

# Seneca jako zdroj raně novověkých koncepcí zdravého rozumu<sup>1</sup>

Petr Glombíček —

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha  
glomb@flu.cas.cz

---

## Abstrakt:

Autor vychází z předpokladu, že raně novověcí filosofové byli ve svých úvahách o zdravém rozumu při svém zacházení s latinskými termíny „sensus communis“, „bona mens“ a „recta ratio“ a jejich francouzskými nebo anglickými protějšky podstatně formováni Senekovými texty, jež patřily k běžné četbě tehdejších vzdělanců. Z tohoto předpokladu pak následně dovozuje, že je zcela namísto podívat se blíže na Senekovo vlastní zacházení s těmito termíny, abychom zjistili, jestli tam nelze nalézt materiál, který by nám pomohl raně filosofickým reflexím zdravého rozumu lépe porozumět. Další část textu stati se pak pokouší ukázat, co v Senekově zacházení s takovými termíny, jako jsou „bona mens“, „recta ratio“ a „sensus communis“, opravňuje raně novověké odkazy na něj tam, kde jsou explicitní, a předpoklad jeho implicitního vlivu tam, kde explicitní nejsou.

**Klíčová slova:** Lucius Annaeus Seneca, „sensus communis“, „bona mens“, „recta ratio“

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2020.5r.679>

---

Při troše zájmu o proměny pojmu zdravého rozumu a témat s ním souvisejících se ve filosofických diskusích raného novověku odkazy na Seneku, potažmo na širší kontext myšlení antického Říma, nedají zcela přehlédnout. Výrazem „bona mens“ se například v latinských verzích Descartových textů překládá francouzský výraz „le bon sens“. Descartes byl podle všeho příznivcem Senekova řečnického stylu a ani obsah jeho spisů mu nebyl cizí.<sup>2</sup> „Sensus com-

---

1 Text vznikl v rámci grantu „Meze rozumu ve věku rozumu“, GA ČR 17–06904S. Rád bych poděkoval oběma anonymním recenzentům *Filosofického časopisu* za připomínky, jež snad pomohly k větší přehlednosti a přesvědčivosti textu.

2 Viz například Descartes, R., *Studium bonae mentis*. In: Descartes, R., *Œuvres*. Ed. Ch. Adam – P. Tannery. Paris, Vrin 1996. Sv. X, s. 191–204. Dále v textu je tato edice Descartových spisů uváděna zkratkou AT, po níž následuje římskou číslicí označené číslo svazku a arabskou číslicí označený příslušný stránkový údaj. U klasických textů se podle možností snažím uvádět alespoň odkaz na české překlady, kde existují. K Descartově školení v klasickém řečnictví u jezuitů a následkům, které to mělo na Descartův vkus, viz Gaukroger, S., *Descartes. An Intellectual*

munis“ je klíčovým pojmem filosofie neapolského profesora rétoriky Giambattisty Vica.<sup>3</sup> Inspiraci myšlením antického Říma přiznával u téhož termínu také hrabě Shaftesbury.<sup>4</sup> A identifikace zdroje by pomohla také v případě George Berkeleyho, jenž svůj projekt charakterizoval jako snahu obrátit lidi zpět ke „common sense“.<sup>5</sup>

Jak vlastně jednotliví novověcí filosofové s odpovídajícími termíny zacházeli a do jaké míry přebírali ten či onen pojem známý z antiky, je ovšem spíše téma na samostatnou monografii a odkazy na své provizorní pokusy o výklad v této věci uvádí autor této studie v poznámkách pod čarou. A přiměřené samostatné pojednání probíraných latinských výrazů v Senekově díle, natož v širším kontextu latinského jazyka by zdaleka přesáhlo nejen rozsah článku ve *Filosofickém časopise*, ale pochopitelně také autorovy možnosti.

Nepůjde zde tedy o samostatný ucelený výklad Senekovy filosofie nebo několika vybraných pojmů, natož o zasazení Seneky do předchozí úctyhodné tradice. Cílem bude pouze přehledně snést dostatek příkladů z jeho díla, aby byl pro další práci názornější jeho vliv na raně novověké filosofické diskuse o zdravém rozumu. Pro větší přehlednost a přístupnost představíme tento materiál souvisle na pozadí Senekovy formulace cíle filosofování. A především se pokusíme shrnout, co v Senekově zacházení s termíny „bona mens“, „recta ratio“ a „sensus communis“ opravňuje raně novověké odkazy na něj tam, kde jsou explicitní, a předpoklad jeho vlivu tam, kde jsou pouze implicitní.

(Pokrač. pozn. č. 2) *Biography*. Oxford, Clarendon Press 1995, s. 50; s. 181 n. Srov. též Rodis-Lewis, G., *Descartes*. Ithaca, Cornell University Press 1999, s. 238, poznámka č. 44. Také Descartes, R., dopis Chanutovi z 1. listopadu 1646. AT IV, 537. Descartova korespondence s Alžbětou Falckou je zčásti výkladem a diskusí Senekova spisu „O blaženém životě“ (In: Seneca, *O duševním klidu*. Přel. V. Bahnik. Praha, Odeon 1999). Viz Descartes, R., *Dopisy Alžbětě Falcké*. Přel. P. Horák. Brno, Petrov 1998, s. 48–71. AT IV, 251–253; 263–290. Diskuse o Senekovi se v korespondenci navíc objevuje v kontextu opakovaných odkazů na „le bon sens“ nebo soudnost. Srov. také Glombíček, P., Descartův filosofický projekt. *Aluze*, 3/2002, s. 86–95 (v tištěné verzi lajdáctvím redakce bez poznámkového aparátu); a též, Cartesian Common Sense? *Acta Comeniana*, 24, 2010, s. 133–141.

- 3 Viz Vico, G., *Jak se dnes studuje*. Přeložil, odbornou studií a poznámkami opatřil P. Glombíček. Praha, Togga 2017 (srov. především překladatelovu předmluvu na s. 35–59).
- 4 Cooper, A. A., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 1. Indianapolis, Liberty Fund 2001, s. 64–67 (původně vyšla část textů jednotlivě v letech 1699–1709, dále rozšířený soubor pak poprvé r. 1710).
- 5 Srov. Glombíček, P., Berkeleyho pojem zdravého rozumu. In: Hill, J. et al., *George Berkeley. Průvodce jeho filosofií*. Praha, Filosofia 2009, s. 117–135. Zdroj Berkeleyho pojmu se zde ovšem hledá ve scholastickém pojmu přirozeného světla rozumu.

## „Sensus communis“ jako příslib filosofie

Seneca shrnuje přínos filosofie následovně: „Hoc primum philosophia promittit: sensum communem, humanitatem et congregationem.“<sup>6</sup> Jde o prostý výčet a první, co filosofie slibuje, jsou tak hned tři věci? Nebo jde o tři opisy tétož? Nebo se snad první výraz dvěma dalšími vysvětluje?

Samotný výraz „sensus communis“ nepoužívá Seneca často. V *Listech Lucilioví* jej najdeme ještě jednou v předobrazu známého bonmotu: podle Seneky nás má „sensus communis“ uchránit od toho, abychom někoho bezděčně urazili.<sup>7</sup> Navíc se pak dvakrát vyskytne v odlišném významu, totiž jako zakořeněné přesvědčení.<sup>8</sup> Na termín pak narazíme ještě ve dvanácté kapitole první knihy spisu *O dobrodiních* ve výkladu o výběru vhodných darů: „Nikdo není tak hloupý, abych mu musel radit, že nemá posílat gladiátory nebo dravou zvěř, když už hry skončily, nebo letní oděv v zimě či zimní v létě. Při obdarovávání se musí uplatnit *zdravý rozum*. Musí se přihlížet k období, k místu, k osobám, protože některé věci jsou žádoucí nebo nežádoucí kvůli maličkostem.“<sup>9</sup>

Ve třech případech vystačíme s tím, že jde jen o schopnost rozhodovat se přiměřeně okolnostem, nejspíš se zvláštním zřetelem ke společenskému očekávání či zvyklostem. Rozhodně by mělo jít o praktickou soudnost jakožto schopnost upřednostnit jedinečné okolnosti nad rámec explicitních pravidel, tedy o ctnost běžně označovanou jako „prudentia“, rozvaha. Ta je pro Seneku jakožto ctnost zvykem či sklonem jednat rozvážně. Občas ji zmiňuje společně s odvahou, mírností a spravedlností.

