

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Praha, 2007

Roman Dolejš

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Různá pojetí nesmrtelnosti duše v antice

Different views of immortality of the soul during antiquity

Katedra:

Pedagogiky a psychologie

Studijní obor:

Učitelství náboženství, etiky a filosofie

Forma studia:

prezenční

Vedoucí práce:
PhDr. M. Blažková CSc.

Autor:
Roman Dolejš

Praha, 2007

Rád bych poděkoval PhDr. M.Blažkové CSc. za odborné vedení a cenné připomínky k této práci a všem, kteří mi pomohli se sháněním materiálů.

Prohlašuji, že jsem tuto práci napsal sám pod odborným vedením PhDr. M.Blažkové CSc. s použitím literatury, která je uvedena v seznamu.

V Praze

.....

ANOTACE

Tato práce představuje čtyři hlavní antické koncepce nauky o duši. Nejstarší z uvedených koncepcí vychází z řecké mytologie, a jejím nejdůležitějším zdrojem jsou Homérovy hrdinské eposy *Ílias* a *Odyssea*. Základem tohoto „mytologického“ pojetí nauky o duši je víra v existenci podsvětí, místa, kam odcházejí duše zemřelých, a otázka, jakým způsobem v tomto podsvětí duše žijí, neboť jejich nesmrtelnost je samozřejmostí. Přechodem od tohoto mytologického pojetí k filosofickému je koncepce Empedoklova. Empedoklés ve své nauce o duši přebírá starší představy o její nesmrtelnosti, vkládá však do ní vlastní koncepci kosmogonickou, a zasazuje ji tak do zcela nového, filosofického kontextu. Třetí uvedenou koncepcí je teorie Platónova, jejíž význam nespočívá pouze ve skutečnosti, že jde o první komplexní teorii duše, ale také v jejím pozdějším významu pro nově vzniklé křesťanství. Pro Platóna je totiž nesmrtelnost duše samozřejmostí, proto je jeho hlavním tématem dokázání platnosti tohoto tvrzení. Uvedený výčet teorií uzavírá koncepce Aristotelova. Duše je podle Aristotela tělu zdrojem života, z organismu tvoří celek a dává mu určitý smysl. Proto však duše nemůže být v tomto pojetí bez těla, ale ani samostatným tělesem.

ANOTATION

This work represents four main antique conceptions of teaching about soul. The oldest from the mentioned conception is based on the Greek mythology and its most important source are the Homer's heroes epics *Ílias* and *Odysseia*. The basic of this "mythological" conception is belief in existence of underworld, the place, where come souls of death people, and the question of surviving of souls there, because their immortality is taken for granted. The transition from this mythological conception to philosophical is the conception of Empedocles. Empedocles in his teaching about soul takes over older ideas about its immortality, he inserts in it however his own cosmogonical conception and sets it in the quite new, philosophical context. The third mentioned theory is the philosophical conception of Plato, which meaning depends not only on the fact, that it is the first comprehensive theory of soul, but also in its importance for Christianity. Plato takes the immortality of soul for granted, therefore is his main interest in proving of the truth of this statement. This enumeration of theories closes the conception of Aristotle. The soul is, according to Aristotle, a source of life for the body, it creates the whole from the organism and gives it certain purpose. For that reason the soul can not be in this conception without body, but not even the solid itself.

KLÍČOVÁ SLOVA

- **Homér** - básník, jehož existence není jistá, ale předpokládá se, že pocházel z Malé Asie (dnešního západního Turecka), kde žil v první polovině 8.století př.n.l.
- **Empedoklés** - rétor, lékař a filosof, který žil v letech 483-423 př.n.l., za pralátku určuje čtyři kořeny všeho – *tessara pantón rizómata*.
- **Platón** - filosof, žák Sókratův, učitel Aristotelův, je jednou z nejdůležitějších postav athénské filosofie.
- **Aristotelés** - žák Platónův, filosof, zakladatel mnoha vědeckých oborů, jeho práce je typická důslednými vědeckými rozbory a logickou strukturou.
- **Duše** - oživující princip těla, u něhož je předpokládána přítomnost rozumových a smyslových schopností.
- **Nesmrtelnost** - schopnost nepodléhat smrti.
- **Smrt** - konec specifického života v těle.
- **Stinobytí** - tento výraz používám pro vyjádření bytí duší v podsvětí v Homérově mytologické koncepci.

KEY WORDS

- **Homer** - poet, whose existence is not certain, but it is supposed, that he came from Little Asia (today's western Turkey), where he lived in the first half of 8th century BC.
- **Empedocles** - orator, doctor and philosopher, who lived in years 483-423 BC., as the basic element he sets four roots of everything - *tessara pantón rizómata*.
- **Plato** - philosopher, scholar of Socrates, teacher of Aristotle, he is one of the most important persons of the Athens's philosophy.
- **Aristotle** - scholar of Plato, philosopher, founder of many science disciplines, his work is typical by his consistent scientific analysis and by logical structure.
- **Soul** - reviving principle of body, which is supposed to have the presence of rational and sensitive abilities.
- **Immortality** - the ability not to be subordinate to death.
- **Death** - the end of the specific way of life in the body.
- **Shadowbeing** - I use this expression for describing of soul-being in the underground in Homer's mythological conception.

OBSAH

I. ÚVOD	8
II. MYTOLOGICKÉ POJETÍ	11
II.1. ÚVOD K MYTOLOGICKÉMU POJETÍ	11
II.2. HOMÉR	12
III.1. PŘECHOD MEZI MYTOLOGIÍ A FILOSOFIÍ	19
III.2. EMPEDOKLÉS	21
IV. OBDOBÍ KLASICKÉ ŘECKÉ FILOSOFIE	25
IV.1. PŘEDMLUVA K PLATÓNOVU POJETÍ	25
IV.2. PLATÓN.....	28
IV.3. PŘEDMLUVA K ARISTOTELOVU POJETÍ	52
IV.4. ARISTOTELES	54
V.1. ZÁVĚR	76
V.2. SUMMARY	79
VI. OBRAZOVÁ PŘÍLOHA	82
VII. SEZNAM LITERATURY	83

I. - ÚVOD

Duše – latinsky pojmenovaná *anima* (překlad řeckého výrazu *psyché*) znamená oživující princip. Předpokládá se, že tento zdroj života je přítomen v každém živém organismu, ať jde o zvíře nebo člověka samého. V historii vývoje myšlenky lidské duše potom nalezneme tři základní předměty sporu – za prvé, zda je duše hmotná, či duchovní substance, za druhé, zda je duše záležitostí individuální nebo universální, a nakonec, tedy za třetí, zda je tento „oživující princip“ sám o sobě nesmrtelný, nebo je jeho životnost omezena životností těla, které oživuje. V této práci se budu zabývat především otázkou třetí, ačkoliv v mnoha případech se zdá, že jednotlivé předměty sporu nelze od sebe prostě oddělit. Vzhledem k rozsahu se potom zaměřím pouze na počátky snah o vyřešení otázky nesmrtelnosti lidské duše – tedy přechod této myšlenky z úrovně mytologické na úroveň vyšší, filosofickou, kde se soustředím především na dvě základní antické teorie, teorii Platónovu a teorii Aristotelovu. Stejně jako u filosofie obecně je kolébkou tohoto přerodu totiž antické Řecko. Teorie, která se v Řecku těšila největší důvěře, předpokládala, že duši tvoří jakýsi prvek přítomný v těle – zvláštní velmi jemná substance, která je však také přírodní látkové povahy. Stejně jako u zvířat, tak i u člověka se stává viditelnou jako tzv. *pneuma* – „duch života“, který vstupuje do těla při narození a vychází z něho ústy s posledním vydechnutím.¹ Tato teorie tedy tvořila základ jakéhokoli myšlení směřujícího k odhalení tajemství lidské duše. Za platnou ji považovali básníci, tvůrci či vypravěči řecké mytologie, ale i pozdější filosofové, myslitelé snažící se odhalovat pravdu celého světa. Myšlenka o pneumatu byla dokonce tak silná, že o několik století později přetrvala i přechod svých zastánců z polyteismu na křesťanský monoteismus.² Rozdíl v přístupu k lidské duši mezi mytologií a nejstarší filosofií tedy nespočíval v jejím pojetí, ale v pojetí toho, co se s duší děje od okamžiku smrti těla. Řecká mytologie, stejně jako mnoho dalších, obsahovala rozvinutou představu tzv. podsvětí – místa, kam odcházejí duše zemřelých. Řekové ji, jako součást národního kultu, přijímali se zbožnou samozřejmostí. Se zrodem filosofie, a s tím souvisejícím rozvojem myšlení, však tato představa začala některým připadat nedostatečná. Teorie, která jako součást mytologického myšlení předcházela rozvoji židovského a křesťanského náboženství a byla obsažena v mnoha polyteistických kultech, se otrásla v základech. Mytologické pojetí, ve kterém lidská

¹ Nicola Ubaldo, *Obrazové dějiny filozofie*, Euromedia Group, k.s., Praha, 2006.

² Viz obrazová příloha.

duše, jakožto oživující princip, byla entitou odlišnou od těla, zdrojem života, citů a myšlení, přestalo být universálním. Nesmrtelnost lidské duše, o které dosud nikdo nepochyboval, přestala být samozřejmostí.

V této práci se pokouším představit jak teorii, která byla v antickém Řecku po mnoho staletí nejrozšířenější – tedy teorii vycházející z řecké mytologie, tak i mladší koncepce nauky o duši, které měly na pozdější filosofii tak obrovský vliv, že jejich zastánci tyto teorie prosazovali od období antiky, přes temný středověk, renesanční antropocentrismus i osvícenský racionalismus a jejichž vliv trvá dodnes. První zmiňovanou teorii v této práci zastupuje pojetí Homérovo. Jak již bylo řečeno, nejstarší koncepce smrtelnosti či nesmrtelnosti duše, kterou se v této práci zabývám, vychází z řecké mytologie. Jedním z nejobsáhlejších zdrojů této, jsou potom právě Homérovy hrdinské eposy Ilias a Odyssea. Základem tohoto nejstaršího – mytologického pojetí je tedy především existence podsvětí, místa, kam odcházejí duše zemřelých, a odkud mohou, je-li jim dovoleno toto podsvětí opustit, opět na nějaký čas zpět do světa živých. Obsahem této teorie je potom způsob, jakým duše zemřelých v tomto podsvětí přežívají, je-li možné se s nimi nějakým způsobem dorozumět nebo jaké jsou podmínky toho, aby se duše zemřelého do Hádova podsvětí vůbec dostala. Přejdem od tohoto mytologického pojetí k filosofickému, a zároveň druhou teorií, kterou zde uvádím, je koncepce Empedoklova. Empedoklés z Akragantu, rétor, básník, lékař a filosof, se v dějinách filosofie řadí k filosofii nejstarší, k filosofii, která je dnes nazývána filosofii přírodní nebo hýlozoismem. Hlavním předmětem zájmu této filosofie bylo především objevení tzv. „pralátky“, látky, z níž je tvořen svět, a tedy i vše v něm. Empedoklova filosofie se tedy více týká počátku světa než bytostí žijících v něm, přesto však je Empedoklovo dílo, ačkoli se dodnes uchovalo pouze ve zlomcích, v mnoha ohledech přínosné. Empedoklés ve své nauce o duši přebírá starší představy o její nesmrtelnosti, vkládá však do ní vlastní koncepci kosmogonickou, a zasazuje ji tak do zcela nového, filosofického kontextu. Třetí teorií, kterou se v této práci zabývám, je filosofická koncepce Platónova. Její význam spočívá nejen ve skutečnosti, že se jedná o první komplexní teorii zahrnující veškeré vlastnosti i schopnosti duše, ale také v jejím převzetí nově vzniklým křesťanským náboženstvím, kde se nejen tato koncepce lidské duše, ale téměř veškerá Platónova filosofie těšila značné úctě. Platón ustanovuje duši jako princip života, kterým duše oživuje tělo s nímž je spojena. Po smrti tohoto těla duše tělo opouští a, je-li toho hodna, doprovází boha na jeho cestě světem ideálního, opravdového bytí. Učení o lidské duši však má pro Platóna daleko větší význam než

samostatné dokazování její nesmrtelnosti. Věčný koloběh života a smrti, kdy duše vstupuje do těla, aby do něj vnesla život a naplnila ho možností vědění, po smrti ho opouští a za trest se do něj opět vrací, totiž v Platónově filosofii znamená skutečnost, že je lidský rozum, který je součástí duše, schopen dosáhnout poznání všeho, co jest. Aby však duše byla schopna dosáhnout po smrti těla světa idejí, je nutné pečovat o ni již v průběhu života. Tato „péče o duši“ se potom odráží v jejích rozumových schopnostech i morálních vlastnostech³. Nejtěžším úkolem člověka je, podle Platónových slov, právě očišťování duše od těla a zbavování jí smyslovosti, která odpoutává pozornost od skutečné podstaty věcí a připoutává mysl člověka do jeskyně světa stínů. Poslední teorií, uvedenou v této práci, je teorie Platónova žáka Aristotela. Významným přínosem této studie duše je nejen skutečnost, že Aristotelés přistupuje k této problematice, svým ryze vědeckým způsobem, a proto své bádání začíná shrnutím koncepcí předchozích a jejich kritikou, což je pro nás významným zdrojem informací o jeho předchůdcích, ale i to, že se nezabývá duší pouze v horizontu lidské duše, ale pojmem duše jako takové. Jako první tak Aristotelés přichází s plně rozvinutou teorií duše všeho živého. Duše je podle Aristotela tělu zdrojem života, z organismu tvoří celek a dává mu určitý smysl. Tělo je látkou, která se může stát vším, je možností, duše je potom tvarem a uskutečněním. Aristotelés ji nazývá první entelechií těla, je tedy tělu příčinou hybnou a účelnou. Zachovává tělo jako celek, složený z různých částí a organizuje tak látku v určitý tvar. Proto však duše nemůže být v tomto pojetí bez těla, ale ani samostatným tělesem. Je tedy pouze „něčím“ tělu⁴.

³ Patočka J., Péče o duši I., Oikoymenh, Praha, 1996.

⁴ Kříž A., Vysvětlivky k některým Aristotelovým pojmům, Jan Laichter, Praha, 1942.

II.1. – ÚVOD K MYTOLOGICKÉMU POJETÍ

Nejstarší antický pohled na lidskou duši je nejednoznačný. Z dnešního pohledu bychom jej mohli nazvat prefilosofickým, nebo možná výstižněji – mytologickým. Tyto mytologické představy také do značné míry ovlivňovala tehdejší řecká představa světa. Řekové viděli svůj svět jako placku, na níž se nacházely jim známé země (věděli o existenci Indie, severní Evropy a severní části Afriky). Jejich svět obtékal Ókeanos a nad ním se rozprostíralo nebe, jehož klenbu podpíral Títán Atlás.⁵ Pod zemí se potom rozprostírala temná podsvětní říše boha Háda, Diova bratra, jejímž nejhlubším místem byla temná propast nazývaná Tartaros. V ní přebývali v podobě stínů duchové zemřelých obyvatel země. Necítili žádnou bolest či žal ani žádnou radost. Spravedliví nebožtíci se dostávali do Élysiou či na elysejské pole s ostrovy blažených, do hrozného Tartaru pak ti, kdož spáchali nějaký zločin proti bohům. Přes Řeku hrůzy Styx z lidských slz, v níž nebylo života, převážel zemřelý převozník Charón, ale jen pokud byla jejich těla řádně pohřbena, ne-li, musely tyto duše bezcílně bloudit po vzdáleném břehu řeky, a toho se staří Řekové nesmírně báli.⁶ Zprávy o tomto nejstarším pohledu nalezneme především v díle Homérově. Přestože o jeho životě nic nevíme, a dokonce ani není jisté, zda tento básník skutečně existoval, vycházejí badatelé z toho, že Homér pocházel z Malé Asie (dnešního západního Turecka), kde žil v první polovině 8.století př.n.l. Dále se traduje, že básník byl slepý, což se však s ohledem na jeho barvitá líčení a vizuální popisy zdá být nepravděpodobné. Z Homérova díla se kromě menších prací, jejichž autorství je sporné, zachovaly dva hrdinské eposy - Ilias a Odyssea. Tyto rozsáhlé eposy, které byly ve středověku považovány za díla nedostižné kvality⁷, jsou zároveň jedním z nejobsáhlejších zdrojů řecké mytologie dodnes. Přístup k lidské duši je však v mnoha ohledech nejasný a svědčí o tom, že Řekové si s pojmem lidské duše nevěděli rady. V době, kdy byl pěstován především kult těla, probíhaly války mezi jednotlivými Polis – městskými státy, a moudrost se připisovala převážně srdci, byla duše totiž pouze „něco“, co zbude po smrti těla.

