυμήθητι πόσα κατὰ τὸν αὐτὸν ἀκαριαῖον χρόνον ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν ἅμα γίνεται σωματικὰ ὁμοῦ καὶ ψυχικά, καὶ οὕτως οὐ θαυμάσεις εἰ πολὺ πλείω, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ γινόμενα ἐν τῷ ἐνί τε καὶ σύμπαντι, ὃ δὴ κόσμον ὀνομάζομεν, ἅμα ἐνυφίσταται (VI, 25)²¹²

²⁰⁸ II, 12, IV, 3, 21, 43, 50, V, 13, 24, 32, VI, 15, 36, VII, 10, 19, 70, IX, 28, 32, X, 17, 35, XI, 1, 2, XII,7 a 32.

²⁰⁹ ...neutuchající let času vždy znovu obnovuje bezmeznou věčnost. (upr.)

²¹⁰ Apeiron se vyskytuje také samostatně, pro popis nekonečného ubíhání minulosti a budoucnosti nebo pro popis nekonečného cyklu změn. Viz V, 13, 23, VI, 37, IX, 28, 32.

²¹¹ Neustále imprese celé věčnosti a celé hmoty vesmíru a že každá jednotlivá věc je proti vesmírné hmotě zrnko fíku, proti času, otočení nebozezu. (upr.)

²¹² Zamysli se nad tím, kolik tělesných a zároveň duševních pochodů se současně děje v touž chvílku v každém z nás! A pak se nebudeš divit, jestliže ještě mnohem více, ba vůbec všechno, co se děje, je současně zahrnuto v onom jednotném veškerenstvu, kterému říkáme vesmír.

Adjektivum ἀκαριαῖος je odvozeno od slovesa κείρω, stříhat (vlasy), takže doslova znamená: tak krátký, že už nejde více ustříhnout. Označuje okamžik jako nejmenší myslitelnou část času, která tvoří pouze bod v aiónu. V *Hovorech* se užívá pro lidský život, jehož rozpětí zaujímá v aiónu právě ten nejmenší myslitelný čas: μόνον ζῆ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο, τὸ ἀκαριαῖον (III, 10).²¹³ V tomto výrazu se lidský život zmenšuje na minimální bod, který se rychle ztrácí v běhu aiónu. Lidský život je v toku času zcela nevýznamný, ale podobně také všechna známá jména – Alexandros, Sókratés, Chrýsippus (III, 3, VI, 24, VIII, 3, IX, 29, X, 27), celé významné rody, císařské dvory Augusta (IV, 33, VIII, 5 a 31) a Vespasiána (IV, 32), dokonce celá města jako Pompeje (VIII, 31), vše mizí v řetězu proměn a vše pohlcuje zapomnění ve chřtánu aiónu (VII, 21). A nejen, že mizí, ale vše se také opakuje ve stejných cyklech palingeneze, vše je stejnorodé a stejnotvárné.

πόσους ἤδη ὁ αἰὼν Χρυσίππους, πόσους Σωκράτεις, πόσους Ἐπικτήτους καταπέπωκεν. (VII, 19)²¹⁴

... πάντα ἐξ αἰδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα καὶ οὐδὲν διαφέρει, πότερον ἐν ἑκατὸν ἔτεσιν ἢ ἐν διακοσίοις ἢ ἐν τῷ ἀπειρῷ χρόνῳ τὰ αὐτὰ τις ὄψεται· ἐτέρου δέ, ὅτι καὶ ὁ πολυχρονιώτατος καὶ ὁ τάχιστα τεθνηξόμενος τὸ ἴσον ἀποβάλλει. (II, 14)²¹⁵

Nekratší okamžik je ale také spjat se životem jako rozpětím, rozpětí lidského života je *akariaion*, tak krátké, že je nelze víc zkrátit, ale přesto to jediné, co žijeme. Tento přítomný okamžik tedy obsahuje obojí pojetí času – jako přítomné rozpětí a jako neustálé dělení se mezi minulost a budoucnost, bod unášený aiónem.

Dalším označením přítomného okamžiku je ἐνεστώς, které se vyskytuje dvakrát. Poprvé v podobném významu jako *akariaion*, jako pouhý bod (VI, 36), podruhé jako něco, na co se má člověk soustředit, protože to je to jediné, co je v jeho moci ovlivnit (VII, 29). Právě druhý význam nese vždy παρὸν, které označuje přítomný okamžik, kdy

²¹³ ... každý prožívá jen přítomnost – tento okamžik... Také II, 6, 14, IV, 48, V, 24, VI, 25, XI, 18. Zvláště kapitola IV, 48, která je poměrně dlouhá, stojí za povšimnutí, poněvadž nejprve sleduje zánik jako změnu a životy jako okamžiky a pokračuje k tomu, že toto minimální rozpětí je třeba správně prožít. Obsahuje tedy přítomný moment netrvající i trvajícím.

²¹⁴ Kolik už pohltila věčnost Chrýsippů, kolik Sókratů, kolik Epiktétů!

²¹⁵ ... veškeré dění je od věčnosti stejnotvárné a opakuje se a že je tedy lhostejné, zdali pozoruješ tytéž věci sto či dvě stě let či celou věčnost; za druhé, že i nejdéle žijící i nejdříve umírající ztrácejí stejné. Srov. také VI, 37 a 46, VII, 26 a 49, IX, 35, X, 27, XI, 1, XII, 24.

jedině člověk žije a má na svůj život vliv. Může žít dobře nebo špatně, podle toho, jak nakládá s přítomným okamžikem. V tomto přítomném okamžiku je najednou život dlouhý, příliš dlouhý na to, aby ho člověk klidně snášel v jeho celku, a proto je třeba jej opsat a soustředit se na přítomné jednání (VIII, 36). Jako jediné, co člověk má, je to totiž také to jediné, o co lze přijít (II, 14, XII, 26).

Podobně jako *παρόν* se užívá také *ἔνυ* – jako adverbium doprovází slovesa v přítomném čase, zejména slovesa *být*, *stávat se*, *dělat*, ale také jejich substantivizovaná participia (X, 11, IX, 41, IX, 9, VII, 49, VII, 8, V, 25). Vyjadřuje tedy spíše současnost než přítomnost, nikdy hranici mezi minulostí a budoucností. V mnoha případech je užito jako součást partikule nebo ve významu částice (*zase*, *právě*). Výraz *χρόνος* se vyskytuje nejčastěji v doprovodu jednoho z již jmenovaných. Lze se setkat s časem jako bodem (II, 17), s malým množstvím času určeným člověku (VIII, 44, IX, 16). Samostatně se vyskytuje hlavně v souvislosti se statickou analýzou věcí (II, 4).²¹⁶