Cicero ovšem termín používá k charakteristice vlastního oboru, totiž řečnictví. Jedinečnost této disciplíny spočívá prý především v tom, že na rozdíl

6 Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*. 3 Vols. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1917–1925. Epist. 5, oddíl 4. Srov. Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Lucilioví*. Přel. B. Ryba. Praha, Svoboda 1969, s. 14, epist. 5, oddíl 4. Zvláště u Senekových listů, jež vyšly česky ve dvou svazcích, z nichž druhý doplňuje dopisy vynechané v původně vydaném výboru, odkazují pro jednoznačnost a jednoduchost na oddíly citovaných textů. Obecně se snažím ve shodě s redakčními zvyklostmi odkazovat na publikované moderní české překlady, a to včetně případů, kde se od nich odchylují (pokud se mi to zdá žádoucí pro srozumitelnost výkladu). V jednotlivých citátech se snažím pro snazší orientaci vždy zdůraznit klíčové slovo a na návrh jednoho z recenzentů vynechávám pro stručnost latinské znění.

7 Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Lucilioví*, c.d., s. 224, epist. 105, 4.

8 „Abyš však věděl, že je to obecný názor, diktovaný přirozeností, nalezněš u autora komedií tuto myšlenku: *Ten šťasten není, kdo se šťasten necítí.*“ Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Lucilioví*. Přel. V. Bahník. Praha, Svoboda 1984, s. 19, epist. 9, 21; a dále: „Co dělá názor všeobecným, to ho dělá také dokonalým – je to bezpečné přesvědčení. Je-li pravda, že bez něho je v duchu všechno jako na vodě, duch se neobejde bez základních zásad, které dodávají jeho soudům pevnosti.“ Tamtéž, s. 211 n., epist. 95, 62.

9 Lucius Annaeus Seneca, *O dobrodiních*. Přeložil, poznámkami a rejstříkem doplnil V. Bahník. Praha, Svoboda 1991, s. 33, kniha první, oddíl 12. Srov. L. Annaeus Seneca, *Moral Essays*, Vol. 3. London–New York, Heinemann 1935.

od jiných umění, v nichž jde o to zvládnout nějakou nevidanou dovednost, abychom docílili jedinečných výsledků, řečnictví apeluje na běžně rozšířenou úroveň schopností. Odchýlit se ve formě či obsahu od „zvyklosti *sensus communis*“ (tedy od běžných zvyklostí), resp. od „*intelligentia sensuque imperitorum*“ (tedy od chápavosti a mínění nezkušených) je údajně to nejhorší, čeho se může řečník dopustit.<sup>10</sup> Ve druhé knize svého spisu *O řečníku* pak Cicero vyjmenovává obory, které spadají do řečnickovy kompetence: „Právě tak má řečník pokrýt vše, co patří k občanské praxi, lidským mravům a co se týká životních zvyklostí, státního zřízení, takzvané občanské společnosti, *sensus communis*, povahy, mravů. I kdyby k nim neuměl podotknout tolik samostatně jako filosof, určitě je dokáže s rozmyslem včlenit do svého tématu a promluvit o nich stejně jako ti, kdo vytvářeli zákony a obce, totiž prostě a skvěle bez dlouhých rozkladů a spleťových slovních hříček.“<sup>11</sup>

Ciceronovu první zmínku o „*sensus communis*“ ze spisu *O řečníku* cituje také Quintilianus, když ve svých *Základech rétoriky* kritizuje vyumělkovaný styl, mnohomluvnost apod. Podruhé se v jeho učebnici náš termín objevuje v doporučení, aby se děti nevychovaly doma, ale byly raději posílány do škol – právě proto, aby jim nescházel „*sensus communis*“ při uplatňování naučené teorie v praxi.<sup>12</sup> Quintilianus zde mimo jiné také vysvětluje, že spolužáci mezi sebou navážou vztahy podobné těm, jež vznikají mezi zasvěcenci do mystérií. Vcelku explicitně také apeluje na ustálenost významu tohoto sousloví.

V kontextu teorie řečnictví jako by byl tedy důraz posunut jinak než u Seneky. Tam, kde Seneca (nebo Shaftesburym citovaní římsští satirikové)<sup>13</sup> mluvili spíše širě o zohlednění okolností a přiměřenosti, rétorická teorie silně-

10 Marcus Tullius Cicero, *De oratore* I, 12. In: M. Tulli Ciceronis *Rhetorica*. Vol. 1. Ed. A. S. Wilkins. Oxford, Clarendon Press 1963. Českého překladu Václava Pracha (Marcus Tullius Cicero, *O řečníku*. Praha, Bohuslav Hendrich 1940) se zde nepřidrží.

11 Tamtéž, II, 16, 68.

12 Marcus Fabius Quintilianus, *Základy rétoriky*. Přel. V. Bahník. Praha, Odeon 1985, s. 352, kniha VIII, *præmium*; srov. též tamtéž, s. 352, I, 2.

13 Srov. Quintus Horatius Flaccus, *Satiry* I, 3, 66. In: *The Works of Horace*. Philadelphia, Joseph Whetham 1836. Českého překladu (Quintus Horatius Flaccus, *Satiry*. Přel. O. Jiráni. Praha, Alois Srdce 1929) se zde nepřidrží. Též Quintus Horatius Flaccus, *Vavřín a réva*. Přel. J. Pokorný – R. Mertlík. Praha, Odeon 1972, s. 164. A též Decimus Iunius Iuvenalis, *Satiry*. Přel. Z. K. Vysoký. Praha, Svoboda 1972, s. 111, VIII, 73. U prvního z výše uvedených se termín objeví, když je řeč o ukvapených výtkách. Snadno se nám prý stane, že někomu sdílnejšímu, než jsme my, budeme vytýkat, že mu schází „*sensus communis*“, když bude druhým skákat do řeči, bude vyrušovat a vcelku bude otravný. Iuvenalis pak vytkne římské zlaté mládeži, že jí schází „*sensus communis*“, když bude kritizovat její zpupnost. V prvním případě je důraz jednoznačně položen na společenskou ohleduplnost, ve druhém jde spíše jednoduše o praktickou soudnost. Lord Shaftesbury ve své známé interpretaci ovšem zdůrazňuje společenský aspekt, nikoli jen prostou ohleduplnost ve společenském styku. Horatius podle něj míní smysl pro potřeby společnosti jako celku. Viz Cooper, A. A., *Sensus Communis*. In: *týž, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, c.d., s. 64–67.

ji akcentovala široce sdílené společenské zvyklosti (ne-li přímo prostotu) a smysl pro spolupráci. Nabízí se vykládat vágnější formulace pomocí specifitějších nebo naopak chápat ony druhé zkrátka jen jako příklady možného uplatnění. Z několika málo zmínek nám zde ovšem nepřísluší vyvozovat dalekosáhlé závěry. „Sensus communis“ nicméně v obou případech označuje praktickou soudnost ve společenských záležitostech – což obvykle znamená brát v potaz rozšířené postoje o očekávání.