⁵ Houtzager, G., Encyklopedie řecké mytologie, Rebo International, Lisse, Nizozemí, 2003.

⁶ Hrych, E., Velká kniha bohů a bájných hrdinů, Regia, Praha, 2000.

⁷ Houtzager, G., Encyklopedie řecké mytologie, Rebo International, Lisse, Nizozemí, 2003.

II.2. – HOMÉR

V Homérově díle je duše součástí mytického pojetí kosmu. Sídlí v srdci, je synonymem života a tělo opouští při posledním výdechu⁸. Totožnou představu duše, jakožto symbol života, nalezneme i v mnoha starších mytologiích, není proto divu, že k duši stejným způsobem přistupují i staří Řekové. Představa duše v podobě životního principu je z tohoto důvodu takto zobrazována i v Homérových eposech. V eposu Ílias popisuje Homér Hektorovu smrt přímo jako vyvanutí životních funkcí, které opouštějí tělo s odchodem duše. Ačkoli je představa, že duše opouští tělo ústy - s posledním výdechem nejrozšířenější, můžeme zde nalézt i několik představ méně známých. Společným prvkem však zůstává, že všechny duše se po oprostění od těla odebírají do Hádova podsvětí, mezi mrtvé. Potvrzením nejznámější představy, tedy, že duše opouští tělo ústy je například verš:

„...jedině lidský život ni lapit nelze ni chytit, aby se navrátil zas, jak vystoupí z ohrady zubů.“

zpěv IX., verše 408 - 409, str. 205⁹

Kromě této představy však, dle Homéra, existují ještě další způsoby, jakými duše tělo opouští. Jedním z nich je odchod z těla skrze zející ránu:

„...hrot projel vnitřnostmi jeho: celé je prořal veskrz, a duše mu zející ranou kvapem vylétla z těla, a temno mu zastřelo oči.“

zpěv XIV., verše 517 - 519, str. 320¹⁰

Dalším je potom odchod skrze údy těla.

"Sotva že dokonal řeč, cíl smrti jej obestřel náhle, duše mu vylétla z údů a sestoupla v Hádovu říši, lkající nad svým losem, že opouští mládí a mužnost"

zpěv XVI., verše 855 - 887, str. 372¹¹

Podle Homérových slov je potom možné, aby se smrtelník – tedy člověk stále žijící s dušemi zemřelých setkal. V tomto mytologickém pojetí se však nejedná o žádnou spiritualistickou seanci, kdy člověk s dušemi zemřelých rozmlouvá pomocí media, nýbrž o nalezení místa, kde je možný vstup do podsvětí, kde tyto duše sídlí, a po vykonání určitého rituálu s dušemi navázat kontakt. Popis místa i rituálu potom nalezneme v desátém zpěvu, kdy Odysseovi radí kouzelnice Kírké:

„Jakmile však tvá loď již propluje Ókean proudný, najdeš pobřeží nízké, kde háj jest Persefoneiin, vrby, jež tratí plody, a topoly veliké výšky. S korábem v Ókeanu pak

⁸ Bartoš, 2003 in: Základy antické psychagogie, Československá psychologie, ročník 2006, číslo 6.

⁹ Homér, Ílias, Petr Rezek, Praha, 1996.

¹⁰ dtto.

¹¹ dtto.

přistaň, hlubokovírném, sám pak vstoupiti hled' v dům Hádův dusnoty plný, v místě, kde do Acherontu se vlévá Pyriflegethón, spolu i Kókyta proud, jenž styžské vody je výtok: jest tam skála a stok dvou proudů hučící mocně.“

zpěv X., verše 508 – 515, str. 204¹²

„...ó hrdino, jak ti to radím, na břehu vyhrabej jamku, as na loket na děl a na šíř, okolo úlitbu lij všem duším zemřelých lidí, prvou z mléka a medu, pak druhou z libého vína, třetí konečně z vody, v níž ječné přisypej mouky, matné pak zemřelých hlavy hled' vzývat vřele a slibuj, jakmile v Ithaku přijdeš, že jalůvku, nejlepší ze všech, skláš jim v domově v oběť a vzácné dary jim spálíš, nad to pak Teiresiu že za oběť berana zvláště úplně černého skláš, jenž ve vašem vyniká bravu. Až pak těmito sliby již vznešené zástupy mrtvých poprosíš, ovečku černou a berana z korábu vezmi, k temnu je otoč a skol, sám stranou přitom se odvrát' k proudům Ókeanovým – i budou za krátkou dobu zesnulých nebožtíků už četné přicházet duše.“

zpěv X., verše 516 – 530, str. 204 – 205¹³

Tento antický pohled na podsvětí, posmrtný život duše, nebo lépe řečeno na život duše po smrti těla, je plný rozporů. Existence kontinuity bytí jakéhokoli člověka je považována za samozřejmost, ovšem způsob tohoto bytí zůstává plný otázek. Mytologické představy nesmrtelné duše, zaznamenaný v Homérově díle, mají prvky společné, kdy společným pojítkem můžeme nazvat např. fakt, že všechny duše zemřelých lidí sídlí v Hádově podsvětí, a zároveň prvky zcela protikladné. Podle některých Homérových veršů mají duše vlastnosti pouhých stínů, nejsou schopny mluvit, nevnímají, ani nemají paměť. Na jiných místech básníkovy díla se naopak duše chovají bezezbytku jako lidé, jimiž byli před smrtí, pouze s tím rozdílem, že nyní nemají tělo. S čistým svědomím však nelze ani jednu skupinu od druhé oddělit zcela, neboť většina veršů zároveň obsahuje jakýsi rozpor vnitřní. Opět narážíme na řeckou rozpolcenost a nejistotu v otázkách týkajících se lidské smrti.

Ve prospěch tvrzení, že duše v podsvětí jsou pouhé stíny a kromě vzhledu si neuchovali lidského nic, hovoří pravděpodobně nejlépe verše obsahující rozhovor Odyssea s jeho matkou, se kterou se v podsvětí setkává.

„...a já jsem chtěl, v své mysli to uváživ dobře, duši své matky, již umřelé, v náručí pojmut. Třikrát jsem vyrazil vpřed...třikrát jak sen neb stín zas vymkla se z objetí mého...“

zpěv XI., verše 204 – 207¹⁴

¹² Homér, Odyssea, Petr Rezek, čtrnácté vydání, Praha, 1996.

¹³ dtto.

¹⁴ dtto.

...Nikterak Diova dcera tě nemámí, Persefoneia! Taký je člověka los, jak jednou se světa sejde, neboť už není svazů, jež drží maso a kosti, poněvadž planoucí oheň je silou mohutnou stráví, jakmile jednou duch jest z bílých odloučen kostí. Avšak duch se jak sen jen mihotá, odletěv z těla.“
zpěv XI., verše 204 – 207, 213 – 214, 217 – 222 str. 214¹⁵

Příkladem veršů, které na první pohled také podporují tuto teorii, mohou být verše vycházející z úst duše Achillovy:

Zchytalý Odysseé, ty z Láerta vládyko jasný, odvážný, jaký to ještě si vymyslíš smělejší skutek!? Jakpak sis troufati mohl jít do Hádu, ve kterém bydlí mrtví zbavení smyslů – jen obrazy zesnulých lidí?“
zpěv XI., verše 471 – 476 str. 222¹⁶

Slovy „...ve kterém bydlí mrtví zbaveni smyslů“ nám Homér, ústy Achillovy, zcela jednoznačně předkládá tehdejší představu starých Řeků. Představu mlhavého bytí v podsvětí, kterou ještě podtrhuje dovětkem „jen obrazy zesnulých lidí“. Podle tohoto pojetí duše zemřelých pouze čekají v podsvětí, a jsou odkázány na krev obětních zvířat, která jim, po pozření, na určitý čas pozbyté vlastnosti navrací¹⁷. Při pozornějším čtení by nám však neměl uniknout fakt, že Achillova duše oslovuje Odyssea zcela přirozeně¹⁸, a z tohoto pohledu bychom mohli spíše vyvozovat jakousi svébytnost duše zachovávající původní vědomí člověka, kterou však, dle Homéra, získává duše teprve požitím již zmiňované krve, což dokládám následujícími verši:

„...Když temné krve se napil, tehďáž ujal se slova a pravil neklamný věštec...“
zpěv XI., verše 98 – 99 str. 210
„...Pravil, já na jeho řeč jsem řekl mu odpověď tuto: , Takový tedy as los jest od bohů samých mi určen, avšak toto mi pověz a skutečnou pravdu mi řekni! Zesnulé matere své teď vidím tu před sebou duši: sedí tu poblíž krve a nemluví, aniž si troufá pohledět synovi v oči ni hovor začíti se mnou...Děl jsem, on ihned se ozval a řekl mi odpověď tuto: snadné je, co ti teď povím a do srdce tvého ti vložím: komu bys svolení dal z těch mrtvol zesnulých tady přistoupit ke krvi té, ten poví ti neklamnou pravdu, komu však svolení nedáš, ten nazpátek odejde zase.“
zpěv XI., verše 138 – 143, 145 – 149 str. 211 – 212

„...tehďáž přistoupil k nám duch vévody Agamemnóna, pohroužen v žal – s ním i družina těch, již v průvodu jeho v paláci Aisgithově kdys zabiti osudu došli. Ihned poznal mě rek, jak temné krve se napil.“
zpěv XI., verše 387 – 390 str. 219 – 220

¹⁵ dtto.

¹⁶ dtto.

¹⁷ Jedná se o starší tradici, pocházející pravděpodobně z Egypta. Podle této tradice je lidská bytost naplněna tzv. „krevní duší“, neboli duše je rozpuštěna v krvi živé bytosti. Podle této tradice tedy krev navrací mrtvým schopnosti, kterými duše naplňuje živé tělo. S touto tradicí se můžeme setkat i v judaismu, který právě z tohoto důvodu stanoví přísná pravidla pro požívání masa. *Pozn.aut.*

¹⁸ „Achilla rychlého v běhu mě ihned poznala duše, načěž hlasitě štkajíc, mi pravila perutná slova:“
zpěv XI., verš 471, str. 222

Poslední uvedený verš, i přes svou rozpolcenost, také dokládá platnost výše zmiňovaného pohledu. Slovy „Ihned poznal mě rek, jak temné krve se napil.“ Nám Homér opět připomíná představu stinobyťí duší v podsvětí. Duše v podsvětí pouze mátožně bloudí a teprve po pozření „temné“ krve obětních zvířat se jí na pár okamžiků navrácí její původní vědomí. Za nejsilnější důkaz této mytologické představy však můžeme jednoznačně považovat verš:

*„...Konečně matka temné požila krve, a hned pak poznala syna, načež, hlasitě štkajíc,
mi pravila perutná slova...“*

zpěv XI., verše 152 – 154 str. 212

Co by mohlo tuto představu doložit lépe než fakt, že matka, bez požití obětní krve, ani nepozná vlastního syna? V protikladu ovšem stojí již výše zmiňovaný verš se slovy Achillovými. Nepozná-li syna duch matky, jak ho může poznat duch přítele? Nejistota v uchopení jasné představy bytí lidské duše po smrti těla se tedy objevuje již v představě mytologické. Zdá se však, že dosud uvedené verše, ve své celistvosti, obsahují jedinou myšlenku – duše zemřelého bloudí v podsvětí bez smyslů, vědomí, sama o sobě neschopna ničeho. Nemá-li však duše v podsvětí paměť, jsou slova verše 387 opět v rozporu, neboť úvod verše: „přistoupil k nám..., pohroužen v žal“ jednoznačně říká, že duše je schopna mít pocity, tedy pociťovat. Jak by ovšem mohla pociťovat žal, kdyby si nepamatovala příčinu svého žalu? Ruku v ruce s touto otázkou kráčí i další mytologická představa – představa, či víra, že v nejhlubším místě podsvětí, strašné propasti Tartaru, pykají duše těch, již se za života provinili vůči boží vůli, božským zákonům, nebo dokonce proti samotným bohům. Víme o utrpení, které prožívá Tantalos, kdysi lýdský král, který ze zpučnosti zabil svého syna a předložil jej na hostině bohům jako pokrm, a nyní je za tento čin odsouzen k věčnému hladu a žízni, když po krk ve vodě se nemůže napít a s ovocem nad hlavou na něj nedosáhne. O trestu Ixiónově, který popudil bohy svou proradností, s jakou zabíjel cizince, a byl připoután hady k ohnivému kolu. Trestu Sísyfově, korintského krále, který kdysi oklamal bohy i smrt a musí za to věčně válet do kopce balvan, ale u vrcholu kopce mu balvan vždy vyklouzne a svalí se zpět dolů. Nebo trestech Danaoven a dalších.¹⁹ Bereme-li v úvahu předchozí představu, vyjádřenou slovy „...ve kterém bydlí mrtví zbaveni smyslů – jen obrazy zesnulých lidí“ a logicky neuvažujeme o pravidelném přísunu obětní krve, docházíme k závěru, že tyto duše v podsvětí trpí, ale neuvědomují si proč. Trest bez vědomí hříchu však nemá smysl. Trpící totiž svůj úděl nepovažuje za trest, ani nemůže,

¹⁹ Hrych, E., Velká kniha bohů a bájných hrdinů, Regia, Praha, 2000.

ale za křivdu, které se na něm, z nějakého zvráceného rozmaru bohové dopouštějí. Řecká mytologie však s něčím takovým vůbec nepočítá. Ten, kdo se za života provinil vůči bohům, ví, že zasluhuje trest, a i přesto, že se mu mnohdy snaží různými způsoby vyhnout, jej nakonec trpně přijímá. Dalším rozporem je vůbec fakt, že by duše zbavená smyslů mohla pociťovat jakékoli utrpení či útrapy nebo udílení trestů jako klovaní stále dorůstajících jater²⁰ u netělesného stínu.

Proti naopak stojí verše, podle nichž duše vydávají zvuk, mají vědomí a bezezbytku si zachovaly svou svébytnost z doby života. S prvními verši tohoto druhu se setkáme ještě před Odysseovým vstupem do podsvětí ve výčtu rad kouzelnice Kirké.