Hovořit o dvou pojetích přítomného času se zdá být oprávněné i u Marca Aurelia, ovšem pod podmínkou, že čas zůstává určitou jednotou, jak naznačuje jednotna výrazů *akariaion* a *chronos*. Nezdá se, že by v *Hovorech* bylo možné dostopovat něco podobného přítomnosti jako dělicí čáře mezi minulým a budoucím, která by odlišovala to, co bylo (předtím), a to, co bude (potom). Minimální chápání přítomnosti je přítomnost jako bod, která je unášena během času, tedy obsahuje i minulost i budoucnost. O *ted'* se hovoří jako o rozpětí, které subsistuje na nějaké akci či stavu věcí, tedy na jednajícím a snášejícím tělese. Výraz *παρόν* značí výhradně přítomný čas jako rozpětí a je těsně spjat s jednáním a dosahováním dobrého života.²¹⁷

Soustředění na přítomný okamžik a přítomný okamžik jako rozpětí je tedy důležité hlavně v souvislosti s etikou. Přítomnost jako rozpětí se odlišuje od zbytku času tím, že je to omezený čas doprovázející jednání, jako takový se rozpíná podle skutečného jednání. Avšak je také součástí času donekonečna se dělicí mezi minulost a přítomnost, je unášena jako bod v proudu *aiónu*. Trvání na jednotě je u stoiků nesmírně důležité, a je proto třeba jednotu zdůraznit i u pojmu času, podobně jako ctnosti jsou mnohé a zároveň je zde vždy jednotná ctnost (LS 61 C, D), zároveň se však nesporně objevují dva

²¹⁶ Srov. III, 11, V, 10, VI, 49, VIII, 11, IX, 25, XII, 18.

²¹⁷ Jako zvláštní v tomto ohledu vidí *prézens* i Gill, Ch., *Meditations*, s. 99. *Prézens* je jiný než zbytek času, protože je na nás. Srov. II, 12 a 14.

způsoby, jakým lze čas popsat. Dvojitost času se tak zdá být dvojí verzí myšlení jednoho pojmu času.²¹⁸

5.4 Etika a čas: jednat a přitakávat

Marcus Aurelius často vybízí k omezení se na přítomný okamžik, na přítomnou činnost či událost a na posouzení přítomné imprese v její nahotě, tedy bez přidávání vlastních soudů, protože přítomnost je to jediné, co je v naší moci.²¹⁹ Chápání přítomného okamžiku jako něčeho, co je v naší moci, prozrazuje silný vliv Epiktéta a jeho pojetí toho, co je na nás nebo v naší moci (τὸ ἐφ' ἡμῖν): výhradně to, co je v naší moci, co je zcela naše, stačí k vedení dobrého života. Pouze přítomné jednání a přitakávání tomu, co se právě teď děje, je zcela v naší moci²²⁰ a poněvadž přitakávání je věcí rozumu, je to právě rozumu, co je opravdu naše (κυρίως σόν, XII, 3). Co se už událo nebo co se teprve přihodí, se netýká správného jednání v přítomné chvíli (VI, 32). Myšlenky na minulé chyby či obava z budoucích vedou pouze k neklidu, komplikují imprese, přidávají k nim hodnotové soudy, které jim nenáleží. Proto je třeba přijímat události, tak jak právě přicházejí, totiž dané bohem, rozumným řádem světa. Každá událost tak přichází jako dobrá událost, nikoli jako neštěstí (ἀτύχημα – εὐτύχημα, IV, 49). Každá událost je nám dána k užití, nikoli jako plody epikúrejců, abychom ji sklídili a požili, načerpali z nich to dobré v přítomné chvíli (*carpe diem*),²²¹ ale abychom ji správně využili, vytěžili z ní něco navíc, zisk (κέρδος).

²¹⁸ Srov. Deleuze, G., *Logika smyslu*, s. 14. „Čas je tedy třeba chápat nadvakrát, dvěma komplementárními způsoby, jež se navzájem vylučují: celý jako živou přítomnost v tělesech, která jednájí a jednání snášejí, a současně celý jako nekonečně dělitelný do budoucnosti-minulosti v netělesných účincích, které vyplývají z těles, jejich jednání a jejich snášení. Pouze přítomnost existuje v čase, shrnuje minulost a budoucnost, pohlcuje je; avšak minulost a budoucnost insistentně v čase a donekonečna dělí každou přítomnost. Nikoli tedy tři po sobě následující dimenze, nýbrž dvojí čtení času v simultaneitě.“

²¹⁹ V, 33, VII, 29.

²²⁰ Fuentes-Gonzales, P.P., heslo *Epictète*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, T. III., 2003, s. 131, Long, A., *Epictetus: a Stoic and Socratic Guide to Life*, s. 211-218.

²²¹ Horatius, óda I, 11. U Horatia ale nejde jenom o užívání potěšení a vyhýbání se starostem, ale o to, užít přítomného v tom, v čem je dobré. Srov. ódu I, 9, kde Horatius hledí na sněhem pokryté Soracte. Zima je příležitostí mít potěšení ze zimy, užít zimy jako dobré.

συμβέβηκέ σοί τι; καλῶς· ἐκ τῶν ὅλων ἀπ' ἀρχῆς σοι συγκαθείμαρτο καὶ συνεκλώθητο πᾶν τὸ συμβαῖνον. τὸ δ' ὅλον, βραχὺς ὁ βίος· κερδαντέον τὸ παρὸν σὺν εὐλογιστίᾳ καὶ δίκῃ. νῆφε ἀνειμένους. (IV, 26)²²²

V *Hovorech* se soustředění na přítomnost objevuje v souvislosti s očisťováním impresí a s aktem přitakávání: vždy se jedná o přitakávání událostem s ohledem na rozumnou strukturaci světa a o vykonávání činnosti jednotlivce jako člověka, tedy rozumné bytosti, s ohledem na společenství rozumných bytostí (VII, 68, VIII, 2), přičemž tato činnost je údělem přírody.²²³ Dobře vedený impuls je takový, který je v souladu s přirozeností světa.²²⁴ Dvě příčiny, příčina jednání a příčina dění, se stávají příčinou jedinou.²²⁵ Přitakáváním události se přitakává rozumné přirozenosti světa, která je zároveň nutností a osudem, ale také bohem. Přítomný okamžik se tedy reguluje zejména pomocí dvou ctností – spravedlnosti a zbožnosti (ὁσιότης, δικαιοσύνη XII,1).

τοῦτο δέ ἐστιν, εἰάν πᾶν τὸ παρελθὸν καταλίπῃς καὶ τὸ μέλλον ἐπιτρέψῃς τῇ προνοίᾳ καὶ τὸ παρὸν μόνον ἀπευθύνῃς πρὸς ὁσιότητα καὶ δικαιοσύνην. ὁσιότητα μὲν, ἵνα φιλῆς τὸ ἀπονεμόμενον· σοὶ γὰρ αὐτὸ ἡ φύσις ἔφερεν καὶ σὲ τούτῳ· δικαιοσύνην δέ, ἵνα ἐλευθέρως καὶ χωρὶς περιπλοκῆς λέγῃς τε τάληθῆ καὶ πράσῃς τὰ κατὰ νόμον καὶ κατ' ἀξίαν· (XII, 1)²²⁶

²²² Přihodilo se ti něco? Správně: každá příhoda ti byla od prvopočátku osudem určena a v osnově veškerenstva zchystána. Konečně – život je okamžik: dlužno využít přítomnosti obezřele a spravedlivě. Bud' strážlivý...