### „Congregatio“

Podívejme se tedy na obě zbývající slova z úvodem citovaného Senekova vymezení. S druhým z nich můžeme být rychle hotovi. Seneca je (přínejmenším v relevantním významu) jinde nepoužívá. U Cicerona ovšem dotčený výraz najdeme. Jednou ve spise *O věcech veřejných*: „Je tedy,“ řekl Africanus, „správa věcí veřejných věcí lidu, lid však není jakékoli libovolné *seskupení* lidí, nýbrž seskupení sjednocené uznáním práva a společným podílem na užitku. První příčina tohoto sejití se není ani tak slabost jako spíše jakási přirozená družnost lidí; toto plémě nežije přece osaměle a roztroušeně, nýbrž má takovou povahu, že ani při hojnosti všech věcí...“<sup>14</sup>

A několikrát se vyskytne i ve spise *O nejvyšším dobru a zlu*, kde je jednoznačně řeč o soudržnosti společenství: „A protože by nikdo nechtěl trávit život v naprosté samotě ani při nekonečné záplavě rozkoší, dá se snadno pochopit, že jsme zrozeni k spojení a *soudržnosti* lidí a přirozenému společenství.“<sup>15</sup> „A viděli jsme, že se těchto ctností domáháme mohutněji a horlivěji a že máme zakořeněnou, či spíše vrozenou touhu po vědění a narodili jsme se k lidské *soudržnosti* a pro pospolitost a společenství lidského rodu.“<sup>16</sup>

Podle Cicerona dokonce i některá zvířata svou soudržností připomínají obec.<sup>17</sup> Termín „congregatio“ můžeme nalézt také u Quintiliana, ve významu „seskupení“ i „shrnutí“, ale u Cicerona ho nacházíme v politickém kontextu ve významu „soudržnost společenství“, „pospolitost“. Nejde přitom o sdružení založené na chladné racionální volbě či smlouvě, ale takřkajíc o společenství smečky založené na pudovém nutkání.

14 Marcus Tullius Cicero, *O věcech veřejných*. Přeložil a úvodní studii napsal J. Janoušek; komentářem a poznámkami opatřili A. Havlíček a H. Fořtová. Praha, Oikúmené 2009, s. 47.

15 Marcus Tullius Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum III*, 65. In: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Hrsg. Th. Schiche. Leipzig, Teubner 1915, fasc. 43. Vydaného českého překladu (Marcus Tullius Cicero, *O nejvyšším dobru a zlu*. Přel. T. Hrubý. Praha, J. Otto 1894) se zde nedržím.

16 Tamtéž, IV, 4.

17 Tamtéž, II, 109.

Podobný obsah pojmu *bychom* mohli připsat také Senekovi, a to jako ten druh *pospilitosti*, který Seneca uvádí jako jeden ze dvou hlavních aspektů základního příslibu filosofie. Ten ovšem v některých probíraných případech užití pojmu „*sensus communis*“ tíhl k jeho prezentaci jako abstraktní, nikoli čistě společensky fixované praktické soudnosti. Toto Senekovo pojetí se tak odchyľuje od rozšířené rétorické teorie jeho doby. Quintilianus i Cicero, jak bylo řečeno, totiž chápali „*sensus communis*“ jako smysl pro spolupráci založený z valné části na sdíleném pohledu na věc. Podobný význam prezentovaly také ostatní probírané výskyty výrazu „*sensus communis*“ u Seneky. Senekovo vlastní použití daného termínu tedy takové porozumění rozhodně nevyklučuje a oslabení tohoto aspektu v některých případech je koneckonců dobrý důvod, proč na něj položit důraz v jednom ze dvou vysvětlujících termínů.

Také při bližším přihlédnutí ke kontextu dopisu, ve kterém onen hlavní příslib filosofování u Seneky nacházíme, potvrzuje zohlednění společenských konvencí. Seneca zde navrhuje jít střední cestou mezi dokonalými mravy a mravy pokleslými, resp. běžnými.<sup>18</sup> Nastoluje tedy abstraktní ideál, ale zároveň doporučuje nedržet se jej striktně, nýbrž jej jen mít na zřeteli, aby nás cesta za moudrostí nevytrhla z běžné lidské *pospilitosti*.

### „*Humanitas*“

Poslední určující člen Senekova vymezení otevírá komplexnější pohled. Samotný termín lze pro naše potřeby přeložit jako „*lidskost*“. Občas se vyskytuje pospolu s *milosrdenstvím* [*miser cordia*] – jakožto dva možné motivy k téměř jednání. Mohlo by se zdát, že jde jen o prostou shovívavost nebo mírnost – jako když Seneca řekne, že „při rovnosti soudcovských hlasů je obviněný osvobozen a při jakékoli pochybnosti je příkazem *lidskosti* klonit se k mírnějšímu posuzování“.<sup>19</sup> Když na jiném místě připouští, že mudrc smí prolévat slzy, zdálo by se skoro, jako by šlo o to ukázat stoického mudrce jako člověka z masa a kostí, který se nezdržuje ve slonovinové věži, nýbrž je empatický a má pochopení pro starosti svých blízkých: „Často se stalo, že je proléval mudrc, aniž utrpěla jeho vážnost, neboť při tom zachovával takovou míru, že jim nechyběla ani *lidskost*, ani velikost“.<sup>20</sup>

Podobně působí, když Seneca jako vrcholný příklad *lidskosti* uvádí případ, kdy zůstaneme ve stáří naživu kvůli svým blízkým.<sup>21</sup> Pokaždé jako by

18 Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Luciliovi*, c.d., s. 14 n., epist. 5, 4.

19 Tamtéž, s. 151, epist. 81.

20 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Luciliovi*, c.d., s. 221, epist. 99 („*lidské pohnutí*“ z českého vydání nahrazují pro názornost výkladu výrazem „*lidskost*“).

21 Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Luciliovi*, c.d., s. 217, epist. 104.

šlo o případ, kdy stoik uhne ze své přísné cesty nikoli kvůli své slabosti, ale ze shovívavosti ke slabosti svých bližních. Blahosklonnost naznačující nadřazené postavení skutečně k lidskosti podle Seneky patří, jak vcelku výslovně praví zde: „Abys zahnal hlad a žízeň, nemusíš nutně vysedávat u dveří pyšných domů, snášet pohledy domýšlivců ani jejich ponižující *lidskost*, nemusíš se vystavovat nebezpečí na mořích a válečných výpravách.“<sup>22</sup>

Když se ale Seneca pokusí o obecnější vymezení lidskosti, musí zazníť cosi, co v dosud uvedených pasážích zůstávalo ve stínu: „Lidskost zakazuje být zpupný a skoupý vůči jiným. Ke všem se chová vlídně a přístupně, a to v slovech, činech i citech. Žádné neštěstí jí není cizí. Svě štěstí miluje nejvíce proto, že z něho v budoucnu vyplyne štěstí někomu jinému.“<sup>23</sup>

Také zde zůstává hlavní vstřícnost vůči druhým. Ale lidskost zde vůbec není vymezena jako obyčejná shovívavost, nýbrž jako jeden z aspektů celkového moudrého postoje k životu. Když Seneca uvádí lidskost na seznamu hlavních ctností moudrého člověka,<sup>24</sup> nemíní tedy jednoduše blahosklonnost, ale jednu stránku stoického odhodlání osvědčit se v každé situaci, kterou život přinese. V tomto případě jde o odhodlání radovat se ze svého štěstí především jako z příležitosti přinášet štěstí druhým.