„...Sám však broušený meč hled' vytasit od boku svého, u jamky čekej a zabraň, by matné zemřelých hlavy nepřišly ke krvi dřív než Teiresia se optáš!“

zpěv X., verše 535 – 537, str. 205

Odysseus, který vstupuje do podsvětí, aby se zeptal na radu věštce Teiresia, je zde nabádán, aby mečem bránil napít se obětní krve jiným duším. Rozpor, kterým jsem se zabýval na předchozích stranách zde získává další rozměr – duše v podsvětí, stíny, obrazy zesnulých lidí, jak je Homér nazývá, mají strach. Bojí se meče. Ostří, které je schopné připravit o život, si zachovalo svůj význam a svou váhu i v podsvětí říši. Zdá se, že staří Řekové tyto rozpory považovali za samozřejmé, a proto ani sám Homér nepociťoval potřebu obsah slov svých veršů ujednotit. Duše v podsvětí si tedy krom bezvědomého stinobyťi zároveň zachovávají původní podobu i vědomí. Důkaz o zachování podoby – dokonce podoby těsně před smrtí nalezneme potom v Odysseově popisu událostí, následujících po vykonání předepsaného rituálu²¹, zejména potom ve verši: „...množství těch, jež ranilo kované kopí, padlí to mužové v boji i s oružím zbroceným krví“. Představa, že padlí válečníci se v podsvětí pohybují stále v brnění potřísněném krví teprve dává význam výrazu „obrazy zesnulých lidí“. Přes veškerou bezradnost popsat vlastnosti duší zemřelých, je tato představa jasná. V podsvětí starých Řeků se nepohybovaly bílé či průhledné bytosti, ale lidé. Lidé v té podobě, ve které

²⁰ Obr Tityo, syn Země, který zneuctil bohyni Létó je odsouzen k ležení na zemi a dva supové mu klovou játra, která neustále dorůstají. in - Hrych, E., Velká kniha bohů a bájných hrdinů, Regia, Praha, 2000.

²¹ „...Když jsem těmito sliby a modlitbou zástupy mrtvých poprosil dost, ten brav jsem vzal, pak podřel mu hrdlo. Do jamky temná krev hned přýštila – ejhle tu duše zesnulých nebožtíků se scházely v temnotě ke mně: nevěst a mládenců dav, též starců, zkoušených těžce, nevdaných děv, jímž mladistvý bol byl zarmoutil srdce, přišlo i množství těch, jež ranilo kované kopí, padlí to mužové v boji i s oružím zbroceným krví. Mnoho jich s různých stran kol jamky se počalo sbíhat, náramný činice lomož, a bledá mě jímala hrůza...Sám však broušený meč jsem vytasil od boku svého, seděl jsem u té jamky a matným zesnulým hlavám bránil jít ke krvi dřív, než Teiresia se optám.“ - zpěv XI., verše 34 – 43, 48 - 50 str. 208

došli konce. Obrazy, které potřebovaly pozřít krev obětních zvířat, aby se jim na čas jejich lidskost vrátila. Vliv obětní krve, který je zde uveden je totiž zřejmý – verši „temná krev hned prýštila – ejhle tu duše zesnulých nebožtíků se scházely...“ Homér popisuje touhu duší zesnulých po alespoň dočasném návratu jejich původního bytí. Možná větším problémem než je vlastnost a vzhled duší, bylo pro Řeky uchopit samotnou nesmrtnost. Vycházím nyní především z verše:

„...Po něm spatřil jsem též Hérakléa, přízrak – Hérakles sám jest ve sboru nesmrtných bohů...“

zpěv XI., verše 601 – 602 str. 227

Když totiž Odysseus vypráví, že spatřil v podsvětí duši Hérakléa, Diova syna, původně člověka s nadlidskou silou, zbožštělého za své hrdinské skutky, říká nám vlastně Homér Odysseovými ústy, že nesmrtelný bůh přijde na konci svého lidského života do podsvětí stejně, jako jakýkoliv jiný smrtelník. Proto tedy následuje nutný doplněk – „přízrak“. Je totiž přece nemyslitelné, aby byl nesmrtelný mrtvý. Otázkou zůstává, proč by měl být v podsvětí byt' i pouhý Héraklův přízrak, pokud by obecně platilo, že jakožto součást sboru nesmrtelných bohů, sídlí jinde. Řekl bych, že zde narážíme na jakousi syntézu několika různých mýtů, s nimiž se básník v životě setkal, a nechtěje rozhodovat, který je více či méně pravdivý, zmínil ve svém díle obě varianty.

Vrátíme-li se však k duším obyčejných smrtelníků a jejich potřebě obětní krve, opět zabředneme do slepé uličky rozpolcenosti a nejasností. Jako příklad uveďme verše:

„Nejdřív přistoupil k nám náš Elpénór, zesnulý soudruh. Pod zem širokých cest až dosud pohroben nebyl, neboť v Kirčíně domě jsme nechali mrtvolu jeho bez pláče, bez pohřbu ležet, když jiná nás nutila práce. ...Takou jsme truchlivou řeč tam navzájem mluvili k sobě, se strany jedné já, meč nad krví v pravici drže, s druhé přítelův stín, jenž ještě mi vyprávěl mnoho.“

zpěv XI., verše 51 – 54,81 - 83 str. 209 – 210

„Potom přistoupil blíž duch thébského Teiresia, zlaté nesa si žezlo, mě poznal a toto mi řekl:...Ted' však se od jamky oddal a meč svůj broušený odvrát, abych se napil krve a neklamnou pravdu ti řekl.“

zpěv XI., verše 90 – 91,95 - 96 str. 210

Na rozdíl od vlastní matky, Odyssea v obou případech duše poznávají, v obou případech s ním rozmlouvají aniž by pozřely kapky krve. V případě Elpénóra, Odysseova druha, se dokonce dočítáme, že duše nepohřbeného, která by měla být, podle původních slov řecké mytologie zavržena a pouze bloudit po opačném břehu řeky Styx, má stejnou možnost přiblížit se ke krvi obětních zvířat a získat tak zpět ztracené schopnosti, jako duše pečlivě pochovaných. Verše, kdy Elpénór, ačkoli o něm Homér mluví jako o

„přítelově stínu“, stojí u jamky s krví a truchlivě s Odysseem rozmlouvá, či mu dokonce „vypráví mnoho“, snad obsahují všechny rozpory, kterými jsem se výše zabýval. Možnost truchlit, totiž předpokládá pocit smutku, který bezvědomá duše cítit nemůže. Možnost vyprávět, potom zase existenci paměti a schopnost vzpomínat. Nemluvě o Teiresiových slovech z verše 145, že „neklamnou pravdu sdělí pouze ten, kdož se obětní krve napije“. Existenci vědomí i paměti u duší zemřelých potom nalezneme například i ve verších:

„...Nejdřív duch Péleovcův mu pravil těmito slovy: Měli jsme, Átreův synu, že s Diovi bleskovládci nejvíce ze všech reků byl milý po všechny časy ... Nato duch Átreovcův mu zase dal odpověď tuto...“

zpěv XXIV., verše 13 – 14, 23 – 25, 35 str. 425 - 426

kdy rozmlouvají duše v podsvětí dokonce samy mezi sebou. To, že se navzájem poznávají a pamatují si veškeré podrobnosti z předchozího života, je zde rovněž považováno za samozřejmost. Ani fyzické, dá-li se tak říci, vlastnosti duší v podsvětí starých Řeků nejsou jednoznačné. Výše jsem zmiňoval představu týkající se výrazu „obrazy zesnulých lidí“. Tato představa je, dle mého názoru, totiž nejrozšířenější. Setkáváme se s ní ve všech řeckých mýtech a s její pomocí lze také nejlogičtěji pochopit význam udílení trestů hříšným či udílení odměn čestným. Homér však ve svých eposech od této „tradiční“ představy částečně ustupuje, čímž vnáší značnou nejistotu i do této oblasti zkoumání. Verše:

„Lidí zesnulých šust zněl kolkolem, jako když ptáci na všechny strany se plaší...“

zpěv XI., verše 605 – 606 str. 227

„...Jako as netopýři kdes v zákoutí ohromné sluje létají, šustíce přitom, kdy z chumáče některý spadne, se skály, na niž visí a všichni se při sobě drží, tak s ním kráčely duše a šustily.“

zpěv XXIV., verše 6 – 9 str. 425

totiž naopak vzbuzují dojem, že pobytem v podsvětí se lidé mění právě na takové přízraky, jejichž existence jsem se v řeckém podsvětí, na předchozích stranách, vzdal. Zdá se, že přes veškerou vynaloženou snahu zůstane tento mytologický, nebo chcete-li prefilosofický pohled na život duše po smrti těla plný otázek a vnitřního rozporu.

III.1. – PŘECHOD MEZI MYTOLOGIÍ A FILOSOFIÍ

Myšlenkově propracovanější představu nesmrtnosti lidské duše potom nalezneme v dílech jiného antického autora – Empedokla z Akragantu. Rétor, lékař a filosof Empedoklés, který žil v letech 483-423 př.n.l.²² na Sicílii, měl oproti Homérovi značnou výhodu. V průběhu oněch tří století, které od sebe dosud zmiňované autory oddělovalo, totiž vznikla nová věda, nový směr v myšlení – filosofie, láska k moudrosti. Filosof Empedoklés se v jejích dějinách řadí mezi tzv. předsókratovské myslitele, tedy do období nejstarších myšlenkových teorií a částečně navazuje na tzv. hylozoisty²³, myslitele hledající „pralátku“, hmotu, z níž je tvořen svět. Empedoklés přichází v době, kdy mezi sebou vedou spory dvě tehdejší největší filosofické školy, škola Milétská²⁴ a škola Elejská²⁵. Jeho myšlenková tvorba proto podléhá jakési syntéze učení obou, což je zároveň důvodem, proč bývá Empedoklés nazýván myslitelem „eklektickým“, tedy myslitelem „vybírajícím“. Proti milétskému učení přejímá Xenofanovo stanovisko, že není možné za arché – pralátku stanovit pouze jednu látku a považuje jeho učení za příklad zmnožení počtu „počátků“ – základů světa. Proti Eleatům však uznává mnohotvárnost světa a jistý druh pohybu, který pro něj představuje slučování a odlučování jinak neměnných částic základních látek světa. Tyto základní látky uznává Empedoklés čtyři. Sám je ve svém díle²⁶ nazývá čtyři kořeny všeho – tessara pantón rizómata (τεσσαρα παντων ριζοματα). Tyto pralátky potom představují čtyři základní živly (oheň, voda, země a vzduch) jak píše Aristotelés, nebo jsou, podle Sexta, označovány alegoriemi Zeus, Héra, Néstis a Hádes.²⁷ Své čtyři základní živly pokládá Empedoklés za věčné a nezničitelné, což samozřejmě dalo směr celému jeho učení, ale

²² Data převzata z knihy: Machovec, D., Dějiny antické filosofie, H&H, Jinočany, 1993. (oproti tomu Diogenes Laertios uvádí 484-424BC)

²³ Hylozoismus – učení, jehož název je složen z řeckých slov *Hylo* (látka) a *zoe* (život). Autorství této myšlenky je připisováno tzv. Milétské škole. Jde o první filosofickou otázku, a zároveň o ústřední otázku celého předattického (odvozeno od: Attika = Athény, neboli jiný název pro „předsokratovského“) období. Hledání pralátky (*αρχη*), původce všeho jsoucího, mělo potom značný vliv i na vývoj ostatních myšlenek dané doby.

²⁴ Škola vznikla v šestém století záporného letopočtu, v Milétě, nejbohatším a nejvyspělejším řeckém městě na území Malé Asie. Hlásala, že pralátka – arché, je živoucí a podléhá neustálé změně. Mezi její představitele patří Thalés (624 – 547), Anaximandros (610 – 546) a Anaximénés (585 – 524).

²⁵ Druhá, mladší škola významných filosofů, vznikla v nově založeném jihoitalském městě Elea (dnešní Velia) kolem r.540 př.n.l. Eleatští myslitelé, na rozdíl od Milétanů, popírají jakýkoliv pohyb, tedy i možnou změnu. Někdy bývají nazýváni „zastavitelé pohybu“. Mezi její představitele patří Xenofanés (565 – 470), Parmenidés (540 – 456), Zénón z Eleje (5.stol př.n.l.) a Melissos (5.stol př.n.l.).

²⁶ Empedoklés je autorem dvou hexametry psaných básní *καθαρμοι* (*katharmoi* = Očištění) a *περι φυσεος* (*peri fyseos* = O přírodě), které se však dochovaly pouze ve formě zlomků

²⁷ Diogenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filosofů, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov, 1995.

v rozporu s milétskou školou však též za neživé a nehybné. Podle něj je totiž pralátkami pohybováno silami vnějšími. Jeho neměnné prvky podléhají působení dvou protikladných hybných principů – přitažlivosti a odpudivosti, které sám nazývá Láskou a Svárem. Empedoklés tak uznává veškeré změny přírody a světa, ale tyto změny redukuje na pouhé mechanické spojování a následné rozpojování částic čtyř živlů, které samy o sobě žádné změně nepodléhají.

III.2. – EMPEDOKLÉS

Empedoklův pohled na lidskou duši je, jak jsem již zmiňoval, oproti staršímu – homérskému pojetí myšlenkově mnohem propracovanější. Ani Empedoklea nenapadá o existenci lidské duše jakkoliv pochybovat. Vzhledem k faktu, že její existenci považuje za samozřejmou, vychází ve svých úvahách o ní z vlastního učení ontologického, tedy učení o jsoucnech neboli všem, co jest. Veškerá jsoucna jsou potom podle tohoto učení směsí s určitým poměrem prvků jednotlivých čtyř živlů.

*„Dvojí je původ i zánik smrtelných věcí:
slučování prvků jednomu dává vznik a druhé ruší.
Rozpadem roste zánik jednoho,
druhého přibývá.
A tato věčná změna nikdy neustává,
hned Lásky všechno spojí v jednotu,
hned se zas všecko rozkotá řáděním Sváru.
Tak tedy vzniká jednota z mnohosti
a mnohost zase z trosek jednoty.
Potud se věci rodí
a potud jim není přána věčnost.*

*Ty prvky a síly jsou všechny stejně mocné
a všechny stejného věku,
leč každý z nich vládne jiným statkem
podle své odlišné povahy —
tak panují v běhu koktajícího času.
A mimo ně nic nevzniká ani nezaniká —
vždyť kdyby mohly zaniknout,
to by pak znamenalo,
že vůbec nikdy nebyly.“²⁸*

Tyto čtyři živly jsou všechny neměnné a nezničitelné, jsou však mezi sebou kvalitativně odlišné. Oheň je horký, země studená, vzduch suchý a voda vlhká. Všechny prvky jsou potom obsaženy ve všem, rozhodující je však jejich poměr, který následně určuje povahu věci. Pojetí lidské duše však v tomto ohledu zůstává nejasné. Vzhledem k tomu, že v dochovaných zlomcích Empedoklova díla, žádnou konkrétní definici nenalezneme, jsme nuceni přijmout její interpretace. Aristotelés se o Empedoklově pojetí duše zmiňuje ve svém spise: *De Anima – O duši*²⁹, kde píše, že dle Empedokla má vše jakýsi poměr prvků, a že smyslem směsi je harmonie a duše. Poté vyslovuje otázku, zda je tedy tento poměr ona duše nebo je duše něco zcela jiného. V zápětí však dochází

²⁸ Empedoklés, *O podstatě světa (peri fyseós)* - z 17, z řečtiny přeložil Jaroslav Pokorný podle vydání Herrmanna Dielse, Jan Pohořelý, Praha, 1944.

