

Emoce (vášně) – základní typologie

Když v roce 1958 publikovala Elisabeth Anscombová svůj zlomový článek o současné krizi etiky,¹ prohlásila v něm, že dělat morální filosofii není k ničemu, dokud nemáme adekvátní filosofii psychologie. Novověkou etiku podrobila zdrcující kritice právě proto, že opustila klasické chápání etiky, což je mimochodem řečeno etika založená aristotelsky na ctnostech kultivujících vášně.² Situace současné etiky ukazuje, jak významný tento podnět byl, a množství prací zaměřených na etiku ctností to jen ilustruje. S tím se samozřejmě spojuje i téma vášní neboli emocí, které pro etiku ctností obvykle představuje významné východisko.

V tomto článku se zaměřím na základní přístupy k tématu vášní, které se objevují v antice, a které se později opakují v různých podobách a variacích i v následujících epochách dějin lidského myšlení. Jeden z těchto přístupů pak bude představen podrobněji na příkladu středověkého křesťanského myšlení, které je také svého druhu vrcholem na filosofické psychologii postavení etice ctností.

Platón – vášně jako důsledek spojení duše s tělem

Prvním z klasických antických pojetí vášní najdeme ve filosofii Platónově.³ Nejedná se přitom dosud o nějaké širší systematické pojednání, ale spíše o součást několika dialogů, které je třeba brát při formulaci Platónova stanoviska brát v úvahu. Mírnou komplikaci představuje skutečnost, že u Platóna najdeme určitý vývoj jeho stanoviska od odmítavějšího postoje k vášním, který je reprezentovaný především *Ústavou*, až po postoj vstřícnější, který najdeme např. ve *Filébovi* nebo *Zákonech*.⁴

Základem Platónovy psychologie je trojčlenné rozvrstvení lidské duše (*Rep.* 435a-441c) na část rozumovou (*logistikón*), vznětlivou (*thymoeides*) a dychtivou (*epithymétikón*). Je dobře známo, že Platón nacházel paralelu tohoto vnitřního členění duše ve vnitřním členění obce, čemuž pak odpovídá i členění základních ctností. Tento politicko-etický význam však pro naši otázku není určující. Zajímavější je spíše to, jak Platón popisuje především členění duše a jaký význam a důsledky mu přikládá. Výmluvné je například to, že výše zmíněné tři síly duše přirovnává k člověku, lvu a mnohohlavé šelmě (*Rep.* 588b-e). V *Timaiovi* (96d a dále), kde

¹ Srov. G. E. M. ANSCOMBE, „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy* 33, No. 124 (1958), s. 1-19.

² Slovo „vášeň“ (*pathé, passio*) je v této souvislosti v podstatě synonymem slova „emoce“. Zatímco v překladech klasických filosofických textů se obvykle používá archaičtější „vášeň“, v moderní psychologii je frekventovanější „emoce“. Platí to nejen pro češtinu, ale i pro jiné jazyky, srov. např. anglické *passion* – *emotion*. V tomto článku budeme dále používat výraz „vášeň“, nicméně lze ho v podstatě plošně nahradit i slovem „emoce“.

³ Srov. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press: Oxford 2004, s. 7-24.

⁴ Srov. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, s. 24.

předkládá podrobný popis fyziologie a s ní souvisejících psychických sil, pak umísťuje rozum do hlavy, vznětlivost do hrudi a dychtivost do břicha. Jedná se samozřejmě o představy dnes do značné míry zastaralé a překonané.

V tomto ohledu je filosoficky zajímavější částí Platónovy psychologie hodnocení místa vášní v celku lidského života. Na prvním místě je třeba říci, že podle Platóna jsou vášně normální součástí lidského života. Vášně máme projevovat přiměřeně okolnostem, tedy milovat to, co je třeba milovat, a nenávidět to, co je třeba nenávidět (*Leg.* 653c). Problém tedy není přímo ve vášních, ale v disharmonii různých psychických sil.

Tento boj se netýká pouze vášní, které se mohou stavět jedna vůči druhé, ale k celé psychické struktuře člověka vůbec. Výše zmíněné tři základní složky duše totiž mezi sebou bojují (*Rep.* 439e-440a; *Phaed.* 66b-c). Žádoucí harmonie vzniká tehdy, je-li vše podřízeno vládě rozumu. Tento ideální stav je v našem životě ovšem prakticky nedosažitelný, přinejmenším v plnosti. Teprve návratem k žádoucí jednotě duše, k níž dojde vyvázáním ze spojení s tělem, je obnovena nerozdělená jednoduchost duše (*Phaed.* 78b-84b), odstraněn nežádoucí vliv těla a v důsledku toho se řeší i problém disharmonie jednotlivých psychických sil.