Zřetelně tento aspekt vyvstane také na konkrétním příkladu, když se probírají úskalí zamilovanosti. Seneca zde varuje před typicky stoicky pojatou slabostí jako zmítáním se mezi více vášněmi: „Jestliže nás milovaná osoba neodmítá, jsme unášeni její lidskostí; když námi opovrhne, rozněcuje nás zpupnost.“<sup>25</sup> Poslední citát se podnětně doplňuje s výkladem o kvalifikaci skutku pohřbení cizího člověka, kontrastujícím humanitu s dobrodiním, ze stejnojmenného spisu: „Řeknu ti, čeho tím nebožtíkův syn dosáhl: mou zásluhou splnil svou svatou a nevyhnutelnou povinnost. Já jsem poskytl jeho otci to, co by mu byl chtěl a také musel poskytnout on sám. Toto je dobrodiní, jestliže jsem to neučinil z milosrdenství a lidskosti, tak jako bych pochoval kteroukoli mrtvolu, ale jestliže jsem tenkrát tělo poznal a napadlo mě učinit to pro nebožtíkova syna. Jestliže jsem však pohřbil neznámého člověka, není mi nikdo za tuto službu dlužen, protože jsem vykonal prostý čin lidskosti.“<sup>26</sup>

22 Tamtéž, s. 13, epist. 4 (pro názornost výkladu nahrazuji „laskavost“ „lidskostí“).

23 Tamtéž, s. 174, epist. 88, 30.

24 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Luciliovi*, c.d., s. 267, epist. 115, 3.

25 Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Luciliovi*, c.d., s. 231, epist. 116 („vlídnost“ z českého vydání pro názornost výkladu nahrazuji výrazem „lidskost“). Srov. Müller, J., *Did Seneca Understand Medea?* In: Wildberger, J. – Colish, M. (eds.), *Seneca Philosophus*. Berlin, de Gruyter 2014, s. 65–94.

26 Lucius Annaeus Seneca, *O dobrodiních*, c.d., s. 172, kniha pátá, kapitola 20. (Výrazem „z milosrdenství a lidskosti“ nahrazuji pro názornost výkladu výraz „z milosrdenství a lidského citu“ z českého vydání.)

Vlastnost, kterou Seneca pokládá za ctnost a latinsky ji v probíraných případech nazývá „humanitas“, tedy známe pod českým označením „být hodný“. Připisujeme ji těm, kteří jsou na druhé laskaví, aniž by tím sledovali něco sobeckého, a svou laskavost zaměřují na druhé bez ohledu na to, zda jde o osoby, které jsou jim blízké – byť ani to není vyloučeno, zvláště v případech, kdy tím aktér utrpí újmu (jako v případě, kdy nespáchá ve stáří sebevraždu jen proto, aby své blízké nezarmoutil nebo je nedostal do obtížné situace). Nejen v posledním citátu, ale i jinde Seneca „humanitas“ občas spojuje s milosrdenstvím. Když tedy Seneca Lucilioví slibuje, že díky filosofii si může osvojit „sensus communis“, nabízí mu vlastně cestu, jak se stát nesobecky laskavým kooperativním členem společnosti.

Vezmeme-li ovšem v potaz kromě Senekových vlastních vyjádření k „sensus communis“ a „congregatio“ také širší kontext, zdá se, že Senekova formulace hlavního příslibu filosofování, citovaná na začátku této studie, trpí redundancí. Máme-li si od stoické filosofie slibovat především praktickou soudnost (zvanou „sensus communis“), těžko ji můžeme chápat jen jako smysl pro pospolitost na jedné straně a jako snahu činit druhé šťastnými na straně druhé. Je-li Senekovo vyjádření věcné a informativní, měl by jeho pojem „humanitas“ zahrnovat i něco víc. Pokud by tomu tak totiž nebylo, museli bychom zcela revidovat jeho pojem „sensus communis“, který by pak ztrácel důraz na soudnost (natož abstraktněji pojatou) a zůstával by jen společenskou ohleduplností.

Za pozornost stojí především kontext Senekova příslibu, konkrétně zmínka o střední cestě mezi vzornými a pokleslými mravy. Ve světle dosavadního výkladu se zdá, že stoický mudrc má slevit ze vzorných mravů ve jménu snazší kooperace s ostatními: následně pak tento ústupek vypadá jako vzorový příklad ctnosti označované jako „humanitas“. Kromě toho je zřejmé, že je zde nutně postulován také nějaký ideál vzorných mravů, z něhož Seneca doporučuje slevit. A tento ideál sotva může představovat něco jiného než Senekův filosofický program práce na sobě. A v této souvislosti je zcela namístě vztít v potaz jeho pojetí lidské přirozenosti, jejímž výrazem by „humanitas“ nejspíš mohla být. Nabízejí se dvě hlavní, navzájem dobře slučitelné možnosti. Lidská přirozenost se tradičně chápe jako rozumová, takže je třeba reflektovat Senekova vyjádření vztahující se k tomuto tématu. A z jeho charakteristik projektu práce na sobě zřetelně vyplývá, že jeho cíl opakovaně definuje pomocí termínu „*mysl*“ [*mens*].

Ve zbývajícím textu této studie se tedy zaměříme na Senekovy obecné formulace jeho filosofického programu, přičemž naším cílem bude identifikovat, s jakým pojetím lidské přirozenosti Seneka pracuje. Zaměříme se při tom zvláště na termíny „*ratio*“ a „*mens*“. Koneckonců, jako „*bona mens*“ a „*recta ratio*“ patří k našemu tématu zdravého rozumu. Takové zkoumání,



inspirované Senekovým vymezením cíle filosofování, je pro cíl, jenž sledujeme, inspirativní, i když pravděpodobně překročí původně zamýšlený rozsah Senekových intencí.

### „Bona mens“ u Seneky

Detailní rozbor Senekovy etiky pro dosažení cíle, jež zde sledujeme, není nutný (a jak posléze uvidíme, nejspíš není ani možný). Senekovy texty mají totiž převážně nabádavou (a v případě potřeby také konfesijní) povahu. Témata, jako jsou jako hněv, duševní klid, prozřetelnost nebo délka lidského života, Seneca neanalyzuje soustavně teoreticky, nýbrž přibližuje je čtenáři především pomocí vysvětlení a řady příkladů, nejčastěji z římských dějin. Snaží se ho při tom přesvědčit, aby se – je-li to možné – zcela a bez výjimek oprostil od hněvu i jiných citových hnutí, využíval správně čas, který mu zbývá, nad ničím si nezoufal a vše bral jako příležitost osvědčit se. Z mozaiky pojednání vcelku přehledně vyvstává ideál čítankového stoického mudrce, který sice uznává fyziologická omezení, kulturní zvyklosti i osobní specifika, ale vcelku je dle možností oproštěn od vnějších nahodilostí, necloumají jím vášně a city a jedná na základě rozumové úvahy. Pro naše pojednání není v prvním plánu důležité, jaké prostředky má na cestě vedoucí k dosažení tohoto cíle použít. Tématem je jen motivace a povaha stavu, jehož má adept filosofie dosáhnout.

Především je třeba zdůraznit, že mysl, jejíž žádoucí stav se vyznačuje různými pozitivními vlastnostmi (dobrá, ušlechtilá, zdravá atd.), není nějaká „substantia cogitans“. Není jednou ze základních složek dualisticky chápaného člověka, ačkoliv psychofyzický dualismus sám není Senekovi – i přes stoický monismus, jenž je charakteristickým prvkem jeho úvah – zcela cizí.<sup>27</sup> Člověk je podle něj přece jen složen ze dvou částí. Jednou je tělo – to vystupuje v jeho textech především jako zdroj toho, od čeho se má mudrc oprostit, tedy smyslových vzruchů. V této souvislosti Seneca například mluví o „mdlé mysli, která se poddala tělu“.<sup>28</sup> Druhou částí je rozumová, řídící a vědomá složka, označovaná obvykle jako duch [*animus*]: „Mám na paměti, že se mudrc skládá ze dvou částí. Jedna je nerozumová, a tu trýzní, pálí a ona cítí bolest. Druhá je rozumová, a ta má neochvějně názory, je neohrožená a nepokořená. A v ní spočívá ono svrchované lidské dobro. Dokud se nerozšíří, není chtění myslí jisté. Je-li ovšem zdokonalena, je pevná a nedá se zvíkat.“<sup>29</sup>

27 Srov. Inwood, B., *Reading Seneca*. Oxford, Oxford University Press 2005, zejm. s. 23–65.

28 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Lucilioví*, c.d., s. 123, epist. 71.