²⁹ Aristotelés, *O duši*, Jan Laichter, Praha, 1942.

k tomu, že tvrzení, že je duše poměrem směsi, je chybné, protože poměr smíšení prvků není stejný u masa a u kostí, a z toho by plynulo, že je mnoho duší po celém těle. Theophrastus potom píše, že podle Empedokla, kde se smísí shodné a podobné, ne příliš, ne nepatrně, ne zase v nadměrném množství, ty duše jsou nejrozumnější a nejcitlivější při vnímání. Podle poměru smíšení jsou zároveň nejbližší těm, u nichž je tomu naopak - nejnerozumnějším.³⁰ Z této citace bychom potom mohli spíše usuzovat na jakýsi celkový poměr směsi prvků obsažených v celém těle, jasnou odpověď však opět nezískáme. Podobně jako u Homéra je i v Empedoklově pojetí nesmrtnosti lidské duše řada protikladů. Jistý je fakt, že duši je podle Empedokla obdařeno vše, což lze vyvozovat ze zlomku:

„... tak tedy z vůle osudu vše dostalo duši...“

zlomek 103³¹

S ohledem na dosud vysvětlené Empedoklovo ontologické učení se zdá být závěr o nesmrtnosti lidské duše jasný – lidská duše žije potud, pokud žije tělo, neboť je stejně jako tělo pouhým poměrem Láskou spojených částic pralátky a v momentě smrti těla, podléhá, stejně jako tělo, odloučení těchto částic Svárem. Toto mé tvrzení, zdá se, potvrzuje i Aëtius slovy:

„Empedoklés praví, že smrt nastává, když se rozloučí ohnivá, vodní, vzdušná a zemní podstata, z nichž se skládá lidská směs. Podle toho umírá tělo i duše zároveň. Spánek nastává, když se odloučí ohnivá podstata.“

Aëtius (V. 25, 4)³²

Empedoklés sám k tomu říká:

*„... když dostihnou vzduchu a světla,
smíšené v člověka, v dravou zvěř,
v květinu nebo v ptáka —
tu lidé říkají, že tvor se rodí.
Když se zas prvky rozpadnou,
mluví o kruté smrti.“*

z 9

a předchozí verš básně Peri fyseos, tedy O přírodě:

*„... povím ti však něco jiného:
nic smrtelného se nerodí,
nic nedochází konce neblahou smrtí.
Jen prvky se slučují a zase rozlučují,
narození a smrt jsou pouhá jména,
jež tomu dali lidé...“*

z 8

³⁰ Theophrastus (de sensu 7–12) in Empedoklés, O podstatě světa, Jan Pohořelý, Praha, 1944.

³¹ in Empedoklés, O podstatě světa, Jan Pohořelý, Praha, 1944.

³² in Empedoklés, O podstatě světa, Jan Pohořelý, Praha, 1944.

Z těchto veršů by se mohlo zdát, že samotný Empedoklés v nesmrtelnou duši nevěří. Ostatně ke stejnému závěru dochází též Aristotelés, který ve svých *Metafysikách* cituje:

*„Ne, že je jedno jsoucno smrtelné a druhé nesmrtelné, nýbrž všechna jsou, jak praví, smrtelná, jen prvky jsou nesmrtelné.“*³³

Veršem patnáctým z básně *Peri fyseos* však Empedoklés uvádí své myšlenky na pravou míru. Ačkoliv by nám mohlo připadat, že jediným logickým závěrem je, jak jsem zmiňoval výše, že smrt duše je v momentě smrti těla automatická, Empedoklés zde zachází mnohem dále za hranice materiálního chápání člověka vůbec, když říká:

*„... nikdo moudrý by nikdy netvrdil,
že lidé, dokud žijí,
dokud jsou tím, co nazývají živým,
potud že jsou
a potkává je štěstí i neštěstí —
než se však prvky proměnily v ně
a když se z nich zas rozpadly,
že nejsou...“*

To, co zde Empedoklés popisuje není nic jiného, než kontinuita bytí každého jednotlivce. Ne ovšem bytí v pohledu na nesmrtelnost, jak jsme ji zvyklí běžně chápat. Jde o přijetí staršího nábožensky podloženého orientálního dualismu těla a duše, tzv. orfismu, který Empedoklés přijal od Pythagorovců, jejichž učením se prokazatelně zabýval. Dógenés Laertios totiž píše, že byl Empedoklés, stejně jako Platón, usvědčen z „vykrádání“ přednášek samého Pythágora, a byl z tohoto důvodu z jejich poslouchání vyloučen. Podrobnosti Empedoklova orfismu potom nalezneme v dochovaných zlomcích jeho druhé básně, která dokonce nese orfický název³⁴ *Katharmoi - Očištění*³⁵. Stejně jako orfici, tedy stoupenci mýtického Orfea, kteří považovali lidské tělo za hrob duše³⁶, která je takto tělem jako vězením trestána, i Empedoklés tělo považoval za „zemi kol člověka“³⁷ nebo za „podivný šat duše z masa“³⁸. Aëtius k Empedoklově představě lidské duše píše:

„Duše prý jsou božské a bohy jsou ti, kteří zachovají svou čistotu.“
Aëtius (I, 7, 28)

³³ Aristotelés (*Metaph.* B 4 1000b 18) in Empedoklés, *O podstatě světa*, Jan Pohořelý, Praha, 1944.

³⁴ Machovec, D., *Dějiny antické filosofie*, H&H, Jinočany, 1993.

³⁵ V této práci používám verzi: Empedoklés, *Očistná báseň*, Jan Pohořelý, Praha, 1944.

³⁶ Řec. *Sóma* (tělo) *séma* (hrob)

³⁷ zl. 31 B 148 z Plutarcha

³⁸ zl. 31 B 126 z Plutarcha a Portýrka (zlomky převzaty z: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha, 1962)

Dle této orfické a zároveň tedy i Empedoklovy víry se musí provinilá lidská duše očistit, a to způsobem, který je dnes tradičně nazýván převtělování. Podle Empedoklových slov prý duše prochází řadou rozličných podob říše rostlinné či živočišné, než se nakonec opět vrátí do člověka, kdy má, podle předchozích slov, možnost uchovat svou čistotu a stát se božskou. Nedokáže-li to však, čeká ji podle Empedokla krutý osud:

*„Kdo poskvrní svou ruku vinou vraždy,
kdo odpřísáhne křivě ve sváru,
ta duše — již byl přisouzen kdys nekonečný život —
pak bloudí třikrát deset tisíc let
daleko blažených a v proudu času
se převtěluje do podob
smrtných lidí
a zmítá se bolestnou stezkou života.
Proudění vzduchu ji do moře žene,
moře ji vyplivne na břeh země,
země dá žhoucím paprskům slunce
a ty ji hodí vstříc větrným vírům —
jeden ji bere od druhého
a všichni nenávidí.“*

Očistná báseň, verš 115

Za zmínku zde, řekl bych, stojí především slova: duše – již byl kdys přisouzen nekonečný život, kterými Empedoklés zcela jednoznačně dokládá svůj myšlenkový postoj k nesmrtnosti lidské duše, již se zde zabývám. Z dochovaných zlomků tohoto díla, stejně jako ze zpráv jiných autorů, se potom dozvídáme, že ani sám sebe Empedoklés z tohoto „očistného koloběhu“, neboli jediného způsobu jak očistit svou duši, nevynechává. Důkazem nám budiž verš 117:

*„... kdysi jsem se již stal
chlapcem i děvčetem,
květinou, ptákem, mlčelivou rybou,
jež vyplouvá z hlubin...“*

Zároveň zde však máme důkaz toho, že se o sobě domníval, že již tímto koloběhem prošel, a proto sám sebe považoval za již „očistěného“. Ze zlomků Klémenta či Simplikia také vyplývá, že se domníval, že jeho současný život – život filosofa, lékaře, věštce, rétora a básníka může pokračovat již pouze životem boha, *který nemá lidských strastí a je zcela nezničitelný*.³⁹ Na tomto základě potom mohla vzniknout i legenda⁴⁰, podle níž se Empedoklés vrhl do kráteru Etny, aby dokázal svou božskou přirozenost.

³⁹ zl. 31 B 146 a 147 z Klémenta (převzato z: Machovec, D., Dějiny antické filosofie, H&H, Jinočany, 1993.)

⁴⁰ Diógenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filosofů, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov, 1995.

IV.1. – PŘEDMLUVA K PLATÓNOVU POJETÍ

S první komplexní teorií popisující veškeré vlastnosti duše se můžeme setkat až v tzv. „Klasickém období“ řecké filosofie, kdy ji ve svém rozsáhlém díle nepopisuje nikdo menší než filosof Platón – žák Sókratův a učitel Aristotelův. Místo Platónova narození je sporné. Badatelé určují, že se narodil v Athénách nebo na ostrově Aigina - převážně se však přiklání k Athénám, kde Platón většinu života působil. Jisté však je, že se tak stalo v aristokratické rodině roku 427 před Kristem. Svůj původ sám Platón odvozoval po otci od krále Kodra⁴¹ – posledního athénské krále, a po matce od slavného státníka Solóna. „Když na sklonku svého života vydává úcty ze svého poměru k rodným Athénám, vzpomíná, že byl ve svých chlapeckých letech jako jiní: těšil se, že až dospěje v občana, hned vstoupí do politického života. Nebylo k tomu potřebí ani zvláštního rozhodování, neboť jeho rod, schopnosti a vychování mu samy ukazovaly místo ve veřejné činnosti.“⁴² Platónovo původní jméno bylo Aristoklés. Jméno Platón, odvozené od řeckého Πλατυς (platus) – široký, dostal, pro svá široká ramena, od svého otce až později⁴³. V počátcích svého života se věnoval malířství a básnictví. Ve dvaceti letech prý před Dionýsovým divadlem uslyšel Sókrata, kterým byl tak unesen, že se vzdal svých literárních pokusů, spálil všechny své básně a stal se Sókratovým žákem, kterým byl osm let až do učitelovy smrti. Zatímco Platónův učitel Sókrates působil na své posluchače výhradně přímými rozhovory - dialogy, což mělo za následek, že se od něj nedochoval žádný písemný záznam, Platón po sobě zanechal svých spisů celou řadu. Do dnešní doby se dochovaly tzv. Listy, kterých je třináct, přestože o pravosti Sedmého listu se vedou spory⁴⁴, a Dialogy, které jsou členěny do devíti tetralogií. Svě první dialogy sepsal brzy po Sókratově smrti a Sókrates v nich vystupuje jako hlavní postava. Stejně tak hraje vůdčí roli téměř ve všech pozdějších Platónových spisech, proto je velmi těžké rozpoznat, kde Platón použil Sókratovy výroky a kde použil pouze jeho postavu, aby jejím prostřednictvím vyslovil své vlastní myšlenky. Platónovy spisy jsou potom podle doby vzniku členěny do třech období. Spisy pro tuto práci nejdůležitější, tedy spisy týkající se nesmrtnosti lidské duše, jmenovitě dialogy Faidros, Faidón, Menón a Ústava jsou řazeny do období středního –

⁴¹ Encyklopedie antiky, Academia, Praha, 1973.

Některé jiné zdroje uvádějí jméno Kadrus či Kadros. *Pozn.aut.*

⁴² Fr. Novotný, Prologus k Platónově Ústavě.

⁴³ Kaunitz M. Maurice, A popular history of philosophy, WPC, Cleveland/New York, USA, 1941.

⁴⁴ Viz. samotná práce

tedy vrcholného. Ve své studii duše Platón hojně využívá mytologické obrazy a na mnoha místech se odvolává na „staré vyprávění moudrých mužů a žen“. Kromě toho však rozpracovává vlastní a zcela jedinečnou teorii o lidské duši, od jejího vzniku, přes působení v těle až po odchod z těla. Zdůrazňuji pojem „odchod z těla“, který užívám na místo pojmu smrti, neboť pro Platóna je duše nesmrtelná. Tuto tezi se v následující části práce pokouším z dochovaných spisů, autorovými výroky, doložit. Důkazy, pro značnou rozsáhlost, řadím do jednotlivých logických celků v závislosti na zaměření. V Platónově díle je totiž možné nalézt důkazy ontologické, gnoseologické a dokonce i náznaky možnosti důkazu nesmrtelnosti duše v rovině etické. V dialogu Faidros je možné nalézt určité paralely s učením Anaxagorovým, k jehož filosofii se na několika místech Platón sám hlásí. Nesmrtelnost je ustanovena jako implikace samopohybu – a tedy to, co má tuto vlastnost, má i nesmrtelnost. Duši potom Platón charakterizuje jako princip života a právě původce pohybu. V dialogu Faidón se Platón zaměřuje na věčný koloběh života a smrti, kdy doslova píše, že *smrt vzniká ze života a život zase ze smrti*, v čemž je jistě možné nalézt odkazy učení Hérakleitova. V desáté knize Ústavy potom čteme, že každá věc, která zaniká, zaniká vždy pro své zvláštní zlo, které je definováno jako to, co rozkládá a ničí. Oproti tomu to, co zachovává Platón nazývá dobrem. I samotná duše má potom to, co jí činí špatnou - nespravedlnost, nemírnost, zbabělost a především největší zlo - nevědomost. Naplněním touto špatností však nemůže být duše zcela zničena, neboť stále existuje jakási možnost nápravy. Důkaz v tomto případě tedy přichází z opačné strany – nemůže-li být špatností duše zničena, nemůže zničení duše způsobovat smrt, a tedy smrt a duše na sobě nezávisí. Učení o lidské duši však má pro Platóna daleko větší význam než samostatné dokazování její nesmrtelnosti. Na podstatě lidské duše, troufám si říci, Platón staví téměř veškerou svou filosofii, a vlastnosti duše mají tedy značný dosah i do disciplín, kde by je člověk očekával pouze stěží. V Platónově gnoseologii má duše dokonce roli stěžejní, neboť její „vzpomínání“ je jediným zdrojem našeho poznávání. V etických teoriích čteme, že tělo je pro duši těžkým závažím a příčinou zla, a že úkolem člověka je odpoutat svou duši od těla a očistit se tak od smyslovosti. V Platónově kosmologii⁴⁵ je zase duše či duchovní princip považován za řídicí princip světa. Světová duše uvádí svět do pohybu, udržuje řád a stará se o hmotný svět. Paralelu zde staví Platón tím, že lidská duše se stará o tělo a sama o sebe. Zatímco světová duše je dokonalá, protože je tvořena pouze rozumem,

⁴⁵ Graeser A., Řecká filosofie klasického období, Oikoymenh, Praha, 2000.

lidská duše obsahuje složky tři – kromě rozumu ještě vznětlivost a žádostivost, proto dokonalá být nemůže. V politických myšlenkách potom Platón staví uspořádání své „dokonalé obce“ právě na převládajících složkách lidské duše. Tedy teorie lidské duše je s celou Platónovou filosofií neodmyslitelně spjata.

IV.2. - PLATÓN

Duše je pro Platóna individuální skutečností, spojenou s tělem, které ji hostí, ale od tohoto těla oddělitelnou. Je zároveň nejušlechtlejší součástí člověka, jedinou, která je schopna vykonávat poznávací funkce, tedy postihovat skutečné významy věcí. Zároveň podmínkou jakéhokoli prožívání.⁴⁶

„Vždyť není nikdo z nás nesmrtelný, a i kdyby se někomu toho dostalo, nestal by se tím šťastný, jak si lidé myslí; neboť pro věci bezduché není žádného zla ani dobra, nýbrž tohoto se dostane jednotlivé duši, ať už spojené s tělem, či od něho odloučené.“

Sedmý list⁴⁷

Platón v tomto krátkém úryvku svého dopisu „přátelům a příbuzným Diónovým“ předkládá hned několik svých představ o lidské duši. Výrazem „jednotlivá duše“ se zcela jednoznačně vymezuje proti jakýmkoli představám o společné - světové duši, která je jediná a všichni lidé na ni mají pouze podíl, což byla jedna z dobových teorií. Duše je pro Platóna podmínkou života, proto je nutné, aby byla obsažena v každém živém organismu. Závěr citovaného úryvku – „...ať už spojené s tělem, či od něho odloučené“ zase zcela jasně definuje Platónův postoj ke spojitosti duše s tělem. Z uvedeného vyplývá, že duši je možné od těla odpojit. Jaké má však toto rozpojení následky zatím vyvozovat nemůžeme. Úvodní slova citovaného dopisu „vždyť nikdo z nás není nesmrtelný“ potom lépe pochopíme ve spojitosti s Platónovým dialogem Faidros. Zde totiž Platón podává výklad, ve kterém rozlišuje věci živé od neživých.