²²³ Hadot, P., *La citadelle intérieure*, s. 153-155, opisování přítomného okamžiku vysvětluje v pojmech intence a pozornosti (*l'intention, l'attention*): přítomnost je definována ve vztahu k lidskému vědomí, které ji vnímá, a věnuje jí pozornost s určitou intencí, která vyděluje z toku věcí to, co pro mne má smysl. Pořadí je tedy opačné, než jak by se zdálo z textu *Hovorů*, kde člověka události zasahují a teprve v rámci setkání vzniká vědomí události. Jak se ukáže dále, smysl událostí není smyslem pro mne, ale prostě smyslem události, má se přirozeně ke jsoucím věcem. Podobně imprese není něco, co by přicházelo výhradně zvnějšku, ani to, co ze světa vyděluje, ale výsledek setkání napětí pneumatu duše a napětí pneumatu ostatních věcí. Srov. Gourinat, J.-B., *Les Stoïciens et l'âme*, s. 45

²²⁴ Srov. Giavatto, A., *La théorie de l'action chez Marc-Aurèle*, in: *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, s. 451-473. Giavatto podrobně rozebírá mechanismus akce, vztah impresí, přitakání a impulsu.

²²⁵ Viz kap. *Individuace událostí*.

²²⁶ *A to je, jestliže všechnu minulost pustíš z mysli, budoucnost svěříš prozřetelnosti a jenom svůj přítomný život zařídíš ve smyslu zbožnosti a spravedlnosti: zbožnosti, abys ochotně přijímal svůj úděl, neboť*

Zbožnost tkví v první řadě v přijímání událostí, což je totéž, co přijímání osudu. V tomto smyslu lze vykládat onu třetí osobu události jako *ono* značící božskou přirozenost, tedy v tomto smyslu také jako *on*, protože označuje Dia.²²⁷ Pak za *Prší* lze dosadit *Zeus prší*, jak se ukazuje na modlitbě Athéňanů citované jako vzor modliteb (V, 7), která vyzývá Dia, aby *pršel*. Zbožný člověk ale není trpitel, který pasivně přijímá *to*, co přichází, ale někdo, kdo vítá, kdo přijímá rád, jako i *to*, co nastává, nastává *rádo*, je totiž dáno božskou prozřetelností.

Ἐρᾷ μὲν ὀμβροῦ γαῖα, ἐρᾷ δὲ ὁ σεμνὸς αἰθήρ, ἐρᾷ δὲ ὁ κόσμος ποιῆσαι ὃ ἂν μέλλῃ γίνεσθαι. λέγω οὖν τῷ κόσμῳ ὅτι σοὶ συνερῶ. μήτι δὲ οὕτω κάκεινο λέγεται, ὅτι· φιλεῖ τοῦτο γίνεσθαι; (X, 21)²²⁸

Druhou ze ctností regulujících přítomný okamžik je spravedlnost, která se sestává z mluvení pravdy a správného jednání. Dvojice mluvit pravdu a správně jednat se objevuje velice často.²²⁹ Správné jednání má být vždy jednáním podle přírody, ale protože je příroda proudem dění, správné jednání se neřídí obecnými pravidly či poučkami,²³⁰ ale aktuální vhodností. Tato aktuální vhodnost je v *Hovorech* nejsilněji vyjádřena ve spojení *vũv* a *καιρός* (popřípadě *εὐκαιρος*, *καίριος*), v přítomném a příhodném okamžiku, ve kterém se odlišují dvě vrstvy – příhodnost jednání a příhodnost dění. To, co nastává, je vždy příhodné, protože to pochází od prozřetelné přírody. Na druhou stranu je na nás udržovat soulad s přírodou, chovat se podle přirozenosti, podle toho, co příroda chce, jak a právě teď (VII, 20).²³¹ Při přijímání událostí se přitakává nejenom události jako takové, ale také tomu, že nastává právě teď, v přítomném příhodném okamžiku.

Nestačí pouze správné jednání – podobně jako zbožnost si nevystačí pouze s přijímáním, ale žádá si toho, aby byly události vítány – je třeba i správného mluvení, tobě ho přidělila příroda a tebe zase jemu; ve smyslu spravedlnosti, abys svobodně a bez okolků mluvil pravdu a jednal podle zákona a podle hodnoty věci. (upr.)

²²⁷ Srov. Kleanthův hymnus na Dia.

²²⁸ *Země má ráda déšť a velebné nebe ho rádo sesílá. A vesmír rád činí, co se má dít. I říkám tedy vesmíru: „Mám rád to, co ty!“ Cožpak se podobně neříká: To nebo ono se rádo stává?* Srov. VII, 57.

²²⁹ Srov. III, 12 a 16, VI, 21 a 48, VII, 66, X, 1 a 15, XI, 12, XII, 1, 3 a 29.

²³⁰ Epiktétos o neužitečnost pouček např. v diatribě III, 9.

²³¹ Srov. IV, 19, VII, 5, VII, 20. *Kairos* bez *nýn*: II, 6, IV, 19, IV, 23, V, 33, XII, 23, XII, 35.

mluvení pravdy.²³² Mluvení pravdy se tak stává věcí odpovědnosti stejně jako jednání, neboť jestliže se o věcech lže, je to bezbožnost, buď totiž člověk někoho oklamává, nebo je v nesouladu s přírodou zanedbav svou schopnost rozlišovat (IX, 1).

ἡ γὰρ τῶν ὅλων φύσις ὄντων ἐστὶ φύσις· τὰ δὲ γε ὄντα πρὸς τὰ ὑπάρχοντα πάντα οἰκειῶς ἔχει. ἔτι δὲ καὶ ὁ ψευδόμενος [δὲ] ἀσεβεῖ περὶ τὴν αὐτὴν θεόν· καὶ Ἀλήθεια αὕτη ὀνομάζεται καὶ τῶν ἀληθῶν ἀπάντων πρώτη αἰτία ἐστίν. (IX, 1)²³³

ἐὰν τοῦτο συνάπτης μηδὲν περιμένων μηδὲ φεύγων, ἀλλὰ τῇ παρουσίᾳ κατὰ φύσιν ἐνεργεῖα καὶ τῇ ὧν λέγεις καὶ φθέγγῃ ἡρωικῇ ἀληθείᾳ ἀρκούμενος, εὐζωήσεις. (III, 12)²³⁴

Přítomná řeč, stejně jako přítomný čas se vyznačuje zvláštním rysem vyjádřeným ve slovese *hyparchei* – řeč, která *hyparchei*, je pravdivá, platí, stejně jako čas, který *hyparchei*, je přítomný. Věci a stavy věcí se přirozeně (*oikeiós*) mají k netělesným věcem, které právě jsou (*hyparchonta*), toto přirozené spojení ukazuje, že pravda jakožto tělesná kvalita má netělesný korelát – *být pravdivý*, který je spjat v první řadě s přítomností. Kritériem pravdy je podle stoiků kataléptická (uchopující) impresse, již přitakáváme na základě evidence, každá impresse ale pro člověka jakožto pro rozumnou bytost nese *lekton*, to, co o ní lze říci, vyjádřitelné.²³⁵ Mluvit o věcech znamená tedy vždy buď říkat něco, co skutečně platí, nebo říkat něco, co neplatí. Odpovědnost se nenese jen za činy, ale také za to, jak se o věcech mluví.