29 Tamtéž, s. 126 n., epist. 71 (zde se od publikovaného překladu zcela odchyluji).

„Klid je pokojný jen tehdy, když jej navodí *rozum*. Noc potíže neodstraňuje, ukazuje je a starosti jen mění. Vždyť spáči mívají sny stejně bouřlivé jako dny. Pravý klid je ten, ve kterém se projevuje *dobrá mysl*. Podívej se na toho, kdo pro spaní potřebuje mít doma ticho, jehož uši nedráždí zvuk, zástup otroků zmlkl a k ložnici se nesmí nikdo přiblížit – a on se stejně převrací z boku na bok a ve spánku hledá úlevu od trampot. Stěžuje si, že slyšel i to, co neslyšel. Kde je podle tebe příčina? Bzučí jeho *duch*. Ten se musí upokojit, jeho rozruch se musí ztišit a nesmíš si myslet, že má pokoj, když se uloží *tělo*. Do té doby nebude klid opravdu klidný.“<sup>30</sup>

Mysl je k takto chápanému duchu očividně v úzkém vztahu: „Pros o dobrou mysl, o dobré duševní zdraví, a teprve potom i o zdraví tělesné.“<sup>31</sup> Dobrá mysl je také ve známé pasáži identifikována jako cíl filosofické práce na sobě: „Je třeba neochabovat a ustavičné úsilí zpevňovat, až se to, co bylo dobrým úmyslem, přemění v *dobrou mysl*.“<sup>32</sup>

Vzestup na cestě mudrce je charakterizovaný trojicí: *odhodlání* [voluntas] – zvyk [habitus] – *mysl* [mens], přičemž přechod od jednoho k druhému podle všeho není vůbec ostrý. „Moudrost je *mysl dokonalá* či dovedená k naplnění a nanejvýš zlepšená. Je totiž uměním žít. A co je být moudrý? Nemohu říci, že *dokonalá mysl*, nýbrž to, co se děje tomu, kdo má *dokonalou mysl*. *Dobrá mysl* je tak něčím jiným než mít *dobrou mysl*. ... Moudrost je sklon k *dobré mysl*, být moudrý pak je užívání *dobré mysl*.“<sup>33</sup>

Výkon moudrosti [*sapere*] tedy spočívá ve využívání dobré mysl. Moudrost sama je potom dobrá mysl jakožto návyk či dispozice. Můžeme zřejmě říci, že dobrá mysl je pro Seneku dispozicí nebo souborem dispozic myslet určitým způsobem. A cílem filosofických cvičení je pro něj opakovaně posilovat svého ducha, pěstovat v něm sklon, aby právě takto mysl – totiž nezaujatě, důsledně atd. „Jediným dobrem je ctnost, bez ctnosti žádné dobro není a ctnost samotná spočívá v naší lepší, tj. rozumové části. Co je tato ctnost? Pravdivý a neměnný soud. Z něj totiž vychází podnět mysl, díky němuž se stane průzračným každý vzhled, který podnět vyvolá.“<sup>34</sup>

## „Ratio“

Senekův ústřední filosofický projekt skutečně spočívá v práci na sobě ve smyslu naplňování vlastní přirozenosti. A lidskou přirozenost chápe primárně

30 Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Lucilioví*, c.d., s. 81, epist. 56.

31 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Lucilioví*, c.d., s. 31, epist. 10.

32 Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Lucilioví*, c.d., s. 25, epist. 16.

33 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Lucilioví*, c.d., s. 274 n., epist. 117.

34 Tamtéž, s. 128, epist. 71. Srov. např. Lucius Annaeus Seneca, *O blaženém životě*, c.d., oddíl 7, s. 126.

jako racionalitu. Občas používaný výraz „recta ratio“ u něj ale neznamená jednoduše zdravý rozum ve smyslu správně rozvinutého rozumu. Abychom to lépe ozřejmili, připomeňme si na příkladech obecně dobře známou odlišnost latinského slova. Uvidíme díky tomu navíc i jinou pozitivní souvislost Senekovy filosofie s jím ovlivněnými raně novověkými filosofy, která se týká vrozenosti poznatků.

Výraz „ratio“ ovšem často není důvod nepřekládat jako „rozum“: „Veškeré dobro podléhá týmž zákonům. Soukromý užitek je spojen s veřejným a splyvají stejně, jako se nedá oddělit chvályhodné od žádoucího. Ctnosti jsou si tedy mezi sebou rovny stejně jako jejich dílo i lidé, kteří jsou jimi obdařeni. Ctnosti rostlin a zvířat jsou smrtelné, takže jsou křehké, chatrné a nejisté. Vzdouvají se a upadají, a tak je nelze měřit stejně. Jedno měřítko snesou ctnosti lidské. *Pravý a jednoduchý rozum* je totiž jen jeden. Nic není božštější než božské a nebeštější než nebeské. ... A *rozum* není nic než část božského ducha vnořená do lidského těla. Je-li *rozum* božský a žádné dobro není bez *rozumu*, je veškeré dobro božské. A mezi božskými záležitostmi není rozdílu, tedy není ani mezi dobry. ... Za tím vším je jedna ctnost, na níž stojí správný a neústupný duch.“<sup>35</sup>

V tomto citátu vidíme společenskou (tzv. lidskou) představu dobra. Dobro je spojeno s užitekem a soukromý a veřejný užitek se explicitně spojují. Nejde zde tedy ani o individuální sobecký prospěch, ale ani o nějaké absolutní dobro vyvázané z konkrétního společenského kontextu. Se slovem „ctnost“ [*virtus*] Seneca zachází aristotelsky: jde o naplňování obecně vlastní druhové přirozenosti. Podíváme-li se tedy v tomto širším kontextu na Senekovo zacházení s termínem „ratio“, běžně publikovaný překlad slovem „rozum“ je obvykle věrohodný.

Následující pasáž ale zřetelně napovídá něco jiného: „Vše, co doporučuje *správný pojem*, je pevné a věčné, utvrzuje ducha a stále jej pozvedá. Věci, které se ukvapeně chválí a běžně se pokládají za dobré, jenom zbytečně zaněcuje. Totéž platí o tom, co se běžně vnímá jako zlo. (...) Jenom *pojmem* je neměnný a vede soud. Neslouží totiž smyslům, nýbrž jim vládne. *Pojem* je roven *pojmu* jako správné správnému; tedy také ctnost ctnosti. Ctnost není nic jiného než *správný pojem*. Všechny ctnosti jsou *pojmy*. Jsou *pojmy*, jsou-li správné. Jsou-li správné, jsou si rovné. Jaký je tento *pojmem*, takové jsou činy – jsou si tedy všechny rovny. Jsou si totiž navzájem podobné, protože jsou podobné *pojmu*.“<sup>36</sup>

35 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Luciliovi*, c.d., s. 107, epist. 66. Srov. také tamtéž, s. 305, epist. 124. Srov. také týž, *Výbor z listů Luciliovi*, c.d., s. 13, epist. 76, 9.

36 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Luciliovi*, c.d., s. 111 n., epist. 66 (zde se opět vůbec nedržím publikovaného překladu, který zde mj. důsledně uvádí „ratio“ jako „rozum“ – sám na tomto místě používám výraz „pojmem“ hlavně pro zřetelné odlišení singuláru od plurálu).