„Každé tělo, kterému se dostává pohybu zvenku, je bezduché, kterému však zevnitř, samému ze sebe, oduševnělé, protože toto je přirozenost duše.“

Faidros, str. 35⁴⁸

Tedy duše je zde myšlena jako „to – co vkládá do těla pohyb“. Tělo samo potom, ve spojení s duší, může tento „získaný“ pohyb předávat dále, což mu umožňuje pohybovat ostatními věcmi. Vzhledem k tomu, že tato schopnost je schopností získanou od duše, je její trvání podmíněno trváním spojení těla s duší.

„Co však pohybuje něčím jiným a jest pohybováno od něčeho jiného, to má ustání pohybu, a tím i ustání života.“

Faidros, str. 34⁴⁹

Při odloučení duše od těla nejenže člověk tuto schopnost ztrácí, ale ztrácí především i „dárce života“ – onen oživující princip. Z výše uvedeného je patrné, že odloučení duše

⁴⁶ Nicola Ubaldo, *Obrazové dějiny filozofie*, Euromedia Group, k.s., Praha, 2006.

⁴⁷ Platón, *Sedmý list*, Odeon, v edici: *Antická próza (svazek čtvrtý - „O vlastním osudu“)* Praha, 1973.

⁴⁸ Platón, *Faidros*, Oikoymenh, páté vydání, Praha, 2000.

⁴⁹ dtto.

od těla tedy způsobuje smrt. Ne však smrt v pravém slova smyslu. Platónův výklad pojmu smrti má totiž, stejně jako většina jeho nauky, i druhý - skrytý význam. V obecném smyslu, který je všem zjevný, znamená skutečně odloučení duše od těla smrt. Přesněji řečeno však konec lidského života. Toto upřesnění je zde zcela nezbytné, neboť je patrné, že opustí-li duše tělo, tělo přestává žít. Jedná se tedy spíše o konec tělesného života, života v těle, nikoli o konec života vůbec. Onen obecný a všem zjevný smysl smrti je podle Platóna tedy spíše koncem života v konkrétním, smysly vnímatelném těle. Život v těle přitom pro Platónova Sókrata patří k pojmu lidství, protože člověk není nic jiného než společenství duše s tělem.⁵⁰ Smrt jako odloučení duše a těla znamená, v tomto případě, pouze konec specificky lidského života. Ve druhém, skrytém smyslu však toto odloučení znamená něco více. Oproštění duše od těla je totiž podmínkou pro získání pravdy, podmínkou pro cestu duše do Platónova světa idejí, podmínkou „rozumového zření“.

„...A jak je to se samým nabýváním moudrosti?...Nuže kdypak duše dosahuje pravdy? Neboť kdykoli se snaží něco zkoumati spolu s tělem, je patrné, že tehdy jest od něho klamána. ...Zdalipak to tedy není v rozumové činnosti, ač je-li to vůbec někde, že se jí jasně objevuje něco ze skutečných jsoucen?“

Faidón, str. 22

„Rozumově pak myslí asi nejlépe tehdy, když ji přitom nic z těchhle věcí neobtěžuje, ani sluch ani zrak ani žádná bolest ani libost, nýbrž když jest co nejvíce sama se sebou, nechávajíc tělo být, a pokud možná bez jeho účasti a bez styku s ním se snaží dosáhnout jsoucna.“

Faidón, str. 23⁵¹

V tomto skrytém významu je do jisté míry smrt a filosofie totéž. Pokud je pro Platóna jedinou možností dojití pravdy čisté rozumové zření, potom je skutečná pravda člověku zjevná pouze ve stavu oproštění se od všech strastí či slastí spojených s tělem, protože tyto starosti či zájmy, jimž je duše nucena věnovat své síly, jí nedopřejí věnovat se ryze myšlenkovému nazírání. Stejně tak skrze společenství duše s tělem je duše vtahována do světa stínů – světa smyslových vjemů, které jsou pro Platóna pouhými obrazy skutečných jsoucen. Jediným způsobem získání skutečné pravdy o plném a neměnném bytí je odvracení pozornosti od smyslové skutečnosti – a tedy neustálá snaha odpoutání duše od těla. Usilovat o odloučení duše od těla však znamená pokoušet se překonat

⁵⁰ κοινωνία ψυχῆς καὶ σώματος (koinónia psychos kai sómatos) z: Karfík Filip, Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón, Souvislosti, číslo 1, str. 43-51, ročník 2., 1991.

⁵¹ Platón, Faidón, Oikoymenh, třetí vydání, Praha, 1994.

samu podmínku lidského života, který je společenstvím duše a těla definován.⁵² A proto je nemožné během lidského života tohoto rozumového zření dosáhnout. V tomto skrytém významu Platónova pojetí smrti je toto odloučení však také zároveň podmínkou pro setkání s božstvem. Přiblížit se bohu, který je svou podstatou zcela odlišný od podstaty lidské, znamená zbavit se onoho rozdílu, který tomuto přiblížení brání – vymanit se ze světa smyslových vjemů, tedy opět „očistit“ duši od přítěžku těla.

„...Tou očistou je jistě to, co se odedávna hlásá, totiž odlučovati co nejvíce duši od těla a zvyknout ji, aby se sama o sobě odevšad z těla sbírala a shromažďovala a přebývala co možná i v nynějším životě i v budoucím samotna o sobě, vyprošťujíc se z těla jako z vězení.“

Faidón, str. 25

Tato náboženská očista⁵³, při které se Platón odvolává na starou náboženskou tradici, není chápána jako záležitost jakéhosi kultovního rituálu. Spíše se zde jedná o určitou duchovní praxi, která však, stejně jako očista rituální, má za cíl přípravu člověka pro setkání s božstvem. Smrt v onom skrytém smyslu tedy nesměřuje pouze k jednomu cíli – ukončení lidského života, nýbrž má cíle tři. Všechny však mají společnou cestu, odloučení duše od těla. Přesněji řečeno však ani skrytý význam smrti nemá tři cíle, jako spíše trojí úhel pohledu na cíl jediný. V Platónově filosofii je onen nezjevný význam smrti totiž právě v odluce duše od těla, kdy *přímý pohled na pravdu je totéž co bezprostřední společenství s bohem a bezprostřední společenství s bohem je život ne již lidský, nýbrž život podobný božskému, tedy konec života lidského.*⁵⁴ Můžeme si však položit otázku, proč zůstává tento význam skryt. Proč se většina lidí domnívá, že smrt je pouhé ukončení lidského života? Zdá se, že důvod nalezneme ve faktu, že smysl odluky duše od těla má předpoklady již v konání během života v těle, jak naznačuje výše uvedený Sókratův výrok. Každý člověk ví, že smrt je jakési oddělení duše od těla, málokdo však zná smysl tohoto odloučení. Stejně tak ne každý chápe smysl rituální či duchovní očisty, proto nemůže nahlédnout její podstatu a proto nemůže pochopit souvislost mezi očistou – katarzí, filosofií a smrtí. Teprve nyní můžeme plně pochopit Platónova slova, že nesmrtelnost nepřináší štěstí, jak si lidé myslí⁵⁵, právě naopak – pouze člověk chápající skrytý význam odloučení duše a těla může pravého štěstí dosáhnout.

⁵² Karfík Filip, Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón, Souvislosti, číslo 1, str. 43-51, ročník 2., 1991.

⁵³ καθαρσις (katharsis)

⁵⁴ Karfík Filip, Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón, Souvislosti, číslo 1, str. 43-51, ročník 2., 1991.

⁵⁵ První citát v této části práce.

„...Proto se ten odchod nyní mi uložený děje s dobrou nadějí a stejně je tomu tak i u každého jiného muže, který má za to, že jeho duch jest jakoby očištěn a tak připraven.“

Faidón, str. 25

Z dosavadního rozboru Platónovy teorie o duši je jasné, že po odloučení duše od těla přichází smrt. Přichází však smrt, která se týká pouze těla. Těla, které je pro Platóna pouhou schránkou, nikoli člověkem. Jaké má toto odloučení následky pro samotnou duši jsem sice již částečně zmiňoval, je však nezbytné zabývat se touto problematikou mnohem podrobněji. Chceme-li pochopit vliv osamostatnění se duše od těla v plné míře, je potřeba nejprve nahlédnout na to, co vlastně duše, podle Platóna, je. Je zřejmé, že pro Platóna nejsou všechny duše totožné. Ačkoli v jistém ohledu mají mnoho společného, ukazuje se, že opět pouze z toho úhlu pohledu, který se zabývá pouze vnější charakteristikou duše. Při podrobnějším zkoumání je patrné, že i jednotlivé duše mají určitou kvalitativní hierarchii. Důkaz nalezneme opět v dialogu Faidros.

„Dejme tomu tedy, že se podobá srostlině okřídleného spřežení s vozatajem. A tu koně i vozatajové bohů jsou všichni samí dobří i dobrého původu, ale u ostatních je to smíšeno. Za prvé u nás vůdce řídí dvojspřeží, dále jeden z koní je u něho krásný a dobrý a také z takového rodu, druhý však z rodu opačného a opačných vlastností, tu pak je řízení u nás nutně nesnadné a trapné.“

Faidros, str. 35

Platón zde přirovnává duši ke koňskému spřežení. Na první pohled je z tohoto úryvku zřejmé, že duše bohů jsou odlišné od duší ostatních. „Koně i vozatajové“ bohů jsou všichni samí dobří i dobrého původu, tedy je vyloučena jakákoli možnost, že by duše jakékoli božské bytosti měla podíl na nějaké nedokonalosti. Bohové jsou tedy pouze dobří a vlastnosti jejich duší, a tím i jich samých, jsou dokonalé. Věta „...za prvé u nás vůdce řídí dvojspřeží...“ by mohla znamenat, že koňské spřežení božských duší táhne koňů méně, což by se někomu mohlo zdát jako nevýhoda, vezmeme-li však v úvahu, že koně božských spřežení jsou „samí dobří“, je zřejmé, že jejich počet nemůže hrát zcela žádnou roli, ať již jich je méně či více. Zajímavější v téže větě je potom slovní spojení „u nás“, ze kterého lze snadno vyvodit, že Platón, ačkoli se sám jistě považoval za moudrého, ne-li nejmoudřejšího, a svou filosofii za jedinou pravou, svou duši nepovažoval za jakkoli výjimečnou, což ho odlišuje např. od Empedokla, o jehož pojetí duše jsem se již zmiňoval. K nedokonalosti „naší“ – lidské duše se potom také váže úryvek:

„Tedy ten z nich, který je v krásnějším stavu, je svým vzhledem přímý a s tělem pravidelně rozčleněným, s vysokou šíjí, nos má vypouklý, je bílé barvy, černoooký, milovník cti s uměřeností a studem, přítel pravdivého mínění, nepotřebující ran, je řízen

jedině pobídkou a slovem. Ale ten druhý je zase křivý, tělnatý, sestavený bez ladu a skladu, má silnou šíji, krátký krk, je ploskonosý, barvy tmavé, světlooký, krevnatý, přítel zpupnosti a vychloubání, na uších chlupatý, hluchý, poslouchající, a to ještě stěží, toliko biče a bodců.“

Faidros, str. 43

Popis protichůdnosti vlastností spřežení lidských duší má za úkol jedinou věc – metaforickým, obrazným způsobem postihnout všechny pohnutky, strasti, touhy či vášně, které naši nedokonalou duši ovládají. Bílý kůň představuje lidskou dokonalost a je souhrnem vlastností, jichž si Platón nanejvýše cení, oproti tomu tmavý kůň je jeho pravým opakem. Představuje hřích, zpupnost, vzdor a v neposlední řadě i jistou omezenost. Představa, že naše, tedy lidská duše je tvořena dvěma naprosto protichůdnými částmi, podle mne, výtečně vystihuje lidskou „nedokonalost“. Člověk je, podle Platóna, zmítán mezi touhami a umírněností, mezi chtíčem a zdrženlivostí, a je pouze v rukou onoho „vozataje“ – řidiče duše, kterému z koní dá za pravdu, a kterého bude pobízet k ústupku. Vlastnosti nebo původ tohoto vozataje však z dosud uvedeného vyvozovat nelze. K přirovnání duše ke koňskému povozu však měl Platón jistě i další důvody, než odlišnosti jednotlivých koní. Jak jsem již dokazoval v předchozích citacích, přirozeností duše je především pohyb, jejím symbolem tedy nemůže být cokoli pohybu neschopného. Pohybové charakteristiky duše totiž Platón využívá i v dalším učení o její podstatě a jejím smyslu, jímž je bezpochyby cesta do světa ideálního, opravdového bytí.

„...ubírají se strmou cestou vzhůru k vrcholu nebeské klenby, tam pak vozy bohů jedou snadno, jsouce rovnovážně dobře řízeny, ale ty ostatní ztěžka, neboť je svažuje ten špatnosti účastný kůň, který nebyl u vozataje dobře vychován, klesaje a tíhna k zemi.“

Faidros, str. 36

Stejně tak:

„Duše zvané nesmrtelné, když se octnou na vrcholu, projedou ven a stanou na hřbetu světa, jak se tam zastaví, otáčení nebes je vozí dokola s sebou a ony se dívají na věci vně světa.“

Faidros, dtto.