²³² Na význam pravdy v *Hovorech k sobě* upozorňuje Giavatto, A., *Interlocutore di se stesso*, Hildesheim, Olms, 2008. Také si všímá Marcova jména před adopcí – Verus. Ke vztahu mluvení a jednání viz kapitolu *Individuace událostí*.

²³³ *Neboť vesmírná příroda je příroda skutečného jsoucna, jsoucno pak je v úzkém vztahu ke všemu, co opravdu je. Tak ten, kdo lže, je bezbožný vůči témuž božstvu. Však se také říkává vesmírné přírodě „pravda,“ a ona je vskutku první příčinou všeho pravdivého.* (upr.)

²³⁴ ... *slučuješ-li to obojí, aniž co dále očekáváš nebo se čeho bojíš, nýbrž setrváváš ve statečné pravdivosti v každém slově a výroku, pak budeš v životě šťasten.*

²³⁵ Viz kapitolu *Individuace událostí*.

5.5 Smysl události

Σφαῖρα ψυχῆς αὐτοειδής, ὅταν μήτε ἐκτείνηται ἐπί τι μήτε ἔσω συντρέχη μήτε σπείρηται μήτε συνιζάνη, ἀλλὰ φωτὶ λάμπηται ὧ τὴν ἀλήθειαν ὁρᾷ τὴν πάντων καὶ τὴν ἐν αὐτῇ. (XI, 12)²³⁶

V každém přítomném okamžiku, v každém jednání, které určuje jeho rozpětí, je něco, co se netýká prostého vykonání činu. To, jak určitá akce dopadne, zda se uskuteční podle záměrů a očekávání, totiž není v naší moci. Nezávisí to na našem úsilí, ale je to dáno v předivu událostí, které člověk nemůže pojmout, ledaže by byl mudrcem. Přesto, nebo snad právě proto, je pro člověka jakožto rozumnou bytost přirozené nějaké vhodné jednání, povinnosti – *kathékonta*. Člověku je vlastní společenskost, je přirozené, že má rád ostatní lidi. Existují proto doporučení, jak se k ostatním chovat. Lze stanovit, jak s ostatními lidmi dobře nakládat, jak jich užívat.²³⁷

Přesto je však při každé činnosti, při každém užívání třeba mít na vědomí cíl všeho, jímž je život v souladu. Jakožto část celku, část, která má podíl na rozumu celku, je člověk vystaven dvojímu požadavku: jeho jednání může být vhodným jednáním dvojitým způsobem – jako *kathékonta*, ale také jako *katorthómata*. *Kathékonta* jsou sadou funkcí člověka jako části lidské společnosti,²³⁸ zatímco *katorthómata* se týkají jednání, které se vztahuje k Celku. Rozumná bytost je spojena s pořádající příčinou, a je tedy v její moci reflektovat své fungování v rámci Celku. Proto nestačí přijmout každou událost a vykonat svou funkci, ale je třeba se chápat smyslu události a jednat v souladu s Celkem.

Příkladem může být vztah rodiče a dítěte. Dítě i rodič jsou si vzájemně předměty užívání. Užívat dítěte znamená chovat se k němu jako otec, mít ho rád, starat se o něj. Ale je zde něco, co se připojuje k tomuto užívání. Mít rád své dítě totiž obsahuje také to, že toto dítě je smrtelné. Stejně jako je tomu u všech ostatních lidí – je třeba mít rád člověka jako chybného a smrtelného (VII, 22).

²³⁶ *Dokonalá koule duše, pokud se ani nerozpíná, ani nesvráštíje, ani se nezvedá, ani neklesá, nýbrž září světlem, v němž vidí pravdu všech věcí i pravdu v sobě.* (upr.)

²³⁷ Bénatouil, T., *Faire usage: la pratique du Stoïcisme*, 2007. Předmětem užívání je pro stoiky vše, jak věci, které nemají hodnotu, tak věci, které ji mají. Lze užívat věci, lidí, rozumu, impresí, ale i bohů.

²³⁸ Ve francouzštině se mezi jinými užívá překladu *fonction propre*.

Καταφιλοῦντα τὸ παιδίον δεῖν, ἔλεγεν ὁ Ἐπίκτητος, ἔνδον ἐπιφθέγγεσθαι: „αὔριον ἴσως ἀποθανῆ.“ – „δύσφημα ταῦτα.“ – „οὐδὲν δύσφημον“, ἔφη, „φυσικοῦ τινος ἔργου σημαντικόν· ἢ καὶ τὸ τοῦς στάχρας θερισθῆναι δύσφημον“ (XI, 34)²³⁹

Mé dítě, toto dítě mne činí otcem, jako otec se ho ujímám jako předmětu svého otcovského jednání. Ale chápat dítě jako smrtelné znamená chápat smysl tohoto dítěte. Říci si: „Mé dítě je smrtelné.“ znamená přitakávat události smrti. Tato událost nastane, dítě umře. Jestliže je dítě smrtelné, umře. Anebo: neplatí současně, že mé dítě je smrtelné a že neumře. Toto dítě, jako každý člověk, v sobe nese znaky nadcházející události smrti.

Ujímání se událostí se na události smrti ukazuje jako mající dvě strany – jednu stranu tvoří přijímání všech událostí tak, jak přicházejí, radostné přitakání, druhou stranu tvoří divinace, kterou stoikové připouštěli jako relevantní, čtení přicházejících událostí v hloubi těl, v tělesných znacích poukazující na výsledky činností a trpností, jednání a snášení spojených v řetězu dění.

V celku řetězu příčin, v němž jsou spjata všechna tělesa, se nutně musejí vyskytovat stopy událostí, minulých i budoucích. Goldschmidt hovoří o divinaci jako o metodě interpretace přítomnosti a poukazuje na stoickou logiku, která vytyčuje pět vztahů mezi výroky. Pro divinaci je důležité zejména συνημμένον, spojení antecedentu a konsekventu spojkou εἰ.²⁴⁰ Stoikové doporučovali v případě divinace formulovat výroky nikoli jako kondicionály – „jestliže toto, pak toto“, ale ve tvaru: „ne současně toto a toto“. Následnost se tak překládá do současnosti a řada se stává koexistencí směřující k jednotě. Událost tak není nevnímatelná, ale pouze není aktuálně vnímaná.²⁴¹ Věštit znamená vidět události, jak přicházejí, a přitakávat jim; nejen smířit se s událostmi, jež nás právě teď postihují, ale přitakávat událostem, jež jsou „na příchodu“ a jejichž příchod se ukazuje

²³⁹ Jedná se o parafrázi Epiktétovy diatríby III, 24. *Líbáš-li své dítě, praví Epiktétos, máš si v duchu říkat: „Možná, že zítra zemřeš!“ – „Ale to jsou zlověstná slova!“ – „Není v nich nic zlověstného,“ dodává, „je to označení jednoho z přirozených úkonů, jinak by i výraz požínání klasů byl zlověstný.“*

²⁴⁰ Diogenés Láertský podává výčet pěti logických vztahů (DL VII, 71). Srov. také Gourinat, J.-B., *La dialectique des Stoïciens*.