Co se různých typů vášní týká, Platónovu pozici je možné vyčíst z různých míst jeho dialogů. Jako základní rozlišení se na různých místech opakují dvojice slast (*hédoné*) a strast (*lypé*),⁵ resp. strach (*fobos*) a smělost (*tharsos*).⁶ Na jedné straně se zdůrazňují především strach a smělost jako základní vášně, na straně druhé se všechny vášně jaksí shrnují pod základní dvojici slast a strast. Ve *Filébovi* (47e) se hněv (*orgé*), strach, touha (*pothos*), žalost (*thrénos*), řevnivost (*zélos*) a závist (*fthonos*) řadí ke strastem duše. V *Zákonech* (897a) se jmenuje také radost (*charis*), nenávist (*misos*) a láska (*storgé*). Jak uvidíme dále, je řazení vášní dle základního rozlišení slasti a strasti, resp. příjemného a nepříjemného či dobrého a zlého, poměrně logické a často používané.

Shrneme-li Platónovu nauku o vášních do krátkého vyjádření, pak lze říci, že vášně jsou v pozemském životě přirozené a je třeba je kultivovat nadvládou rozumu. V celkovém naplnění lidského života však po oddělení od těla ztrácejí svůj význam i vliv.

Aristotelés – vášně jako přirozená součást člověka

Aristotelés⁷ v mnohém vychází z Platóna a stejně jako on pokládá vášně za něco, co je v lidském životě zcela normální. Svého učitele následuje i v tvrzení, že cílem je kultivace vášní a nikoli jejich odstranění. Na rozdíl od něj však nezastává dualistickou antropologii oddělující duši a tělo a neřeší příliš osud člověka a jeho situaci po smrti. Vášně tedy chápe jako něco

⁵ Srov. *Theait.* 156b, *Symp.* 207e, *Leg.* 653a-c, 897a, *Phileb.* 47e.

⁶ Srov. *Theait.* 156b, *Symp.* 207e, *Leg.* 647a-650b, 897a.

⁷ Srov. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, s. 24-47.

přirozeného, co souvisí s člověkem nejen v jeho dočasné degradaci v těle, ale s celým jeho bytím rozumového živočicha.

Podobně jako tomu bylo u Platóna, je i u jeho nejslavnějšího žáka východiskem emocí dvojice příjemné – nepříjemné, resp. slast a strast. Tato dvojice je také formální příčinou vášní.⁸ Pokud člověk reaguje v souladu s rozumem, pak je reakce na takové podněty přiměřená. Často ale dochází k tomu, že se nižší části duše, konkrétně některé síly smyslové úrovně, dostávají do sporu s rozumem.⁹ Jedná se o smyslovou snaživost, tedy apetitivní smyslové síly. Sama snaživost může být rozumová (což je svobodná vůle: *logistiké orexis* neboli *búlésis*) nebo nerozumová (což je ona smyslová snaživost, ve které pramení i vášně: *alogos orexis* neboli *thymos kai epithymia*).¹⁰

V knize *O duši* (403a16-18) probírá Aristotelés duševní stavy, které nelze odloučit od těla. Jsou to tedy hnutí na smyslové úrovni, tedy v oblasti vznětlivosti a dychtivosti, základních apetitivních sil člověka. Vášně se zde rozlišují následujícím způsobem: „A tak s tělem souvisí i všechny vášně (*pathé*): odvaha (*thymos*), mírnost (*praotés*), strach (*fobos*), soucit (*eleos*), smělost (*tharsos*), stejně jako i radost (*chara*), láska (*filein*) a nenávist (*misein*), neboť při nich je nějak zúčastněno zároveň i tělo.“

Ve 2. knize *Rétoriky* (kap. 2-11) pak předkládá podrobný rozbor jednotlivých vášní. Jsou to hněv, mírnost, láska a nenávist, bázeň a odvaha, stud (*aischynein*) a nestoudnost (*anaishchynein*), radost (*charis*), soucit (*eleos*), nevole (*nemesis*), závist (*fthonos*) a řevnivost (*zélus*). V následujícím textu (1388b30 a dále) pak Aristotelés předkládá jakousi vývojovou psychologii vášní, když se věnuje stavu vášní u různých věkových skupin a jejich vlivu na lidské chování. Kultivací vášní jsou pak mravní ctnosti, především ty z nich, které usměrňují apetitivní smyslové síly.