Vynecháme-li, alespoň zatím, úvodní slova druhé citace, kde Platón duši přisuzuje přívlastek „nesmrtelná“, vyčteme přesto několik velmi zajímavých faktů. Především, pro Platóna, je cesta do světa idejí, jak svět dokonalého bytí nazývá, ovlivňována charakteristikou jednotlivých koní – tedy částí duše. Kladná složka vede člověka k poznání pravdy, k povznesení, zatímco záporná složka, představována tmavým křivým koněm, člověka táhne „k zemi“ neboli zpět do světa stínů, světa smyslových vjemů, ve kterém je poznání pouhým zdáním a dosažení skutečné pravdy zcela nemožné. Velmi důležitý je potom také výrok uvedený v závěru první citace –

„špatnosti účastný kůň, který nebyl u vozataje dobře vychován“, ve kterém se opět objevuje rozhodující úloha onoho vozataje, směřující k pochopení jeho vlivu. Slova „nebyl vychován“ totiž, dle mého názoru, předpokládají určitý druh působení, které se odehrává v průběhu delšího časového horizontu. Víme-li zároveň, že duše směřuje, nebo by alespoň měla směřovat, ke světu idejí stále, a přesto ho během lidského – pozemského života nemůže nikdy dosáhnout, můžeme tento časový horizont nazvat životem. Je totiž zřejmé, že dokud duše světa idejí nedosáhne, „špatnosti účastný kůň“ se jí stále bude snažit strhnout zpět. A z tohoto důvodu s ním bude mít vozataj plné ruce práce po celý „pozemský“ život. Zmiňované úryvky Platónova dialogu Faidros jsou potom v neposlední řadě významnými z toho důvodu, že alespoň částečně odpovídají na otázku, kterou si klade každý, kdo se do studia Platónovy filosofie rozhodne vstoupit. Na otázku, kde je vlastně onen Platónův svět idejí, který je cílem našich duší? Tradiční odpovědi bývá – mimo svět stínů, mimo svět smyslového vnímání, ve výše zmiňovaných úryvcích však nalezneme přeci jen o něco málo více. Svět idejí, je podle Platónových slov „nad nebeskou klenbou“, není však snadné rozlišit, zda Platón sám vnímá tento svět „nad“ světem⁵⁶ jako součást tohoto světa nebo svět zcela jiný. Považujeme-li však za součást tohoto světa i nebesa, potom je zřejmé, že svět idejí součástí tohoto světa nejen je, ale být dokonce musí. Jak jinak by totiž „otáčení nebes“ mohlo stojícímu koňskému spřežení lidské duše zjevovat skryté pravdy a ukazovat pravé podstaty věcí „vně světa“? Následující popis je však pro tuto práci ještě zásadnější:

„... tento prostor zaujímá bezbarvá, beztvará a nehmatatelná jsoucnost vsutku jsoucí, viditelná jedinému řidiči duše, rozumu, k níž se vztahuje pojem pravdivého vědění.“

Faidros, str. 36 – 37

Nejenže podává výklad o povaze „pravých jsoucen“, ale pro význam této práce podává především konečný výměr nejdůležitější části duše, o které jsme dosud mohli pouze přemítat cosi neurčitého – o vozataji, řidiči duše. Teprve v této chvíli jsme schopni s jistotou určit povahu onoho vozataje, který má za úkol krotit vášně, a určovat zdravý poměr mezi žádostivostí a vznětlivostí. Teprve nyní totiž víme, že tímto řídicím

⁵⁶ K pojmu „světa nad světem“ se vztahuje citát: „*Ta nadsvětní místa dosud žádný z našich básníků neopěvoval, jak by zasloužila, ani nikdy nebude opěvovat...*“, který nalezneme opět v dialogu Faidros. Pojem „nadsvětní místa“ směřuje k domněnce, že svět idejí součástí tohoto světa není, což může být důvodem, proč tak někteří badatelé usuzují. Platón samotný však tyto světy nikdy neodděluje. Viz. Platon, Ústava, Oikoymenh, Praha, 2001.

prvkem duše není nic jiného než rozum. Pro Platóna je tedy rozum tím, kdo má za úkol „vychovávat“ žádostivou část naší duše. Rozum má za úkol potlačovat zpupnost a vychloubání, rozum je ten, kdo použitím „biče a bodců“ směřuje naši duši na pravou cestu poznání. Zdá se, že z Platónových slov vyplývá, že „koňské“ části duše mají všichni totožné, „rozumová“ složka potom rozhoduje, kdo na této cestě uspěje a dojde touženého cíle, a kdo zůstane zajatcem světa představ. Známe-li již tedy všechny složky duše, nic již nebrání v dalším zkoumání vlivu odloučení se duše od těla na duši samotnou. Duše, která se odpoutá od těla, ať již v průběhu života – kdy je toto oddělení neúplné, nedokonalé, nebo po smrti těla, kdy je, jistě zcela správně, považováno za dokonalé, tedy stoupá vzhůru ke světu idejí. Toto je vlastnost všem duším společná. Co pro ni však tato cesta znamená do důsledku, ještě schopni rozhodnout nejsme. Jisté je, že pokud vozataj – rozum dokáže ovládnout záporné části duše, dokáže dopravit povoz duše na „vrchol nebeské klenby“, odkud mohou vstoupit na „hřbet světa“, kde se povoz zastaví a nechává se otáčet „otáčením nebes“. Co však toto otáčení znamená pro samotnou duši, kromě spatření „skutečné pravdy“, zatím z uvedeného vyvozovat nelze.

„Která duše jako průvodkyně boha uvidí něco z pravdivých věcí, budiž až do druhého kruhu prosta obtíží, a bude-li moci dělati to stále, budiž stále prosta pohromy. Avšak když nemohouc postačiti neuvidí a nějakou shodou okolností se naplní zapomenutím a špatností, a tak se zatíží, zatížena pak pozbude perutí a padne k zemi, ...“

Faidros, str. 37 – 38⁵⁷

Dosáhne-li tedy duše světa idejí, stává se „průvodkyní boha“. Kterého boha, Platón neuvádí. Dá se však vyvozovat, že je tímto výrokem myšleno především to, že duše, která se dokáže vymanit ze světa stínů a dosáhne světa idejí, je povznesena na úroveň boha. Máme zde tedy další důkaz pro již dokazované tvrzení, že v Platónově pojetí je smrt a život s bohem totéž. Následující slova uvedeného citátu však přináší alespoň částečnou odpověď na otázku času, který na osamocenou duši působí. Dosud totiž z uvedených citátů není zřejmé, je-li toto odloučení duše a těla trvalé. Víme zatím pouze, že po odloučení duše a těla umírá tělo, zatímco duše „přežívá“. Na několika místech Platón duši nazývá nesmrtelnou, bližší výklad však dosud neuvádí. Slovy „...a bude-li moci dělati to stále, budiž stále prosta pohromy...“ Platón podává jasný výměr onoho „bytí s bohem“ – duše, která se stále bohu vyrovná, s ním může být stále. Tedy tato slova se dají považovat za první důkaz nesmrtelnosti lidské duše v Platónově filosofii. Nebylo by to však zcela přesné, neboť závěr stejného úryvku: „Avšak když

⁵⁷ Platón, Faidros, Oikoymenh, páté vydání, Praha, 2000. – podobný obraz však nalezneme i v dalších Platónových spisech, např. v Ústavě (X. kniha)

nemohouc ... pozbude perutí a padne k zemi, ...“ opět do tohoto zkoumání vnáší nejistotu. Některé duše mohou být nesmrtelné a putovat „stále jako průvodce boha“, co však se stane s duší, která pozbude perutí a padne k zemi? Je-li takováto duše nesmrtelná, či platí trest za svou nedokonalost, z dosud uvedeného opět vyvozovat nemůžeme. Slova „až do druhého kruhu“ se zdají být nejasná. Dalo by se předpokládat, že Platón jimi jakýmsi způsobem podmiňuje pobyt duše ve světě idejí, duše tuto cestu nezíská samozřejmě, musí si ji zasloužit a i poté musí neustále dokazovat, že je hodna tohoto privilegia. Jestli však mezi jednotlivými kruhy prochází duše jakousi zkouškou, při které by své předpoklady prokazovala, jsem z žádného textu nevyčetl, proto tato otázka zůstává nezodpovězena a slova „až do druhého kruhu“ stále nejasná.

„...Jestliže pak tu zvítězí lepší složky duše a přivedou k zřízenému životu a filosofii, takoví lidé tráví veškerý život blaženě a v svornosti, majíce v moci sami sebe a jsouce spořádání, když si podrobili to, čím vznikala špatnost duše, a osvobodili to, čím vznikala dobrost. Po skončení tohoto života nabudou perutí a lehkosti a mají získáno vítězství v jednom ze tří zápasů vpravdě olympijských...“

Faidros, str. 46⁵⁸

Výše uvedený verš se potom týká života duše v těle. Je totiž zřejmé, že stejně jako ovlivňuje způsob průběhu života duše v těle možnost oproštění se a dosažení tak pravdy, souvisí naopak převládající složka duše s kvalitou života v těle. Není pochyb o tom, že Platón za kvalitní život považoval především život mravný, nikoli život převládajících světských radostí. Je-li mu nejdůležitější složkou duše rozum, který rozhoduje o člověku, není se co divit, že ideálem je člověk moudrý, člověk moudrost milující⁵⁹ - filosof. Opět zde nalézáme potvrzení předchozího zkoumání, tedy že Platón považuje za „dobrého“ takového člověka, který „navyká svou duši“ na ono odloučení od těla, které je jejím cílem. Neboť:

„...každá slast i strážej jakoby měla hřeb a tím přibíjí duši k tělu a připíná a činí ji tělesnou, takže se domnívá, že to je pravdivé, cokoli i tělo prohlašuje za pravdivé. Tím pak, že se shoduje s tělem v míněních a z týchž věcí se raduje, jest myslím nucena stávat se shodnou i v celkovém směru a vývoji a takovou, že nikdy nemůže přijíti do Hádu čistě, nýbrž vždy vychází naplněna tělem, proto brzy padá zpět do jiného těla a jakoby zaseta v něm zapouští kořeny a tím jest neúčastna spolubytí s tím, co je božské a čisté a jednoduché.“

Faidón, str. 49⁶⁰

V tomto úryvku nalezneme i odpověď na předem položenou otázku, co se stává s duší, která bohu při okružní jízdě nestačí, propadne zapomnění, ztratí perutě a padne zpět na

⁵⁸ Platón, Faidros, Oikoymenh, páté vydání, Praha, 2000, v překladu Fr. Novotného.

⁵⁹ φιλεῖν(filein) – milovat, σοφία(sofia) – moudrost, filologický výklad pojmu „filosofie“

⁶⁰ Platón, Faidón, Oikoymenh, třetí vydání, Praha, 1994.

zem. Protože toto je jistě ona duše, která „prohlašuje i tělo za pravdivé“, neboť v Platónově podání právě toto je jistě znakem onoho zapomnění. Ani tato „padlá duše“ tedy nezemře, nýbrž vstupuje do dalšího tělesného života v dalším těle. Má-li tedy očištěná duše možnost stále provázet boha nebo vstupovat do dalšího života s novou možností očištění se, nalézáme zde chybějící odpověď na smrtelnost či nesmrtelnost lidské duše. Pokud ani padlá duše neumírá, dá se skutečně duše nazvat nesmrtelnou. Nebyla by to však opět vyčerpávající odpověď, neboť se Platón, v dosud uvedených úryvcích, nevyjadřuje k problematice onoho „nového vtělení“ a není tedy zřejmé, zda má ona padlá duše tuto možnost pouze jednou nebo nesčíslněkrát, kdy by za předpokladu platnosti první možnosti nebylo možné mluvit o nesmrtelnosti, nýbrž pouze o „novém životě“. Stejnou otázkou se ostatně společně s Platónovým Sókratem zabývají, v dialogu Faidón, Sókratův thebský přítel Simmias a Simmiův přítel Kebes. Simmias zde přirovnává poměr mezi tělem a duší k poměru mezi lyrou a harmonií:

„...bylo by možno pronést touž myšlenku také o harmonii i o lyře a strunách, že totiž harmonie u naladěné lyry je něco neviditelného, nehmotného, překrásného a božského, ale lyra sama a struny jsou tělesa a věci hmotné, složené, zemité a příbuzné s tím, co je smrtelné. Mysleme si tedy, že někdo buď rozbije lyru nebo přeřízne a přetrhne struny, a že by pak někdo tvrdil podle téhož soudu jako ty, že ona harmonie nutně ještě trvá a nezanikla...“

Faidón, str. 51

Tvrdí, že jako se zničením lyry ničí i harmonie, právě tak asi s tělem hyne i duše. Na jeho slova reaguje Kebes myšlenkou, která, ačkoli k ní došel jinou cestou, je totožná se stávajícím zjištěním této práce. Kebes připustil, že duše je trvalejší než tělo, ale soudil, že může přečkat mnoho těl, ale s posledním zahynout.⁶¹

„Mně se totiž zdá, že...je to něco podobného, jako kdyby někdo vyřkl o zemřelém starém tkalci tu myšlenku, že ten člověk není mrtev, nýbrž jest někde živ a zdrav, a za důkaz uváděl, že to roucho, které nosil a které si sám utkal, je celé a není zničeno. A kdyby se mu nevěřilo, tázal by se, který druh je trvalejší, člověk či roucho, jež je v užívání nošeno, když by pak dostal odpověď, že mnohem trvalejší je člověk, pokládal by za dokázáno, že tím spíše člověk je živ a zdrav, když není zničeno to, co je méně trvalé.“

Faidón, str. 53

Oba tyto názory potom, ve zmiňovaném dialogu, v posluchačích zviklaly důvěru ve správnost dosud prosazované myšlenky o nesmrtelnosti lidské duše. A pro Platónova Sókrata bylo tedy přímo povinností tyto myšlenky vyvrátit a platnost teze o nesmrtelnosti duše dokázat. Z tohoto důvodu je tedy dialog Faidón, z hlediska obsahu, pro tuto práci nejcennějším zdrojem. Zdá se totiž, že Simmiovi i Kebetovi byly v tomto

⁶¹ Novotný Fr., O Platonovi, díl druhý, Jan Laichter, Praha, 1948.

dialogu přisouzeny nejrozšířenější dobové námitky proti tomuto Platónovu učení, proti kterým zde Platón staví řadu důkazů, jejichž pomocí své učení podporuje. Proti Simmiově myšlence uvádí Sókrates tři důvody⁶², jimiž Simmiu přesvědčuje o nesprávnosti jeho tvrzení. Na tomto místě však nemají hlubší význam, proto je zde neuvádím. Naopak je tomu u důkazů jejichž pomocí vyvrací Platón námitku Kebetovu. Sám Platón totiž zdůrazňuje závažnost tohoto tvrzení a při jeho vyvracení začíná výklad líčením svého filosofického vývoje od vědy o přírodě přes Anaxagoru až k poznání skutečné příčiny všeho, co jest, a od zkoumání smyslového k rozumovým úvahám. Pro dokázání myšlenky o nesmrtelnosti lidské duše užívá Platón důkazy ontologické, noetické i etické. Jeho etická tvrzení sice nemohou být považována za důkaz v pravém slova smyslu, nicméně dokazují Platónovo stanovisko a naznačují směr, jímž se Platón ve svých úvahách ubírá. První z takovýchto náznaků nalezneme v Sedmém listu:

„A stále je třeba vsutku věřit starému posvátnému vypravování, které zjevuje, že naše duše je nesmrtelná i soudce že má nad sebou a že si odbývá veliké tresty, když se odloučí od těla; proto je třeba pokládat za menší zlo trpět i veliké chyby a křivdy, než se jich dopustit. Ale člověk ziskuchtivý a chudý v duši neslyší toho vypravování, a jestliže je uslyší, posmívá se mu, jak si myslí, a ze všech stran nestoudně uchvacuje všechno, o čemkoli si myslí jako zvíře, že se to hodí k jídlu nebo k pití nebo že mu to poskytne ukojení toho otrockého a nevkusného chtíce, jemuž se neprávem dává jméno po Afrodítě; takový člověk je slepý a nevidí, jestliže je s kterými z těch úchvatů spojen hřích, jak veliké zlo je vždy sdruženo s každým proviněním; neboť ten hřích musí provinilec s sebou vláčet jak za svého putování na zemi, tak také až se odebere pod zemi cestou skrz naskrz nečestnou a bídnou.“

Z citované části tohoto listu je patrné mnohé. Jsou zde zřetelné prvky mýtického vyprávění, které bylo Řekům blízké, neboť je podrobně znali, a kterého Platón využíval vždy, když zdůrazňoval některou ze svých myšlenek a chtěl, aby ji lidé přijali bez zbytečného kladení otázek. Výraz „člověk chudý v duši“ v tomto úryvku bezpochyby znamená člověka, který dosud nepoznal pravdu o světě „pravého bytí“ – o světě idejí, a žijíc v představě, že žije ve skutečném světě, dává přednost smyslům a tělesnosti. Tímto počínáním potom odsuzuje vlastní duši k životě ve lži pro všechn čas, protože, jak jsem Platónovými slovy dokazoval již dříve, schopnost duše dosáhnout pravdy a pravé podstaty věcí je přímo závislá na jejím počínání v průběhu života v těle. Není-li duše během tohoto života na cestu k pravdě připravována, nedokáže světa idejí dosáhnout ani po smrti těla. V tomto úryvku však Platón o světě idejí přímo nemluví. Ze slov „...hřích musí provinilec s sebou vláčet jak za svého

⁶² Novotný Fr., O Platonovi, díl druhý, Jan Laichter, Praha, 1948.