²⁴¹ Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, s. 80-83. Srov. Deleuze, G., *Logika smyslu*, s. 154-155, Bréhier, E., *Chrysippe*, s. 71.

ve znacích, v rysech věcí, které jsou liniemi vepsanými v tělesech, liniemi, jejichž obsah lze vyjádřit a jejichž smysl lze pochopit skrze netělesné *lekton* spjaté s impresemi.

Jedinečnost smrti tkví právě v tom, že je třeba se jí ujímat obojím způsobem. Není dobré se smrti obávat, neustále na ni myslet, vycházet z přítomného okamžiku k budoucnosti a mučit se strachem, ale na druhou stranu, jakmile není chápána jako událost, která již přichází, jejíž příchod lze číst v přítomných tělech, brání životu v souladu s přírodou. V přitakávání události smrti se spojují všechny metody toho, jak žít v souladu s přírodou: nahlížení události v celku dění a času, kdy je smrt pouze jedním aktem mezi jinými v jednom světě mezi stejnými světy, chápání věcí a stavů věcí, tedy i smrti, jako součástí celku světa tvořeného tělesy, kde smrt není ničím jiným než proměnou prvků, divinaci, která ukazuje, že je smrt dána přírodou nutně a prozřetelně. V každém případě není smrt osobní záležitostí, s níž by se bylo třeba vyrovnávat, ale událostí, jež postihuje každou součást světa.

Teprve pochopení smyslu dítěte skutečně umožňuje správně dítěte užívat: chápat, že smrtelnost dítěte odkazuje jednak k opakování světa – dítě umírá, umřelo a vždy, v každém příštím světě, umře, jednak k zákonu osudu, přírody, prozřetelnosti – dítě umře, je smrtelné, chápat, že se smrtí dítěte nekončí svět. Pak lze mít k dítěti vztah rodiče, bez hysterie, bez nezájmu, prosycený přirozenou přichylností (*filia*), nepřát si neztratit dítě, ale nebát se ho ztratit (IX, 40).²⁴²

Chápání smyslu je vždy spjata s rozumem a s netělesným *lekton*. Přijímání události je nejen přitakávání impresi, ale také přitakávání *lekton*, které ji doprovází, které vyjadřuje její obsah a smysl. Individuum je to, co získává smysl z činností a trpností, z jednání a snášení těles, přijímá odpovědnost. Individuace nastává přijetím události, která se aktualizuje v tělech, z nichž se stávají individua. Rozumná část přitakávající události se ujímá jejího smyslu, lesku události (*la splendeur de l'événement*).²⁴³ Jako si oheň osvojuje to, s čímkoli se setká a na základě toho jasně září, vydává záři, tak rozumná část vydává záři při každé události, dokud neuhasne (XII, 15).

μένε οὖν, μέχρι ἐξοικειώσης σεαυτῶ καὶ ταῦτα ... ὡς τὸ λαμπρὸν πῦρ, ὃ τι ἂν <ἐμ>βάλλῃς, φλόγα ἐξ αὐτοῦ καὶ αὐγὴν ποιεῖ. (X, 31)²⁴⁴

²⁴² K umírání dětí srov. také X, 34 a 35.

²⁴³ Viz kapitola *Mluvící a mluvnické osoby* a Deleuze, G., *Logika smyslu*, s. 159-164.

τοιαύτην οὖν τὴν χύσιν καὶ διάχυσιν τῆς διανοίας εἶναι χρή ... ἴστασθαι καὶ ἐπιλάμπειν τὸ δεχόμενον· αὐτὸ γὰρ ἑαυτὸ στερήσει τῆς αὐγῆς τὸ μὴ παραπέμπον αὐτὴν (VIII, 57)²⁴⁵

Přijmout odpovědnost vzhledem k tomuto dítěti, které umře, spočívá v přitakávání jeho smrtelnosti, ve snášení smrti svého dítěte. V tomtéž ale spočívá svoboda – nezmítat se ve špatných soudech, vášních, nebýt unášen vírem dění, ale pohybovat se v souladu s řetězem jednání a snášení, jehož jsem částí, přitakávat.

Stejně jako v dítěti lze pozorovat znaky události smrti každý den na sobě samém: je jisté, že smrt nastane. Proto smrt člověka může zajímat, proto zajímá Marca Aurelia, proto je třeba být na ni připraven, počítat s ní. Ne že může nastat, ale *nastane*. Vždy platí současně: *být člověkem a umřít*. Je to událost vždy aktuální.²⁴⁶ Přitakání smrtelnosti vede k jednání, které se jeví jako nejednání, k poslednímu aktu spočívajícím v přitakání smrti. Přitakání události *umřít*, takže ji pak lze vyjádřit a říci: „Umřu.“ Nelze říci: „Jsem mrtev.“ Mohu pouze říci: „Umřu.“ A to je něco, co mohu říci v každém okamžiku života, ať dělám cokoli: „Umřu.“ Protože je to totéž, jako říci: „Změním se“ (X, 7).

Individuace událostí vede k tomu, že smrt je vnímána jako neosobní, individuovat se událostí je totéž, co chápat smrt jako změnu, jako neosobní, jako přírodní jev – umírat jako když prší. Chápat smrt jako změnu ale také znamená chápat svět stávání se, stávání se světa, dění, které dělí přítomnost na minulost a budoucnost a ubíhá donekonečna na obě strany. Deleuze říká: „*Když říkám ‚Alenka roste‘, znamená to, že stává větší, než byla. Ale díky tomu se stává i stále menší, než je teď. Sice není větší a menší současně, avšak ve stejném čase se stává. Ted' je větší, předtím byla menší. Člověk se stává větším, než byl, menším, než bude. Toto je tedy simultaneita stávání, dění, jemuž*

²⁴⁴ *Vytrvej, až si plně osvojiš i toto ... jako sálající oheň všechno, co se do něj hodí, přetváří v plamen a zář.*

²⁴⁵ *Podobně tedy se má i náš rozum rozlévat a všemi směry rozprostírat ... má pevně utkvít a ozářit to, co přijímá. Neboť samo sebe zbavuje záře, cokoli ji neodráží. (upr.)*

²⁴⁶ Srov. LS 51 H, SE AM VIII, 255 *Ve větě „Jestliže je tento zraněn do srdce, zemře.“ je smrt v budoucnosti, ale tvrzení „zemře“, ačkoli se říká o budoucím, je přítomno, protože je právě pravdivé. ...ἐν τε τῷ “εἰ καρδίαν τέτρῳται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος” ὁ μὲν θάνατος μέλλει, τὸ δὲ ἀποθανεῖσθαι τοῦτον ἀξίωμα ἐνέστηκεν, περὶ μέλλοντος λεγόμενον, παρὸ καὶ νῦν ἐστιν ἀληθές.*

*je vlastní, že uniká z přítomnosti.*²⁴⁷ Každá věc se stává, neustále podléhá změnám. Být živý znamená, že budu mrtvý v budoucnosti, ale zároveň to znamená, že nejsem mrtvý teď.