Je třeba vést v patrnosti, že Seneca stále používá latinský výraz „ratio“ v návaznosti na řecké slovo „logos“ – s veškerou odpovídající škálou významů. Na citovaném místě se tedy zdá být namíste nahradit v překladu slovo „pojem“ spíše termínem „pochopení“ nebo „pojetí“. Celá pasáž totiž ladí s výkladem v šesté knize Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*, při jejímž čtení interpreti tradičně narážejí na podobnou otázku – totiž zda „logos“ a „orthos logos“ není třeba chápat jako rozumové pochopení konkrétní situace.<sup>37</sup> Při čtení Aristotelovy *Etiky* se také spor nevede o to, zda „orthos logos“ chápat jako zdravý rozum, ale jen o to, zda jej chápat jako obecný princip, nebo jako porozumění konkrétní situaci. Stejně jako u Aristotela je také v případě naposled citované pasáže ze Seneky zcela namíste chápat výraz „ratio“ jako označení pojmového uchopení určitého obsahu.

V předcházející myslitelské generaci se, například u Cicerona, podobná rozkolísanost vyjevuje ještě výrazněji. Výraz „ratio“ ani nemusí být v plurálu, abychom si všimli, že překládat jej českým termínem „rozum“ není pokaždé tak samozřejmé, jak by se možná zdálo vyplývat z moderních českých překladů. Když Cicero připomíná stoickou definici termínu „pathos“, totiž ještě nevyvstane (klíčový termín nechávám nepřeložený): „Všichni se totiž musí shodnout na tom, že hnutí myslí odporující *správnému pojmu* jsou vadná.“<sup>38</sup> „Zenónova definice zní tedy takto: Hnutí myslí [to je to, čemu se říká „pathos“ – P.G.] je pohyb duše odporující *pojmu* a přičící se přirozenosti.“<sup>39</sup>

Následně ale Cicero rozlišuje případy, kdy usilujeme o něco, co nám připadá dobré, „cum ratione“ (odůvodněně), od případů, kdy se tak děje „sine ratione“ (neodůvodněně),<sup>40</sup> a to poté, co v předchozím oddíle zmínil stoickou definici vůle jako toužení „cum ratione“.<sup>41</sup> Když se pak – na rozdíl od Seneky – pustí alespoň do nástinu analýzy jednání, začne jeho „recta ratio“ hned silně

37 Thornton, M. T., Aristotelian Practical Reason. *Mind*, 91, 1982, No. 36, s. 57–76; s. 68; Shields, Ch., Aristotle. London, Routledge 2007, s. 326; Rapp, Ch., What Use Is Aristotle's Doctrine of the Mean? In: Reis, B. (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press 2006, s. 104–106; Collins, S., Aristotle on Rediscovery of Citizenship, Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 81; Vasilioiu, I., The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56, 1996, No. 4, s. 771–797, s. 779; Sherman, N., Aristotle on Friendship and the Shared Life. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 1987, No. 4, s. 589–613, s. 597; Hughes, G. J., Aristotle on Ethics. London, Routledge 2001, s. 87–88; Broadie, S., *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press 1993, s. 60–62; a také s. 76–78; Rist, J. M., An Early Dispute about “Right reason”. *The Monist*, 66, 1983, No. 1, s. 39–48. Srov. Glombíček, P., Aristotelův pojem zdravého rozumu. *Filosofický časopis*, 61, 2013, č. 3, s. 371–387.

38 Marcus Tullius Cicero, *Tuskulské hovory*. Přel. V. Bahník. Praha, Svoboda 1976, s. 191, IV, 61. Srov. týž, *Tusculanae Disputationes*. Leipzig, Teubner 1918. Namísto „odvrácená od správného rozumu“ překládám „odporující správnému pojmu“.

39 Marcus Tullius Cicero, *Tuskulské hovory*, c.d., s. 167, IV, 11. Výraz „rozumu“ z českého vydání nahrazuji termínem „pojmu“.

40 Tamtéž, IV, 13, s. 168.

41 Tamtéž, IV, 12, s. 168.

upomínat na aristotelský „orthos logos“: „Zdrojem všech hnutí myslí je pak podle nich neuměřenost, což znamená celou myslí odpadnout od *správného pojmu*, přičemž toto odpadnutí je tak cizí tomu, co *pojem* předepisuje, že žádosti duše nelze vůbec řídit nebo krotit. Tak jako uměřenost krotí touhy a způsobuje, že poslouchají *správný pojem*, a zachovává to, k čemu mysl úvahou dospěla, stejně tak jí nepřátelská neuměřenost rozplameňuje, uvádí ve zmatek a dráždí jakýkoli stav duševní.“<sup>42</sup>

Když e Cicero pouští do analýzy podrobností, obrací se ke stejnému tématu jako Aristotelés – a jeho výklad je podstatně věcnější, čteme-li „recta ratio“ jako překlad Aristotelova „orthos logos“ než jako vágní „správný rozum“ nebo „zdravý rozum“. Neuměřenost definuje jako případy, kdy se neřídíme mravním předpisem, resp. racionálním uchopením aktuální situace. Když pak vysvětluje, co je ctnost, aristotelský motiv se opakuje: „protože tedy ctnost je stav duševní stálosti a duševního souladu, zajišťující chválu těm, jimž je vlastní, a to stav chvályhodný sám sebou a o sobě, nezávisle na své užitečnosti, vycházejí z ní čestná přání, čestné myšlenky a čestné činy, a každý *správný pojem*; ovšem ctnost sama může být stručně označena jako *správný pojem*.“<sup>43</sup>

„Recta ratio“ lze jednak přímo ztotožnit se ctností, jednak je jedním z typických produktů ctnosti, a to společně se *správným záměrem*, *myšlenkou* a *činem*, resp. zřejmě jako buď jejich společný prvek, nebo jako obecný termín, pod který všechny tři spadají. Rozhodně se nezdá, že by u obou Římanů na citovaných místech výraz „ratio“ označoval rozumovou mohutnost jako takovou. Ctnosti se občas identifikují plurálem jako „rationes“. Nabízí se rozumět tomu jako výměřům těchto ctností, resp. charakteristikám těchto ctností ve formě předpisů, jež by mohly být velkými premisami praktických sylogismů.

Seneca se ale obecně vyhýbá detailní teoretické analýze jednání.<sup>44</sup> Opakovaně zdůrazňuje jenom potřebu oprostít se od afektů, které nám brání v tom, abychom soudili čistě rozumem. Tohoto cíle spolehlivě docílíme jedině tak, že se svým poznáním ctností necháme vést ke cvičení, díky kterému se poznatek o ctnosti promění v dispozici jednat podle určitého pravidla. Tělesná smyslová emocionalita hraje vcelku jednoznačně negativní roli.

42 Tamtéž, IV, 22, s. 171 n. Výrazy „pojem“ a „správný pojem“ zde nahrazují termíny „rozum“ a „zdravý rozum“ z českého vydání. „Rozumové předpisy“ jsou nahrazeny formulací „tomu, co pojem předepisuje“.

43 Tamtéž, IV, 34, s. 177. „Správný pojem“ ve zde uvedené citaci nahrazuje „správný rozum“ z českého vydání a „a každý *správný pojem*“ nahrazuje „zkrátka *správný rozum*“ (v originále „omnisque recta ratio“).

44 K diskusi srov. Wagoner, R., Seneca on Moral Theory and Moral Improvement. *Classical Philology*, 109, 2014, No. 3, s. 241–262.

Názorně je to vidět, když třeba při pojednání statečnosti Seneca jednoznačně argumentuje proti jakékoli pozitivní roli hněvu.<sup>45</sup>

Lidský život se podle něj má točit kolem tzv. nejvyššího dobra, kterým je řídit se přirozeností. Tuto přirozenost, jak už řečeno, chápe Seneca normativně, totiž jako podřízení života rozumu, což znamená především vyvážení motivace z oblasti pudů, smyslů a tělesnosti vůbec. Pro Seneku jsme totiž bytostmi dvou stránek – živočišné a božské.