putování na zemi, tak také až se odebere pod zemi...“ je však víra v nesmrtelnost lidské duše zcela jasná. Platón zde ale pouze popisuje řecký mýtus o Hádově podsvětní říši a vlastní koncepci nesmrtelnosti neuvádí. Za nejdůležitější část v tomto úryvku je však jistě nutné považovat větu, že si duše „odbývá veliké tresty, když se odloučí od těla“, kterou jakoby Platón popíral sám sebe, neboť ve zbytku jeho učení je právě toto odlučování – myšlení, či rozumové zření, tou nejdůležitější lidskou činností. Smysl do tohoto problému může vnést potom fakt, že autenticita autorství právě Sedmého listu je jednou z mála, které se mezi Platónovými spisy jeví jako sporná. Současní badatelé se totiž kloní k faktu, že byl list publikován až posmrtně Platónovým tajemníkem Filipem z Opúntu.⁶³ Je však také možné, že pro účel listu stačilo zmínit myšlenku o nesmrtelnosti lidské duše, a tím zdůraznit nutnost ušlechtilého chování, neboť hříchy si člověk odnáší s sebou i do Hádovy říše, a nezbaví se jich tedy ani po smrti, a nebylo proto nutné zahrnovat ji do celkového kontextu Platónovy filosofie, ať již list psal kdokoli. Dle mého názoru tomuto tvrzení nasvědčuje i celkový mýtický ráz úryvku, kdy byl mýtus zaznamenán v nezměněné podobě a nikoli pouze jeho rámcové sdělení, které většinou Platón upravoval do podoby, která se mu lépe hodila. Velmi podobnou pasáž potom nalezneme v dialogu Menón:

„...Slyšel jsem totiž od mužů a žen moudrých v božských věcech...Praví totiž, že duše člověka je nesmrtelná a že jednou skonává – což nazývají umíráním – jindy se zase znova rodí, avšak nikdy nehynie, proto tedy je třeba co nejbláženěji prožít život, neboť (jak mluví Pindaros a mnozí jiní básníci) kterým Persefona přijme pokutu za starou vinu, jejich duše znovu posílá v devátém roce k hořejšímu slunci, z těch vyrůstají věhlasní králové a muži silou hbití i moudrostí velicí, a pro ostatní čas jsou zváni u lidí svatými heroji.“

Menón, str. 87⁶⁴

Prolog „Slyšel jsem totiž od mužů a žen moudrých v božských věcech“ opět naznačuje mýtický charakter textu, který však tentokrát zcela zapadá do kontextu Platónova díla. Etický požadavek „co nejbláženěji prožít život“ je zde však třeba chápat právě v této souvislosti. Blážený život je pro Platóna totiž především život v pravdě, život v hledání pravdy a život v lásce k pravdě – tedy život oproštěný od strážní těla, který souvisí i se zmiňovanou „pokutou za starou vinu“. Pro tuto práci méně důležitý, přesto však zajímavý je zde i údaj, že k „hořejšímu slunci“ jsou duše posílány v devátém roce⁶⁵.

⁶³ Graeser A., Řecká filosofie klasického období, Oikoymenh, Praha, 2000.

⁶⁴ Platón, Menón, Oikoymenh, Praha, 1992.

⁶⁵ Persefona – manželka boha podsvětí Háda. Bývá, především ve starších mýtech, líčena jako chladná, nemilosrdná až krutá. Údajně nemá ráda ani lidi ani ostatní bohy. V pozdější mytologii je její obraz o

Přestože je tento text opět mýtickým vyjádřením, svou podstatou se již od Platónova učení nijak neliší. Prožít život co nejbláženěji proto, jak již jsem zmínil, znamená především pečovat o kvalitu života, o kvalitu duše. Platónův etický důkaz proto asi nejlépe vystihuje citát z dialogu Faidón:

„...je-li vskutku duše nesmrtelná, vyžaduje péči, a to netoliko pro tento čas, po který trvá tak řečené žití, nýbrž pro všechny...Neboť kdyby byla smrt odloučením ode všeho, byla by to výhoda pro lidi zlé, že by se smrtí zbavili zároveň i těla i spolu s duší své špatnosti, takto však, když je zřejmo, že je nesmrtelná, není pro ni asi žádného jiného uniknutí ani záchrany od zlého nežli to, aby se stala co nejlepší a nejrozumnější.“

Faidón, str. 80 - 81

V tomto úryvku totiž Platón shrnuje vše, co bylo dosud pouze naznačováno. Duše s sebou musí „vláčet chyby a křivdy“, jichž se dopustila, nejen životem v těle, ale i „pod zemí“ – do Hádova podsvětí, kde jí sice Persefoné může přijmout „pokutu za starou vinu“, ale hříchy jí přesto nebudou nikdy smazány a duše – tedy pro Platóna člověk – nemá jinou možnost než být dobrým. V rámci řeckého všeobjímajícího principu, nazývaného Logos⁶⁶, je totiž zcela nemožné, a proto tedy i pro řeckého myslitele Platóna zcela nepochopitelné, že by „lidé zlí“ mohli být za svou špatnost odměňováni, nebo že by jim mohla přinášet byť jen nepatrnou výhodu. Slova „kdyby byla smrt odloučením ode všeho“, což Platón považuje za nemožné, potom uvádějí první z důkazů o nesmrtelnosti lidské duše, které za důkazy skutečně považovat lze.

„Protože tedy je duše nesmrtelná a mnohokrát se narodila a viděla, co je zde i co je v Hádu, i všechny věci, nic není, co by nebyla poznala, proto není nic divného, že je schopna i o zdatnosti a o jiných věcech vzpomenout si na to, co již dříve věděla. ...neboť hledání a poznávání je vůbec vzpomínání.“

Menón, str. 87 – 88

Tento výňatek z dialogu Menón sice ještě není pravým důkazem, jak jej Platón podává, ale lze ho považovat za jakési pomyslné přemostění mezi etickými důkazy, zakončenými právě slovy „kdyby byla smrt odloučením ode všeho“ a důkazem noetickým. Slova „mnohokrát se narodila a viděla, co je zde i co je v Hádu, ... nic není, co by nebyla poznala...“ jsou totiž potvrzením původní domněnky, že smrt není, ani nemůže být odloučením od všeho. Duše, která *jednou skonává – což nazývají umíráním – jindy se zase znova rodí, avšak nikdy nehynie*, je podle Platónova učení stále „vědomá“. Tedy jinými slovy řečeno, vnímající a zároveň uchopující vše, co kdy zažije, či spatří, bez ohledu na to, zda se tak děje za života v těle či v Hádově podsvětí. Tato

něco příznivější. Výraz „hořejší slunce“ se zde tedy netýká Platónovy nejdokonalejší ideje, ideje dobra, která je totožná s ideou světla, ale slunce. „Hořejší slunce“ z pohledu Hádova podsvětí je totiž „naše“ slunce. Tedy slunce ve světě stínů.

⁶⁶ Slovo Λογος (Logos) má 42 významů, z nichž nyní mám na mysli „řád“.

„vědomá“ duše potom ví a zná vše, co jest, a právě z tohoto důvodu je veškeré hledání a poznávání - vzpomínání⁶⁷.

„...Kdykoli někdo něco uvidí si pomyslí: tohle, co já nyní vidím, chce být takové, jako je některé jiné jsoucno, ale něco mu chybí a nemůže být takové jako ono jest, nýbrž jest horší – tu jest patrně nutné souditi, že komu tohle přichází na mysl, jistě napřed viděl to, čemu se podle jeho řeči ta věc sice podobá, ale přitom má jistý nedostatek.“

Faidón, str. 36

Vnímání jakéhokoli jsoucna, tedy podle Platóna, obsahuje ve stejném čase ještě jakési skryté vnímání, porovnávání. Každé jsoucno, které je člověk schopen „vnímat“ je totiž jsoucnem ve světě stínů. Jsoucnem, které je samo pouhým stínem, odrazem či „otiskem“ pravého jsoucna ve hmotě. Platónův dualismus látky a formy je zde staven jako přímý základ tohoto důkazu nesmrtnosti lidské duše. Svět pravého bytí, pravých jsoucnů a všeho, co jest, neboli svět idejí, je pro Platóna jediným zdrojem pravdy a tedy i pravdivého poznání, ke kterému je nemožné dojít pozorováním či vnímáním. Přesto však pro Platóna není pravdivé poznání, jako takové, zcela vyloučené. Mezi poznáním dosažitelným ve světě stínů a poznáním skutečné podstaty Platón ustanovuje propast – chórismos, kterou je nejprve nutno překonat, což je však nemožné lidským úsilím. Pravého poznání je totiž schopna dosáhnout pouze lidská duše. Duše, která byla ve světě idejí „průvodkyní boha“, jak bylo řečeno v úvodu této kapitoly, tedy viděla pravá jsoucna⁶⁸, a seznámila se tedy se vším, co je možné vnímat ve světě stínů. Ono skryté vnímání uvnitř vnímání, které jsem nazval porovnáváním, je tedy právě podstatou rozpomínání – anamnésis.

„A tedy právě z vjemů nutně vychází pomyšlení, že všechny věci, které se jeví smyslům jako stejné, mají snahu dosáhnout toho, co je stejné samo o sobě, a že jsou proti tomu nedostatečnější...Tedy nežli jsme počali viděti a slyšeti a vnímati ostatními smysly, musili jsme někde nabýti vědomosti o samém jsoucnu stejnosti, jestliže jsme měli stejné věci ze smyslových vjemů uváděti s ním ve vztah...Z toho nám tedy, jak se podobá, vyplývá nutnost, že jsme toho vědění nabyli před narozením.“

Faidón, str. 36 - 37

Zde se konečně dostáváme k prvnímu důkazu v pravém slova smyslu. Veškeré poznání je vzpomínání na to, co naše, neboli lidská, duše viděla předtím, než se spojila s tělem. Protože však si v průběhu života tyto veškeré vědomosti nepamatujeme, je zřejmé, že je

⁶⁷ αναμνησις (anamnésis) – vzpomínání, někdy též označováno jako rozpomínání

⁶⁸ O idejích: „Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco jiného krásného mimo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu, a tak soudím o všech věcech...avšak držím se prostě a neučeně a snad i bláhově toho, že nic jiného to nečiní krásným nežli buď přítomnost nebo účast onoho krásna, nebo ať už to krásno sem přistoupilo kdykoli a jakkoli, o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit, ale o tom ano, že všechny krásné věci jsou krásné krásnem.“ z: Platón, Faidón, Oikoymenh, třetí vydání, Praha, 1994.

z našeho vědomí musíme někdy ztrácet. Podle Platóna se tak děje v okamžiku narození, neboli ve chvíli, kdy se duše spojuje s tělem.

„Nuže, jestliže jsme ho před narozením nabyli a při narození jsme je ztratili, ale později při vnímání počitků o těch věcech znova nabýváme oněch vědomostí, které jsme měli kdysi již dříve, zdalipak neznamená to, čemu říkáme učení, znova nabývati vlastního vědění? A kdybychom tomu říkali „vzpomínati si“, snad bychom to nazývali správně?“

Faidón, str. 37 - 38

Stejně tak:

„...jestliže vskutku jest, jak stále povídáme, krásno a dobro a všeliká taková jsoucnost, a jestliže k této vztahujeme všechno, co vnímáme smysly, protože nalézáme, že byla dříve a byla naše, a jestliže to k ní přirovnáváme, tu z toho nutně vyplývá, že tak, jako jsou tato jsoucna, že tak jest i naše duše už před naším narozením...“

Faidón, str. 39

Platónův noetický důkaz je zde směřován zcela jednoznačně. Při přijetí myšlenky, že veškeré naše empirické, tedy smyslové, poznání je ve skutečnosti rozpomínáním, se zcela logicky otevírá otázka – kdy jsme mohli tyto původní vědomosti, na které se snažíme vzpomenout, nabýt? Ze skutečnosti, že se člověk nerodí s vědomostmi, které by byl schopen uplatnit okamžitě po narození, vyplývá, že v okamžiku narození to být nemůže. Již při okamžiku narození totiž vstupujeme do světa stínů, kdy je naše vědomí a s ním spojené poznání závislé na smyslovém vnímání. Platón z výše uvedeného tedy vyvozuje, že okamžik narození, tedy okamžik „vtělení“, je naopak chvílí, kdy lidská duše nabyté znalosti zapomíná. Aby však duše mohla vědomosti okamžikem narození zapomenout, je zřejmé, že je musela nejprve získat – a tedy vše, co zná a na co se v průběhu života rozpomíná, musela nabýt dříve – tedy před narozením, nebo jinými slovy – před spojením s tělem. Z tohoto zjištění potom nelze jinak než uznat, že lidská duše nutně musí existovat dříve než tělo. Noetický důkaz tedy již nabývá na hodnotě. Je jisté, že duše svou existencí předchází existenci těla. Někdo by však mohl namítnout, že fakt, že duše existuje dříve než tělo, stále ještě nedokazuje, že je duše nesmrtelná. Stejnou námitku pravděpodobně očekával i sám Platón, proto i na ni nalezneme v jeho spisech odpověď. Ještě podrobněji se totiž tímto důkazem zabývá v dialogu Menón, kdy myšlenku o nesmrtelnosti duše dokazuje metodicky vedeným pokusem. Platónův Sókrates se zde ptá Menónova otroka, který, ačkoliv je zcela nevzdělaný, na Sókratovy otázky odpovídá správně. Sókratés kladením otázek objevuje v otrokově mysli znalost geometrické poučky o poměru strany čtverce s dvojnásobnou plochou ke straně čtverce

základního.⁶⁹ Důkazem, že nevzdělaný otrok má stejnou znalost jako vzdělaný matematik potom Platón dokládá nutnost nabytí vědomostí před narozením.

„Jestliže však jich nenabyl v nynějším životě, není již zřejmé to, že je měl a že se jim naučil v jiném čase? ...Jestliže tedy v něm jsou pravdivá mínění po ten čas, kdy je i kdy není člověkem, a ta se stávají věděním, když jsou otázkou vzbuzena, zdalipak tedy je nemá jako duše naučena po všechen čas? Je totiž zřejmé, že doby, kdy člověk jest a kdy není tvoří všechen čas.“

Menón, str. 95

Z věty „že se jim naučil v jiném čase“ můžeme vyčíst hned několik Platónových myšlenek. V první řadě je zde zřetelně doložen Platónův postoj k poměru duše a těla. Z kontextu totiž zcela jasně vyplývá, že ačkoli Platón mluví o otrokovi, má zcela jistě na mysli pouze otrokovu duši, neboť je nemožné, aby se otrok čemukoli učil v době před svým narozením – tedy ve zmiňovaném „jiném čase“, kdy „není člověkem“. V Platónově koncepci by tedy bylo nesprávné hovořit o člověku jako o pouhém těle, či jako o pouhé duši, protože člověk je zde definován právě spojením těla a duše. Přesto však má pro Platóna jistě větší váhu právě duše, onen oživující princip, bez kterého by tělo bylo pouhou hmotou. Slova „v jiném čase“ potom připomínají existenci duše před existencí těla, která ve spojení se závěrem citovaného úryvku dokazují schopnost samostatné existence duše, která existuje jak spojena s tělem, tak také bez tohoto spojení, a tedy po „všechen čas“. Z úvahy, že duše i v tomto jednom pozemském životě i mimo něj nosí s sebou své vědění, vychází Platónovi logický závěr, že duše je nesmrtelná.⁷⁰

„Jestliže tedy pravda o tom, co jest, je v naší duši vždycky, je patrně duše nesmrtelná, takže co právě nyní nevíš – tj., co právě nemáš v paměti – to máš směle se snažit hledat a vzpomínat si na to.“

Menón, str. 95

Ze závěrečných slov uvedeného důkazu je však patrné, že ani sám Platón nepovažoval tento důkaz za dostatečný. Nebo alespoň dostatečně vyložený. Především to dosvědčuje vsunuté slovo „patrně“, kterým Platón naznačuje, že ten, kdo sledoval veškerou jeho myšlenkovou cestu, nemohl dojít k jinému výsledku než Platón, přesto se však „patrně“ může stále najít někdo, kdo cestou odbočil nebo nestihl Platónova Sókrata doprovázet, a potom – stejně jako nehodná lidská duše – ztratil perutě a padl k zemi nepoučen. Možná i dnes může stále někdo namítnout, že nalezení matematické poučky v mysli nevzdělaného otroka nedokazuje, že by měl tento otrok ve své duši uloženo nějaké vědění, nýbrž pouze to, že je tento otrok přinejmenším bystrý, a je schopen na vhodně

⁶⁹ Novotný Fr., O Platonovi, díl druhý, Jan Laichter, Praha, 1948.