Chápat smrt jako událost umožňuje ujímat se smyslu smrti, říkat o ní pravdu – není to nic než změna. Pravdivé je v souladu s tím, co je nutné, a to, co je nutné, je vždy pravdivé.²⁴⁸ Přitakávám-ližití, přitakávám i smrti a přitakávám-li smrti, přitakávám životu. Říkám-li: „Měním se.“ je to vždy pravdivé, neboť se skutečně měním v každém okamžiku, jsem součástí jiných směrů a jiných událostí. Je to ἀληθές v silném smyslu, pokaždé mizí v αἰónu, kde vše pohlcuje zapomnění (λήθη),²⁴⁹ ale pokaždé se vrací stejné.

²⁴⁷ Deleuze, G., *Logika smyslu*, s. 9.

²⁴⁸ Bréhier, E., *Chrysippe*, s. 161.

²⁴⁹ Srov. II, 17, IV, 3, IV, 33, VII, 6 a 21.

6. Závěr

Deleuzův pojem události a jeho pojednání osoby a individua poskytly výchozí bod pro čtení *Hovorů k sobě*, které se neodehrává v rámci interpretace Pierra Hadota a které se vrací k matérii textu, aniž by nutně postulovalo žánrové zařazení. Díky tomu vystoupily zřetelněji některé prvky, které v *Hovorech* dosud zůstávaly stranou pozornosti, zejména střídání osob, požadavek na netragické divadlo a smrt.

Zaměří-li se pohled čtenáře *Hovorů* na střídání mluvnických osob a na to, jakým způsobem funguje každá z nich, ukazuje se, že první osoba nemusí nutně být prvotní, základní osobou propojující mluvení a mluvnicki, nýbrž že základem osob je neosobní kolektivita. Mluvící osoba tak není transcendentní osobou beroucí na sebe osoby mluvnické. Je to naopak osoba jednotná pouze aktuálně, skrze mluvnickou osobu, jež vyjadřuje aktuální funkční vztahy mezi částmi, mezi prvky směsi. Změny osob pak vyjadřují proměny těchto funkčních vztahů.

První osoba se typicky vyskytuje ve statickém a dynamickém popisu jednotliviny. Druhá osoba se vyznačuje rysem dialogičnosti, který je spojen s vydělováním jednotlivce z kolektivního mnohohlasí. Tento jednotlivec se ukazuje jako nepříznakový základ, vždy spíše *on* než *já*. Třetí osoba tvoří nejširší pojetí osoby, které je zároveň tím nejjednodušším, nejméně příznakovým: označuje totiž jednak individuum bez dalšího přívlastku, jednak Celek kosmu. V souladu s popisem stoických rodů jsoucna Jean-Joëla Duhota širě pojatá třetí osoba, tedy ne-osoba, vyjadřuje multiplicitu kosmu a umožňuje její chápání.

Nepodstatnost trvání zvláštní osoby lze v *Hovorech* spojit s časovostí všech jednotlivin, jak se ukazuje v kapitole věnované smrti a času. Přítomný čas jako rozpětí proto lze chápat v protikladu k nestoickému přítomnému času, který by tvořil hranici mezi předtím a potom. Zájem o předtím a potom, stejně jako předpoklad hlubšího základu, subjektu procházejícího proměnami se v *Hovorech* neobjevuje. Naopak je vždy zdůrazňován přítomný okamžik, v němž se jedná a snáší.

Přítomný čas je také časem události, která je událostí právě pokud je aktuální, pokud připadá individuu, pokud platí. Událost je tak vždy přítomná – týká se právě přítomných individuí, individuí přítomných díky události. Přestože z hlediska jednotlivce lze mluvit o událostech, které minuly, a o těch, které přijdou, z hlediska Celku

kosmu jsou všechny tyto události přítomné v rozpětí doprovázejícím jeho pohyb, jímž je čas.

Události, jak jsou pojednány v *Hovorech*, tedy lze odlišit od Deleuzových virtuálních, netělesných událostí, které se vtělují.²⁵⁰ Myslet řád virtuality, kde by subsistovaly čisté, non-aktuální události, je již vzdálenější stoickému myšlení. Událost v *Hovorech* není setkáním tělesného a netělesného, nýbrž setkáním těles, na němž subsistuje netělesné. To znamená, že nelze říci, že událost je netělesná, ani že je tělesná. Událost je artikulací dění, tedy zahrnuje obojí: událost jako tělesná je událostí v řetězu činností a trpností, jehož články tvoří tělesa, událost jako netělesná je událostí v logických vztazích, například s ohledem na chronologii.²⁵¹

Individuace událostí označuje popis dění artikulujícího se ve věcech, hmoty uspořádané do těles formující rozumnou příčinou. V události tak tkví odpovědnost individua, tedy odpovídání tomu, co přichází. Toto odpovídání má být přitakáním a sladováním s Celkem, konfirmací a konformací. Pro bytosti vyznačující se rozumností zahrnuje přitakávání rozumový soud, pochopení rozumné strukturace světa, jež se manifestuje právě v netělesných věcech. Na jednu stranu tedy lze hovořit o působení jediné rozumné příčiny, na stranu druhou o působení dvou příčin – jednajícího činitele a činné síly kosmu. Rozlišení dvojí příčiny se děje v aktuálním okamžiku přitakávání, tedy z hlediska artikulovaných částí.

Individualita je tak úzce spjata s odpovědností, která je vždy aktuální. Správné přitakávání nevede k potvrzení výlučnosti, ale naopak k souladu celku. Dvě příčiny se proto na jiné úrovni jeví jako příčina jediná. Jednotlivec nemá být tragickým hrdinou, který se událostí vyčleňuje, stává se osobou opatřenou identitou: jménem či charakterovými rysy, ale hercem bez postavy či hercem více postav, který jedná, aniž by se odchyloval (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον).

Správné jednání a snášení spočívá v přitakávání nerozdílnosti od Celku (οὐκ ἕτερον), v přitakávání dění. Život ve shodě tedy obsahuje uvědomování si lidské

²⁵⁰ Zdá se však, že virtualita událostí je důležitá spíše v ranějších Deleuzových textech, např. v *Logice smyslu*, zatímco v pozdějších textech se u události virtualita a vtělování nezdůrazňuje. Srov. např. *Tisíc plošin*.