Stoikové – vášně jako nežádoucí komplikace

Jak bylo řečeno výše, Platón i Aristotelés se v podstatě shodují v důrazu, který v problematice vášní kladou na roli slasti a strasti. Stoikové¹¹ se s nimi v této věci také shodují, nicméně je to asi vše, co mají jejich pojetí vášní společného. Vášně jsou totiž v jejich pojetí nejen dočasnou komplikací tělesného života, jako je tomu u Platóna, nejen problematické ve svém dezintegrovaném stavu, kdy nepodléhají nadvládě rozumu, ale se shodují Platón a Aristotelés. Jsou nežádoucí samy o sobě jako to, co je třeba zcela vymýtit.

Zde je však třeba učinit malé upozornění, jehož význam je ale zásadní. Obvyklá interpretace stoického ideálu duše bez vášní (*apatheia*) chápe tento stav jako prostou nepřítomnost hnutí

⁸ Srov. *De an.* 403a24-b7.

⁹ Srov. *Eth. Nic.* 1102b17-35.

¹⁰ Srov. *Rhet.* 1368b32-1369a4; *Top.* 113a35-b3.

¹¹ Srov. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, s. 47-80.

smyslové snaživosti, kdy se připouštějí nanejvýš jakési rozumové emoce.¹² Pro tuto interpretaci svědčí i některé výroky stoiků, např. Seneky, který (*De ira* II, 9) ukazuje, že i když připustíme pouze uměřené emoce, přerostou v silné a člověka se zmocní.¹³ Proto je namístě se emocím zcela vyhnout. Podobně i u Cicerona (*Acad. post.* I, 10, 38) najdeme rozlišení starších filosofů, kteří chtěli vášně jako přirozené síly usměrnit, a Zenóna, který je chtěl odstranit jako nemoci duše.

Podle některých autorů ale stoikové ale vášně chápali diferencovaněji. *Pathos* není vášně obecně, ale její prudká a nezvladatelná podoba. Podle Chrysippa a Seneky je první pohyb duše nesvobodný, ale po něm následuje hnutí vášně, které je už svobodné, nicméně nerozumové.¹⁴ V tomto smyslu je pak nemocí duše a je namístě ji potlačit.¹⁵ Je ale otázka, zda je *pathos* nežádoucí proto, že je hnutím prudkým a neklidným, nebo proto, že není v souladu s rozumem.¹⁶ Zdá se, že pravdě má blíže druhá možnost, takže reálný rozdíl mezi stoiky na straně jedné a Platónem a Aristotelem na straně druhé nebude v tomto bodě příliš výrazný.¹⁷

Interpretace stoické nauky není snadná. V pochopení některých věcí může pomoci i připomenutí jejich antropologie. Na rozdíl od Platónova substanciálního a Aristotelova hylemorfického dualismu duše a těla chápou stoikové člověka striktně monisticky jako fyzický celek, zahrnující duši i tělo. Jeho středem je vládnoucí síla (*hégemonikon*), od níž se paprskovitě šíří vliv na jednotlivé duševně-tělesné síly. Takové antropologické východisko, které příliš nediferencuje mezi různými složkami lidské bytosti a duševními silami, vede přímo k přístupu „všechno nebo nic“, kde jemné vyvažování rozumových a nerozumových hnutí ztrácí na své naléhavosti.

Základní dělení vášní dle stoiků sleduje výše zmíněné schéma slasti a strasti následujícím způsobem. Ve vztahu k přítomným podnětům jsou určujícími hlavními vášněmi slast (*hédoné*) a strast (*lypé*) a ve vztahu k podnětům budoucím pak žádost (*epithymia*) a strach (*fobos*). Podle Stobaia řadili stoikové pod jednotlivé hlavní vášně následující vášně podřazené:¹⁸

1. slast: radost z cizího neštěstí, vlastní uspokojení, podvádění druhých;
2. strast: závist, žárlivost, soucit, smutek, žal, utrpení, rozmrzelost, otrávenost;

¹² Srov. F. COPLESTON, *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*, Refugium: Olomouc 2014, s. 528-532.