Naše živočišná stránka, mohli bychom ji také nazývat přirozeností, takřkajíc nižší přirozeností, je řízena pudy, jež sledují maximalizaci slasti a minimalizaci strasti. Tato naše stránka, stejně jako u živočichů a rostlin, prochází během života vzestupy a pády – až ke konečnému vyhasnutí. Naše živočišné pudy a sklony Seneca také podle všeho nazve ctnostmi. Jsou ovšem ctnostmi v tom významu, v jakém bylo pro Aristotela ctností, resp. zdatností každého živočicha naplňovat svou přirozenost – a schopnost naplňovat ji Aristotelés také chápal jako jeden z významů slova „frónésis“. Rozum je ale specificky lidskou ctností, resp. naší božskou stránkou. Je-li tedy nejvyšším lidským dobrem naplňování přirozenosti a specificky lidskou přirozeností je racionalita, pak rozvíjení racionality je nejvyšším lidským dobrem, protože je pro člověka v normativním smyslu přirozené, resp. je přirozené pro tu jeho část, která je pro něj specifická, kterou má jen on. Své činy pak hodnotíme podle toho, jak přispívají k naplňování tohoto základního cíle – totiž cíle stát se člověkem ve vyšším smyslu rozvíjení své božské stránky.

Mluví-li však Seneca nebo Cicero konkrétně o „ratio“ nebo „recta ratio“, je namístě rozumět jim, alespoň v některých případech, specificky: v návaznosti na aristotelský „orthos logos“ – v probíraných případech typicky tam, kde jejich text technizuje. V rámci jednání by pak šlo o pojmové uchopení určitého typu situace, resp. určitého typu jednání, jak naznačuje také těsné spojení, až identifikace termínů „ratio“ a „virtus“. Spojování těchto „rationes“ s božským původem a jejich označení za semena, která pěstujeme, pak přímo poukazuje k (v raném novověku bouřlivě diskutované) nauce o vrozených poznacích.<sup>46</sup>

## Bůh v Senekově filosofii

Stoická cesta k dobré mysli má být, jak bylo řečeno, rozvíjením naší božské stránky, pěstováním božských semen pojmů či pochopení zasetých do nás

45 Srov. Lucius Annaeus Seneca, O hněvu. In: týž, *O duševním klidu*, c.d., s. 13–118.

46 Viz také Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Lucilioví*, c.d., s. 289, epist. 120, 4; nebo tamtéž, s. 186, epist. 94, 29; také tamtéž, s. 235, epist. 108, 8. V novověku srov. především Descartes, R., *Pravidla pro vedení rozumu*. Přel. V. Balík. Praha, Oikúmené 2000, s. 31 a s. 35; AT X, s. 373 a s. 376; nebo Descartův dopis Chanutovi z 1. února 1647. AT IV, s. 608 (s odkazem na Horatiovy *Satiry* II, 2, 79).

všech. Senekovy texty jsou zaměřené prakticky, což platí také v případě teologie.<sup>47</sup> Jeho vyjádření k tématu navíc oscilují jednak od vágních zmínek o tradičním polyteistickém panteonu k intelektualistickým formulacím naznačujícím monoteismus, jednak od náznaků abstraktní představy Boha filosofů k obrazům osobního božstva (ať už jednoho monoteistického, nebo několika tradičních). Nezdá se nicméně, že by Senekovi byla vlastní představa boha transcendingícího vesmír. Koneckonců, dobrá mysl, jež má být podle Seneky a dalších stoiků výsledkem kultivace naší božské stránky, spočívá zřejmě v pochopení principů fungování světa. Tyto principy pak může mudrc uplatňovat ve svých soudech vztahujících se na jednotlivé konkrétní případy. Schopností takové soudy vynášet je „prudentia“, rozvaha, jakožto stoický intelektualistický protějšek aristotelské „fronésis“. A to, co se v takových soudech vyjevuje, je moudrost, resp. „scientia“, tedy vědění založené na znalosti principů.

Tento výsledek Seneca charakterizuje jako vyrovnání se bohům, nebo dokonce jejich překonání. Také v těchto formulacích výsledku filosofického snažení jako zbožštění Seneca kolísá mezi plurálem a singulárem. Filosof se tak podle něj může stát členem společnosti bohů<sup>48</sup> nebo překonat boha v tom ohledu, že člověk blaženého stavu dosáhl vlastním úsilím, zatímco bohu je vlastní přirozeně.<sup>49</sup> Ve druhém případě přitom zřejmě nejde o boha jako jednoho z více bohů – v tom smyslu, že by se filosof vyrovnal některému z bohů římského polyteistického panteonu. Zdá se, že polyteistické vyjadřování je pro římského autora i čtenáře samozřejmé, srozumitelné a ilustrativní. K monoteisticky znějícím formulacím se náš autor vzepne jen v případech, kdy se snaží formulovat něco obzvlášť odtažitého, vyznačujícího se intelektuální náročností nebo vznešeností. Hledat v Senekovi za každou cenu monoteismus a odbývat jeho polyteistické vyjadřování jako popularizační metaforu nám nepomůže lépe mu porozumět – naopak riskujeme, že do jeho úvah budeme promítat formu religiozity, jež je nám kulturně bližší.

Senekovy texty nepůsobí ani jednoduše kazatelsky. Seneca se neomezuje na shovívavé nebo přísné nabádání adresáta, ale obvykle s ním deklarativně sdílí spíše vlastní úsilí. Nestojí pevně „za katedrou“, ale spíše vede hovor z po-

47 Samozřejmě existují naprosto kvalifikované pokusy o soustavnější výklad Senekovy teologie, jež včleňují jeho poznámky k tématu do kontextu předchozí tradice a pokoušejí se rozlišit mezi upřímným vyjádřením vlastní nauky a metaforami nebo ústupky dobovým zvyklostem. Jejich spletnost ovšem nakonec ukazuje, na jak nepevnou půdu se při snaze připsat Senekovi ucelenou teologickou nauku dostáváme. Srov. Setaioli, A., *Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments*. *International Journal of the Classical Tradition*, 13, 2007, No. 3, s. 333–368. Též týž, *Theology*. In: Damschen, G. – Heil, A. (eds.), *Brill's Companion to Seneca*. Leiden, Brill 2014, s. 379–401. Také Fischer, S. E., *Seneca als Theologe*. Berlin, de Gruyter 2008.

48 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Luciliovi*, c.d., s. 64, epist. 31, 5.

49 Lucius Annaeus Seneca, *Výbor z listů Luciliovi*, c.d., s. 76, epist. 53, 11–12.

zice zkušenějšího soupevníka. Jeho dílo není pouhou popularizací abstraktní doktríny. Nezbyvá nám než brát dochované Senekovy texty jako jádro jeho filosofického díla, a tím pádem chápat jeho filosofii jako navýsost praktický projekt, ať už zaměřený na druhé, nebo na sebe.<sup>50</sup>

Účelná uvolněnost Senekova vyjadřování tak navozuje dojem, že také celý jeho teistický slovník je účelový. Koneckonců, říká toho o bohu či božích až příliš málo na to, aby si čtenář mohl učinit jasnější představu o tom, jaké by to bylo stát se společníkem bohů a kdo se má vlastně napodobit, když Seneca charakterizuje filosofa výrazem „aemulator dei“.<sup>51</sup> Seneca podle všeho jen za účelem větší působivosti výkladu personifikuje ideál dokonalého vědění a racionality, který bereme za svůj jako cosi, k čemu nás táhne to lepší či vznešenější v nás. A tím nejlepším v nás je pro něj rozum, resp. schopnost dosáhnout rozumového pochopení, jež pak po upevnění cvikem může vést k naplnění v dobré mysli jakožto připravenosti vždy bezprostředně jednat podle rozumového pochopení. Senekův filosofický program tedy není nerozlučně spjat se specifickou formou religiozity nebo teologie. A díky tomu je také otevřenější k využití – nezávisle na náboženské nebo teologické orientaci toho, kdo s ním chce pracovat. Což je dobré mít v souvislosti filosofických debat raného novověku na paměti.<sup>52</sup>