²⁵¹ Jako příklad může sloužit mimo jiné událost První světové války, která je první světovou válkou právě ve vztahu k dějinám, tedy určitému racionálnímu diskurzu, nebo také Peloponéská válka, která vzniká až v Thúkýdidových dějinách.

přirozenosti, nezvláštnosti osoby a její odlišnosti od hégemonika, které je nerozdílné od prozřetelného rozumu pronikajícího světem. Člověk je non-identický s příčinou, ale zároveň je schopen jí přitakávat, což současně připouští možnost nepřitakávání, tedy chyby.

Smrt, která nebyla v sekundární literatuře považována za systematickou část *Hovorů* a zdála být vždy spíše *sans mobile apparent*, se díky myšlení události ukazuje být v těsné souvislosti s ostatními tématy a v souladu se stoickou filosofií. Myšlení události umožňuje vidět místo smrti v *Hovorech*: neukazuje smrt jako důležitou, příprava na smrt zde není zvláštním filosofickým cílem, ale vede k myšlení smrti jako exemplární události, která je událostí vždy spjatou s člověkem, tedy s odpovědností člověka jako rozumného živočicha.

Pojednání smrti v *Hovorech* také vede ke kladení nových otázek – otevírá totiž cestu k úvaze o sebevraždě, která je notoricky známým prvkem stoické filosofie. Jak bylo zmíněno v kapitole *Smrt a událost*, přitakávat tomu, že *zemřu*, znamená zároveň přitakávat tomu, že právě teď žiji. Jaké důsledky pak může mít například zakopnutí a pád, které vedou k přitakání tomu, že umírám...

7. Seznam použité literatury

Prameny

EPICTÈTE. *Entretiens III*. vyd. a přel. J. SOUILHÉ, A. JAGU. 3. vyd. Paris: Belles Lettres, 1994-1999.

EPICTÈTE. *Entretiens I-II, IV*. vyd. a přel. J. SOUILHÉ, A. JAGU. 2. vyd. Paris: Belles Lettres, 1969-1991.

EPIKÉTOS. *Rukověť – Rozpravy*. přel. R. KUTHAN, J. LUDVÍKOVSKÝ. Praha: Svoboda, 1972.

The Hellenistic Philosophers, I-II, vyd. a přel. A. LONG, D. SEDLEY. Cambridge: Cambridge University Press, 1997-2000.

HIEROCLES The Stoic. *Elements of ethics, fragments, and excerpts*. vyd. a kom. I. RAMELLI, přel. D. KONSTAN. Leiden, Boston: Brill, 2009.

MARCUS AURELIUS. *Écrits pour lui-même*. vyd. a přel. P. HADOT, C. LUNA. Paris: Belles Lettres, 1998.

MARCUS AURELIUS. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*. vyd. A.S.L. FARQUHARSON. [Repr.]. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MARCUS AURELIUS. *The Meditations*. vyd. a přel. C.R. HAINES. London, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1930.

MARCUS AURELIUS. *Meditations, Books 1-6*. překl. a kom. Ch. GILL, Oxford: Oxford University Press, 2013.

MARCUS AURELIUS. *Hovory k sobě*. přel. R., KUTHAN. Praha: Svobody, 1975.

Stoicorum veterum fragmenta. I-IV, vyd. H. VON ARNIM. [Repr.]. Stuttgart: Teubner, 1968.

Encyklopedie a slovníky

KARLÍK, P., NEKULA, M., PLESKALOVÁ, J. (vyd.) *Encyklopedický slovník češtiny*. Praha: Lidové noviny, 2002.

Liddle-Scott Greek-English lexicon [online]. Dostupný z:

<http://www.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj>

MÜLLER, R., ŠIDÁK, P.. *Slovník novější literární teorie*. Praha: Academia, 2012.

PRAŽÁK, J., SEDLÁČEK, J., NOVOTNÝ, F. *Latinsko-český slovník*. Praha: Česká grafická unie, 1948.

Sekundární literatura – obecné

BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Praha: Dokořán, 2006.

BARTHES, R. *Le Neutre: Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Seuil, 2002.

BARTHES, R.. *Kritika a pravda*. Praha: Dauphin, 1997.

BENVENISTE, É. *Problèmes de la linguistique générale I-II*. Paris: Gallimard, 1967-1974.

BLANCHOT, M. *La part du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

COMPAGNON, A. *Théorie de la littérature: la notion de genre* [online]. Université Paris IV-Sorbonne, 2011 [cit. 2013-27-12]. Dostupné z:

<http://www.fabula.org/compagnon/genre.php>

ČERVENKA, M., SEDMIDUBSKÝ, M., VÍZDALOVÁ, I. (vyd.). *Čtenář jako výzva: výběr z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001.

DELEUZE, G. *La voix de Gilles Deleuze* [online]. Université Paris-VIII [cit. 2014-24-06]. Dostupné z: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=4

DELEUZE, G. *Logika smyslu*. Praha, Karolinum, 2013.

DELEUZE, G. *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann&synové, 2010.

DELEUZE, G. *Bergsonismus*. Praha: Garamond, 2006.

DELEUZE, G. *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann&synové, 2004.

DELEUZE, G. *Foucault*. Praha: Herrmann&synové, 2003.

DELEUZE, G. *Proust a znaky*. Praha: Herrmann&synové, 1999.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Tisíc plošin*. Praha: Herrmann&synové, 2010.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Co je filosofie ?* Praha: OIKOMENH, 2001.

DOLEŽEL, L. *Heterocosmica: Fikce a možné světy*. Praha: Karolinum, 2003.

FOUCAULT, M. *Écriture de soi*. in: *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality, I-III*. Praha: Herrmann&synové, 1999-2003.

JAKOBSON, R. *Poetická funkce*. Jinočany: H&H, 1995.

JAKOBSON, R. *On language*. Vyd. WAUGH, L., MONVILLE-BURSTON, M.

Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1990.

JAKOBSON, R. *Closing statement: linguistics and poetics*. in: SEBEOK, T. (vyd.). *Style in language*. New York, London: MIT, Wiley, 1960, s. 351-377.

PEIRCE, Ch.S. *Selected Philosophical Writings, Volume 2, 1893-1913*. Vyd. N. HAUSER et al. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

SAUSSURE, F. *Kurz obecné lingvistiky*. Praha: Odeon, 1989.

ŠKLOVSKIJ, V.B. *Teorie prózy*. Praha: Akropolis, 2003.

Sekundární literatura – stoická filosofie

ACKEREN, M. van. *Die Philosophie Marc-Aurels, 2 Bd.* Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

ACKEREN, M. van (vyd.). *A Companion to Marcus Aurelius*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

ACKEREN, M. Van, OPSOMER, J. (vyd.). *Selbstbetrachtungen und Selbstdarstellungen: der Philosoph und Kaiser Marc Aurel im interdisziplinären Licht*. Wiesbaden: Reichert, 2012, s. 9-32.

ALEXANDRE, M. Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle: philosophie et rhétorique. *La Licorne: Publications de la Faculté des Lettres et des langues de l'Université de Poitiers*. 1979, 3, s. 125-158.

ANNAS, J. *Hellenistic philosophy of mind*. Berkeley: University of California Press, 1992.