¹³ Seneka (*Ep.* 116, 1) konstatuje, že v tomto bodě existuje rozdíl mezi peripatetiky, kteří vášně chtějí umírnit, a stoiky, kteří se je snaží vykořenit.

¹⁴ Srov. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, s. 62-65. V chápání emočních hnutí jako volných úkonů se stoikové zásadně rozcházejí s Platónem a Aristotelem.

¹⁵ Srov. J. M. RIST, *Stoická filosofie*, Praha: OIKOYMENH 1998, s. 35.

¹⁶ Podle Zenóna jde o obojí, jak svědčí Diogenes Laertius VII, 110.

¹⁷ Podle Cicerona (*Tusc. disp.* IV, 13, 31) vznikají vášně tak, že se nedbá na rozum. V tomto smyslu lze konstatovat shodu s Platónem a Aristotelem, kteří také usilují o rozumové vedení člověka. Rozhodně se ale s Ciceronem neshodnou v jeho tvrzení, že zvířata vášně nemají, protože se jako nerozumové bytosti rozumu vzepřít nemohou.

¹⁸ Srov. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, s. 67-68.

3. žádost: hněv, sexuální touha, dychtění, láska k požitkům bohatství a poctám;
4. strach: ostych, úzkost, děs, stud, zmatek, pověra, obava, ohromení.

Shrneme-li na závěr pojetí vášní u stoiků, lze je charakterizovat jako silná vnitřní hnutí, která se dostala do nesouladu s rozumem, a která je jako taková potřeba vymýtit.

Tomáš Akvinský – křesťanský promyšlený aristotelismus

Po představení tří velkých antických škol, které pro budoucnost narýsovaly hlavní typy chápání a hodnocení vášní, postupme více než o tisíc let dále, k největšímu středověkému filozofovi a teologovi, kterým byl Tomáš Akvinský. Na jeho myšlení můžeme vidět, jakým způsobem recipovalo křesťanské myšlení antické filosofy, a jak je dokázalo nově promyslet a uspořádat v kontextu křesťanského vidění člověka.

Na prvním místě je třeba říci, že křesťanská antropologie je zásadně nedualistická, což ji odlišuje od platonismu. Není ovšem ani monisticky naturalistická, což ji vymezuje proti stoicismu. Není proto překvapivé, že po seznámení se s Aristotelovými spisy, začali křesťanští autoři stavět především na těchto základech a aristotelický hylemorfismus se v popisu člověka dostal až do dogmatické definice vztahu duše a těla na koncilu ve Vienne. Na rozdíl od Aristotela se ovšem křesťanští myslitelé velmi pečlivě zaobírali myšlenkami na osud člověka po jeho smrti. Zde bylo třeba aristotelickou filosofii domyslet a rozvinout.

V oblasti vášní se tedy prosadilo chápání těchto duševních hnutí jako něčeho přirozeného, co má být kultivováno a nikoli prostě potlačeno. Koneckonců i z evangelií víme, že sám Ježíš nebyl vášní prostý, neboť byl někdy smutný, rozhněvaný, soucitný, radostný apod.¹⁹ Otázkou tedy není, zda vášně ano či ne. Spíše jde o to, jaké jsou a jak s nimi pracovat, aby se dostaly do souladu s vyšší částí duše, tj. s částí rozumovou. Ve druhém kroku se pak musí vyjasnit, jak to bude s vášněmi po smrti člověka.

¹⁹ Srov. Mt 15, 32; Mt 26, 37-38; Lk 10, 21;

Vášně dychtivosti a vznětlivosti lze podle vztahu k dobru či zlu roztřídit přehledně do tabulky následujícího typu:²⁰

VÁŠNĚ DYCHTIVOSTI

láska →	dobro zlo obecně vzaté	← nenávisť
touha →	dobro zlo nepřítomné	← averze
radost →	dobro zlo přítomné	← smutek

VÁŠNĚ VZNĚTLIVOSTI

	nepřítomné dobro	zlo		
		nepřítomné	přítomné	
naděje →	dosažitelné	přemožitelné		← odvaha
zoufalství →	nedosažitelné	nepřemožitelné		← strach
		obrana před		← hněv

²⁰ Srov. D. PEROUTKA, *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP 2012, s. 152-153; T. MACHULA, „Téma duše u Tomáše a v tomistické filosofii“, in: M. NAKONEČNÝ et al., *Česká tomistická psychologie*, Praha: Triton 2009, s. 344-377.