## Závěr

Senekův příslib, že filosofie udělá ze svého adepta ohleduplného kooperativního člena společnosti, skrývá v pozadí vážnější program intelektualistické etiky, charakterizovaný silnějším nárokem naplňovat svou lidskou přirozenost rozumové bytosti tak, že si cvičením jednat podle pochopených principů osvojíme určitý soubor návyků, což by mělo vpsledu vést ke způsobu myšlení označovanému jako dobrá nebo zdravá mysl. Ten, kdo jde po této cestě, podle Seneky nepřestane být příslušníkem svého druhu a nepřestane pociťovat tělesné podněty, ale nenechá se jimi ovládat, naopak je podřídí ro-

50 Praktickým projektem by zůstala, i kdybychom s ohledem na vznik Senekových spisů v periodách jeho ústupu od politické aktivity chápali jeho texty primárně jako nepřímé vzkazy vládnoucí moci. K diskusím nad netriviálními prvky Senekova stylu srov. např. Cermatori, L., *The Philosopher as Craftsman: A Topos between Moral Teaching and Literary Production*. In: Wildberger, J. – Colish, M. (eds.), *Seneca Philosophus*. Berlin, de Gruyter 2014, s. 295–318; nebo Jones, M., *Seneca's Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life*, tamtéž, s. 393–430; nebo Wildberger, J., *The Epicurus Trope and the Construction of a "Letter Writer" in Seneca's Epistulae Morales*, tamtéž, s. 431–466. Také srov. Williams, G., *Style and Form in Seneca's Writing*. In: Bartsch, S. – Schiesaro, A. (eds.), *Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge, Cambridge University Press 2015, s. 135–149.

51 Lucius Annaeus Seneca, *Další listy Lucilioví*, c.d., s. 305, epist 124, 23 (v publikovaném českém překladu je uvedeno „soupeřící s bohem“).

52 Srov. Glombíček, P., *Cartesian Common Sense?*, c.d., s. 133–141.



zumovému pochopení, a tak se může vyrovnat bohům tím, že se stane plně člověkem v tom smyslu, že naplno rozvine svou specificky lidskou stránku pěstěním božských semen zasetých do lidských těl. Z takto nabytého postavení pak bude vyhledávat příležitosti prokazovat svým slabším bližním dobro ve jménu pospolitosti. Senekovská zdravá nebo dobrá mysl představuje očividný vzor toho, co bychom mohli oprávněně nazvat zdravým rozumem – ovšem ve smyslu rozumu oproštěného od neduhů a přivedeného k plnému rozkvětu. Představuje také Senekovu představu naplnění lidské přirozenosti, konkrétně její racionální či božské stránky.

Senekova filosofie operuje s několika pojmy, jež ovlivnily raně novověkou reflexi zdravého rozumu. Pojem „bona mens“ sice není Senekovým objevem,<sup>53</sup> ale u žádného z římských filosofů není propracovanější než u něj. A především: představuje, společně se stoickou koncepcí vrozenosti poznatků označovaných ve zde probíraných příkladech jako „rectae rationes“, onen prvek Senekovy filosofie, jenž je nejživěji recipovaný v naukách raně novověkých myslitelů.

Naopak koncepce „sensus communis“ jako soudnosti (podobně jako „recta ratio“ jako předobraz zdravého rozumu ve smyslu „right reason“) je u něj rozpracovaná až překvapivě málo a za svůj vliv v raném novověku vděčí převážně jiným (výše zmíněným) římským autorům. Především v latinské teorii řečnictví, jež se zabývá očekáváním širokého publika, představuje tento pojem zřejmě východisko novodobého pojetí zdravého rozumu jako běžného většinového samozřejmého (nereflektovaného) postoje, ale také jeho intelektuálnější varianty akcentující intersubjektivní součinnost.

53 Cicero ve svém spisku *O přirozenosti bohů* (Přel. Antonín Kolář. Praha, Jan Laichter 1948, s. 158, 3, 88) uvádí Mysl jako příklad zbožštění nějaké konkrétní věci. Naráží na skutečnost, že v Římě existoval tradiční kult bohyně jménem „Mens“, označované také „Bona Mens“. Viz Titus Livius, *Dějiny*. Přel. P. Kucharský – Č. Vránek. Praha, Svoboda 1973, s. 111, 22, 9. Také Sextus Propertius v *Elegiích* (Přel. R. Mertlík. Praha, Fr. Borový 1945, s. 176, 3,24) deklaruje odhodlání k děkovné oběti (s výhradou „jsi-li bohyní“) za to, že ho přešlo milostné poblouznění. Ovidius v *Kalendáři* uvádí její svátek 8. června odkazem na jeho zavedení ve shodě s Liviem. Srov. také Augustinus Aurelius, *O obci boží VII, 3* (Přel. J. Nováková. Praha, Karolinum 2007, sv. 1, s. 228). „Bona mens“ a „sana mens“ se ale v latinské literatuře objevují také prostě jako vlastnosti bez zřetelného odkazu k božstvu. Viz např. Titus Livius, *Dějiny*, c.d., 40,8; 45,10; 9,9; 28,29.

## SUMMARY

**Seneca as a Source of Early Modern Concepts of Common Sense**

The author operates from the assumption that early modern philosophers' reflections on common sense were substantially shaped by Seneca's texts (which belonged to the common reading of the scholars of the time) in the course of their treatment of the Latin terms "sensus communis", "bona mens" and "recta ratio" and the French and English counterparts of these terms. From this he concludes that it is entirely appropriate to take a closer look at Seneca's own treatment of these terms to see if we can find material there that would help us better understand early philosophical reflections about common sense. The next part of the article attempts therefore to show what in Seneca's treatment of such terms as "bona mens", "recta ratio" and "sensus communis" can justify, when they are explicit, the early modern references to him, and the suspicion of his influence when they are not explicit.

**Keywords:** Lucius Annaeus Seneca, "sensus communis", "bona mens", "recta ratio"

## ZUSAMMENFASSUNG

**Seneca als Quelle frühneuzeitlicher Konzepte des gesunden Menschenverstands**

Der Autor geht von der Voraussetzung aus, dass die Philosophen der frühen Neuzeit in ihren Gedanken zum gesunden Menschenverstand in Bezug auf die lateinischen Begriffe „sensus communis“, „bona mens“ und „recta ratio“ sowie auf deren französischen und englischen Pendanten durch Senecas Texte, die zur Standardlektüre damaliger Gelehrter gehörten beeinflusst waren. Vor diesem Hintergrund schließt der Autor, dass Senecas eigenes Verständnis dieser Begriffe näher betrachtet werden sollte, um festzustellen, ob in Senecas Verwendung dieser Begriffe nicht vielleicht Hinweise zu finden seien, die uns ein besseres Verständnis der frühen philosophischen Reflexionen des gesunden Menschenverstandes ermöglichen. Im weiteren Teil der Abhandlung versucht der Autor zu zeigen, dass Senecas Verwendung von Begriffen wie „bona mens“, „recta ratio“ und „sensus communis“ frühneuzeitliche Verweise auf ihn dort ermöglichen, wo es sich um ausdrückliche Verweise handelt. Bei nicht ausdrücklichen Verweisen ist die Vermutung von Senecas Einfluss angebracht.

**Schlüsselwörter:** Lucius Annaeus Seneca, „sensus communis“, „bona mens“, „recta ratio“