ASMIS, E. The Stoicism of Marcus Aurelius. In: HAASE, W., TEMPORINI, H. (vyd.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Teil II. Bd. 36.3*. Berlin, New York: De Gruyter, 1989, s. 2228-52.

BARNES, J. *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden: Brill, 1997.

BARNES, J., GOURINAT, J.-B. (vyd.). *Lire les Stoïciens*. Paris: PUF, 2009.

BARNES, J., MIGNUCCI, M. (vyd.). *Matter and metaphysics*. Napoli: Bibliopolis, 1988.

BARNES, J. et al. (vyd.). *Science and speculation: Studies in hellenistic theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

BARTSCH-ZIMMER, S. *The Mirror of the self: sexuality, self-knowledge, and the gaze in the early Roman empire*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

BÉNATOUIL, T. *Les Stoïciens III: Musonius, Epictète, Marc-Aurèle*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

- BÉNATOUIL, T. *Faire usage: la pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin, 2007.
- BÉNATOUIL, T. Deleuze, Foucault: deux usages du stoïcisme. In: GROS, F., LÉVY, C. (vyd.), *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 2003, s. 17-49.
- BOBZIEN, S. *Determinism and freedom in Stoic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- BOBZIEN, S. Chrysippus and the epistemic theory of vagueness. *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series 2002, 102, s. 217-238.
- BRAICOVICH, R.S. On the notion of ethical exercises in Epictetus. *Prometeus*, 2014, 15, 7, s. 126-138.
- BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie I*. [Repr.]. Paris: PUF, 2001.
- BRÉHIER, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. [Repr.]. Paris: Vrin, 1997.
- BRÉHIER, É. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: PUF, 1951.
- BRUNSCHWIG, J. (vyd.) *Les Stoïciens et leur logique. Actes du colloque de Chantilly (18-22 Septembre 1976)*. Paris: Vrin, 1978.
- BRUNT, P.A. Marcus Aurelius in his Meditations. *JRS* 1974, 64, s. 1-20.
- CHIESA, M.C. Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens. *Revue Internationale de Philosophie*. 1991, 3, s. 301-321.
- COLARDEAU, T. *Étude sur Epictète*. 2. vyd. La Versanne: Encre marine, 2004 (1. vyd. 1903).
- DROSS, J. De l'imagination à l'illusion: quelques aspects de la phantasia chez Quintilien et dans la rhétorique impériale. *Incontri triestini di filologia classica* 2004-5, 4, s. 273-290.
- DUHOT, J.-J. *Epictète et la sagesse stoïcienne*. Paris: Bayard, 1996.
- DUHOT, J.-J. Y-a-t-il des catégories stoïciennes? *Revue internationale de philosophie* 1991, 3, s. 220-245.
- DUHOT, J.-J. *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris: Vrin 1989.
- DERBEY, R., GOURINAT, J.-B. (vyd.). *Les Stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *The Stoic theory of oikeiosis: Moral development and interaction in early Stoic philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press, 1990.
- ERSKINE, A. *The Hellenistic Stoa: Political thought and action*. London: Duckworth, 1990.
- FUENTES-GONZALES, P.P. *Les diatribes de Telès*. Paris: Vrin, 1998.

- FUENTES-GONZALES, P.P. heslo *Epictète*. In: GOULET, R. (vyd.). *Dictionnaire des philosophes antiques, T. III*. Paris: CNRS, 2003.
- FURLEY, W.D. Prayers and Hymns. In: Ogden, D. (vyd.). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 2001, s. 117-132.
- GIAVATTO, A. *Interlocutore di se stesso: La dialettica di Marco Aurelio*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2008.
- GILL, Ch. *The Structured self in Hellenistic and Roman thought*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- GILL, Ch. *Personality in Greek epic, tragedy and philosophy: the self in dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. 4. vyd. Paris: Librairie philosophique, 1998.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin, 2011.
- GOURINAT, J.-B. *Les Stoïciens et l'âme*. Paris: PUF 1996.
- GOURINAT, J.-B. *La dialectique des Stoïciens*. Paris: Vrin, 2000.
- GUÉRIN, Ch. *Persona: l'élaboration d'une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C., vol. II Cicero*. Paris: Vrin, 2011.
- GUÉRIN, Ch. La persona oratoire entre rhétorique, biographie et histoire [online]. *Interférences* 2009, 5 [cit. 2014-23-06]. Dostupné z: <http://interferences.revues.org/897>.
- HADOT, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: De Gruyter, 1969.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Michel, 2002.
- HADOT, P. *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard, 1997.
- HALBAUER, O. *De diatribis Epicteti*. Leipzig, 1911. Disertace.
- HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe: duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.
- HORST, C. *Marc Aurel: Philosophie und politische Macht zur Zeit der Zweiten Sophistik*. Stuttgart: Franz Steiner, 2013.
- INWOOD, B. *Ethics and action in early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- INWOOD, B. *Reading Seneca*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- INWOOD, B. *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- JAGU, A. *Epictète et Platon : Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la morale des Entretiens*. Paris: Vrin, 1946.
- LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris: PUF, 2005.
- LEVY, C., GALLAND-HALLYN, P. (vyd.). *Vivre pour soi, vivre dans la cité*. Paris: PUF, 2006.
- LEVY, C., PERNOT, L. (vyd.). *Dire l'évidence: philosophie et rhétorique antiques*. Paris: Harmattan, 1997.
- LEWIS, E. The Stoics on identity and individuation. *Phronesis* 1995, 40, s. 89-108.
- LONG, A. *Epictetus: a Stoic and Socratic guide to life*. Oxford: Clarendon press, 2002.
- LONG, A. *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- LONG, A. (vyd.). *Problems in Stoicism*. London: Athlone Press 1996.
- NEWMAN, R.J. Cotidie meditare... In: HAASE, W., TEMPORINI, H. (vyd.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Teil II. Bd. 36.3*. Berlin, New York: De Gruyter, 1989, s. 1473-1517.
- RACE, W.H. Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns. *RBS* 1981, 1, 23, s. 5-15.
- RENAN, E. *Marc Aurèle et la fin du monde antique: le regne de Marc Aurèle (161-180)*. Paris: Livre de Poche, 1984.
- REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics: Self, responsibility and affection*. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- RUTHERFORD, R.B. *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*. [Repr.]. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SCALTSAS, T., MASON, A. (vyd.). *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SCHOFIELD, M. *The Stoic idea of the city*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SCHOFIELD, M., STRIKER, G. (vyd.). *The Norms of nature: Studies in Hellenistic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SELLARS, J. *The Art of living: The Stoics on the nature and function of philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2003.

SORABJI, R. *Self: Ancient and modern insights about individuality, life and death*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

VERSNEL, H.S. (ed.). *Faith, Hope and Worship*. Leiden: Brill, 1981.

WEHNER, B. *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*. Stuttgart: F. Steiner, 2000.

WILLIAMS, W. Imperiality in the imperial constitutions: Hadrian and the Antonines. *JRS*. 1976, 66-7, s. 78-82.