⁷⁰ Novotný Fr., O Platonovi, díl druhý, Jan Laichter, Praha, 1948.

kladené otázky správně odpovídat. Nejinak tomu jistě bylo v době Platónově, kdy hojně úspěchy slavila především škola sofistická, kterou Platón pohrdal, neboť tvrdil, že nepěstují moudrost, nýbrž pouhé zdání⁷¹ moudrosti. Sofisté potom na ostatní občany Athén působili dojemem, že znají veškerou pravdu světa právě z důvodu, že byli vynikajícími řečníky, a zvyklí na veřejné rozpravy či disputace, odpovídali způsobem, který posluchači považovali za správný, bez ohledu na to, jestli správným skutečně byl. Platón se tedy vůči této škole cítil v opozici, a proto nemohl samozřejmě připustit, že by některý z jeho důkazů mohl působit stejným dojemem. Z tohoto důvodu ke svému důkazu nesmrtnosti lidské duše připojil důkazy další.

Druhý důkaz, kterým se zde budu zabývat je potom důkazem ontologickým. Stejně jako ten předchozí jej nalezneme v dialogu Faidón, kdy Platónův Sókrates, po vyložení své myšlenky vidí, že v jeho přátelích ještě jest „jakási dítě“, které se bojí smrti⁷², proto přichází s dalším výkladem. Tento druhý důkaz se potom týká právě námítky Simmiovy, kterou jsem v této práci již zmiňoval, tedy námítky, kdy Simmias přirovnává poměr mezi tělem a duší k poměru mezi lyrou a harmonií.⁷³ Z ontologického hlediska Simmias, podle Platóna, správně poukazuje na „složenost“ těla, kterou připodobňuje složeností lyry, s ontologickou podstatou lidské duše si však již neví rady. Tvrdí-li, že lidská duše je svou podstatou podobná harmonii, dostává se zpět na počátek veškerého Platónova dokazování. Přirovnáním duše k harmonii totiž Simmias sice souhlasí s Platónovým výkladem, že *duše je spíše podobna božskému a tělo smrtelnému*, ale zároveň popírá jeho výklad, že duše svou existencí předchází existenci tělesnou. Z tohoto důvodu potom Platón vyvrací tuto myšlenku poněkud obšírněji, ovšem způsobem zcela typickým, kdy se vlastní myšlenky vzdává sám Simmias. Platónovo vyvrácení Simmiovy námítky začíná slovy:

„...Však musíš, příteli z Théb, pojmout jiné mínění, ač jestliže zůstane v platnosti tahle domněnka, že harmonie je věc složená, duše pak že je jakási harmonie skládající se ze stavů napjatých po těle...“

⁷¹ δόξα (doxa)

⁷² Přímá citace z: Novotný Fr., O Platonovi, díl druhý, Jan Laichter, Praha, 1948.

⁷³ „...bylo by možno pronéstí touž myšlenku také o harmonii i o lyře a strunách, že totiž harmonie u naladěné lyry je něco neviditelného, nehmotného, překrásného a božského, ale lyra sama a struny jsou tělesa a věci hmotné, složené, zemité a příbuzné s tím, co je smrtelné. Mysleme si tedy, že někdo buď rozbije lyru nebo přeráže a přetrhne struny, a že by pak někdo tvrdil podle téhož soudu jako ty, že ona harmonie nutně ještě trvá a nezanikla...“

Podle Platóna zde Simmias předkládá představu, že lidská duše je – stejně jako tělo, věcí složenou. Svou zvláštní podstatou je sice, na rozdíl od těla, nehmotná a neviditelná, ale přesto je s tělem neodmyslitelně spojena, neboť je jasné, že pokud budeme považovat duši za „složeninu stavů napjatých po těle“, je její existence bez těla zcela nemožná. Tedy podle této Simmiový námitky duše nesmrtelná být nemůže a hyne společně s tělem. V předchozích úvahách však Simmias jednoznačně souhlasil, že duše existuje nezpochybnitelně ještě předtím, než vstupuje do těla. Vyvrácení této části námitky tedy není pro Platóna žádným problémem.

„Vždyť asi nepřipustíš svou vlastní myšlenku, že harmonie, věc složená, byla dříve, nežli byly ony věci, ze kterých měla být složena?“

Faidón, str. 53 - 54

Po tomto upozornění je jasné, že všichni, kdo dosud pochybovali, musí společně se Simmiou uznat, že přirovnání lidské duše k harmonii je nesprávné,

„...Neboť harmonie ti není nic takového, k čemu ji přirovnáváš, nýbrž dříve vzniká i lyra a struny i tóny, a to ještě nesladěné, ze všeho pak naposled se tvoří harmonie a první zaniká.“

Faidón, str. 59

Pokud jsme tedy uznali, že duše existuje dříve, než vstoupila do lidské podoby a lidského těla, není možné tvrdit, že je složena z věcí, které dosud neexistují. Je tedy jisté, že ontologická podstata lidské duše musí být někde jinde. Platón zde, právě z tohoto důvodu, předkládá myšlenku, že duše, která je nositelem života a tedy je po celou svou existenci spojena právě se životem, musí nutně vznikat z principu opačného – tedy ze smrti.

„Jestliže totiž jest duše již dříve a musí nutně, když jde do žití a vzniká, nevznikat odnikud odjinud než ze smrti a z mrtvého stavu, jak pak by nebylo nutné, že jest, i když zemře, když musí zase vznikat?“

Faidón, str. 40

Zároveň tím opět naznačuje nutnost její nesmrtelnosti, kterou je možno tušit v jakékoli zmínce. Ani v tomto případě však není možno považovat ji za неотřesitelný důkaz. Pravým ontologickým důkazem je potom Platónův výklad o věcech složených a věcech jednoduchých, tedy idejích.

„Hodlám se tedy pokusit ti ukázati ten druh příčiny, který jsem si pracně sestrojil, a vracím se k oněm mnoho přetřásaným myšlenkám, a od nich začínám, předpokládaje totiž, že jest jakési krásno samo o sobě a tak i dobro, velikost a všechno ostatní, jestliže mi ty věci připouštíš a uznáváš, že jsou, doufám, že ti z toho naleznu příčinu a dokáži, že je duše nesmrtelná.“

Faidón, str. 65 – 66

Snažíme-li se tedy nalézt další z Platónových důkazů nesmrtelnosti lidské duše, je opět nejprve nutné pečlivě prozkoumat jeho nauku o dvou světech, a tedy zároveň nauku o ideálním bytí, vzorech všeho jsoucího – tedy nauku o idejích. Jak jsem již dříve dokazoval, podle Platóna je totiž duše svou podstatou podobna právě tomuto ideálnímu bytí, a proto je možné předpokládat, že má i podobné, ne-li totožné, vlastnosti jako zmiňované ideje. Pro prozkoumání tohoto – ontologického důkazu je tedy nejprve nutné plně pochopit smrtelnost nebo nesmrtelnost či nekonečnost bytí všech jsoucen, které Platón nazývá idejemi. Získáme-li představu o jejich vlastnostech, získáme také představu o vlastnostech lidské duše, a tedy Platónův ontologický důkaz prokážeme nebo vyvrátíme.

„Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco krásného mimo samo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu, a tak soudím o všech věcech...jestliže mi někdo říká, že je něco krásné ... držím se prostě a neučeně a snad i bláhově té myšlenky, že nic jiného to nečiní krásným, nežli buď přítomnost nebo účast onoho krásna...“

Faidón, str. 66

Stejně tak:

„...o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit, ale o tom ano, že všechny krásné věci jsou krásné krásnem.“

Faidón, str. 66

V obou výše uvedených citátech je zřetelně načrtnuta základní Platónova představa o působení ideálních jsoucen. Ideální bytí zakládá bytí ve světě stínů, ať již svou účastí na tomto bytí, či tím, že se na něm smyslově vnímatelné bytí nějakým způsobem podílí. Fakt, že bytí v našem světě – tedy světě stínů existuje pouze díky účastenství na pravém – ideálním bytí, potom jednoznačně předpokládá trvalost a zároveň neměnnost těchto vzorů, předobrazů či podle Platónovy terminologie – idejí. Kdyby totiž bylo možné, aby některá z idejí změnila svou podobu nebo vlastnosti, nebo dokonce zcela zanikla, znamenala by tato změna zánik všech obrazů této ideje v našem světě. Lépe řečeno – nebyl by možný vznik žádného dalšího smyslově vnímatelného jsoucna tohoto vzoru. Zároveň, kdyby bylo možné předpokládat zánik jedné z idejí, zcela logicky by bylo možné předpokládat zánik idejí všech. V Platónově nauce je potom také důležitým faktem, že ideje nevznikají, nýbrž ve světě idejí „jsou“. Svět idejí totiž obsahuje pravzory všeho, co jest, co bylo, i toho, co bude. Tedy, bez určení času, za předpokladu, že ideje mohou zaniknout, by mohlo dojít k situaci, že ve smyslovém světě postupně také zanikne vše, co jest, včetně veškerého života, což Platón nepřipouští.

„Nuže tedy, pravil Sókrates, musíme si dáti sami sobě asi takovouto otázku, co a jaké jest to, čemu náleží dostávat se do tohoto stavu, že se může rozrušiti, a oč je třeba se báti, aby se do toho stavu nedostalo, a oč se báti netřeba, a potom zase se musíme

podívat, co z obého je duše, a podle výsledku toho buď nemít strachu nebo se báti o naši duši.“

Faidón, str. 33

Tímto výrokem je tedy stanoven směr bádání po ontologickém důkazu nesmrtnosti duše. Je totiž zřejmé, že Platón připouští konečnost, nebo jinými slovy smrtelnost, pouze některým jsoucňům, jsoucna jiného druhu potom konečnost nemají. Podaří-li se tedy prokázat příbuznost duše k oněm „nesmrtelným“ jsoucňům, prokážeme zároveň i Platónův důkaz. Platónovo bádání začíná zjištěním, zda vůbec, a případně která jsoucna přijímají změny.

„Sama stejnost, samo krásno a každé jednotlivé jsoucno samo o sobě, přijímá to snad někdy byť jakoukoli změnu? Či každé jednotlivé z těch jsoucen, protože je samo o sobě jednoduché, je stále stejné a v témž stavu, a nikdy po žádné stránce nijak nepřijímá žádnou změnu?“

Faidón, str. 33

Je zřejmé, že podle Platóna je přijímání změn neodmyslitelně spojeno se jsoucny, které jsou opakem jsoucňům „jednoduchým“. Není potom třeba zdůrazňovat, že jsoucna jednoduchá jsou samozřejmě, v Platónově učení, jsoucny ideálními. Z uvedeného dále vyplývá, že jsoucna, která nepřijímají žádné změny jsou „stále stejná a v témže stavu“. Slova „v témže stavu“ potom jistě znamenají nekonečnost či jinak řečeno nesmrtnost. Kdyby totiž mohla tato jsoucna „zemřít“, nebylo by možné mluvit o setrávání v témže stavu, což Platón předkládá jako jednu z jejich základních vlastností. Oproti těmto trvalým a neměnným jsoucňům staví Platón jsoucna, která „mají s oněmi jsoucny stejná jména“, ale svou podstatou nejsou nikdy a nijak stejná ani každé samo se sebou, ani mezi sebou navzájem.

„Nuže těchto věcí se můžeš jistě i dotknouti i viděti je i ostatními smysly vnímati, ale těch jsoucen, která jsou stále stejná, ničím jiným bys nikdy nepojal nežli rozumovou činností mysli, takové věci jsou neviditelné a nejsou viditelné.“

Faidón, str. 34

Protikladná jsoucna ke jsoucňům ideálním jsou tedy smysly vnímatelná. Je tedy zřejmé, že vše, co je možné vnímat smysly, není nikdy a nijak stejné a naopak podléhá stálým změnám a s touto změnou stavu také vlastní konečnosti neboli smrtelnosti. Vzhledem k tomu, že lidská duše a lidské tělo nemají stejnou podstatu, vychází Platónovi, že k jednomu druhu jsoucen patří tělo, ke druhému potom duše. Dále je zřejmé, že tělo náleží ke jsoucňům vnímatelným smysly, ke jsoucňům podléhajícím změnám, a tedy ke jsoucňům složeným, zatímco duše svou podstatou náleží ke jsoucňům jednoduchým a tedy trvalým.

„...duše, kdykoli užívá také těla, aby něco zkoumala buď zrakem nebo sluchem nebo některým jiným smyslem – tehdy jest od těla zavlékána do těch věcí, které nejsou nikdy stejné, a tu sama bloudí a mate se a dostává závrať jako opilá, protože se stýká s věcmi, které jsou právě takové...Kdykoli však zkoumá sama o sobě, odchází tam k tomu, co je čisté a stále jsoucí a nesmrtelné a v témž stavu, a protože je s tím jsoucнем příbuzná, je vždy v jeho společnosti, kdykoli se octne sama o sobě...“

Faidón, str. 35

Z uvedeného citátu jsou potom nejdůležitější právě slova: „protože je s tím jsoucнем příbuzná“, která potvrzují mou předchozí domněnku. Platón zde totiž zcela jednoznačně připojuje lidskou duši k dokonalým, neměnným a trvalým jsoucňům, která vždy a po všechen čas zůstávají v témž stavu, a proto je nemožné, aby zanikaly. Lidská duše, která má tedy stejnou podstatu jako tato ideální jsoucna, proto také zůstává po všechen čas v témž stavu a je nutně nesmrtelná. Další potvrzení této myšlenky potom nalezneme na jiném místě stejného dialogu:

„Tu jistě tomu, co bylo složeno a co je svou přirozeností složeno, tomu náleží dostávat se do tohoto stavu, že může být rozloučeno takovým způsobem, jak bylo složeno, pakli však je něco nesloženo, tomuto jedinému – ač jestliže vůbec něčemu – náleží do tohoto stavu se nedostávat.“

Faidón, str. 33

Přestože důkaz ontologické příbuznosti lidské duše se jsoucny ideálního bytí, která zaručuje její nesmrtelnost, jako jednu z primárních vlastností, by mohl být považován za dostačující, výše zmíněná myšlenka jej ještě rozšiřuje. Vyplývá z ní totiž, že smrtelné je pouze to jsoucno, které se může rozpadnout. Rozpadnout se potom mohou pouze ta jsoucna, která jsou složena, jsoucna jednoduchá tedy nikoliv. Ke jsoucňům složeným Platón samozřejmě řadí, jak jsem citoval výše, lidské tělo, přestože uznává, že některé jeho části, jako například kosti či šlachy jsou značně trvalé. Přesto však již fakt, že se zmiňuje o „částech“ svědčí o tom, že o složenosti těla není pochyb. Lidská duše naopak patří ke jsoucňům jednoduchým, nesloženým, jako jsou všechna jsoucna sami o sobě, a proto se rozpadnout nemůže. Nemůže-li se tedy duše rozpadnout, nemůže ani zaniknout, tedy zemřít, a nemůže-li, vzhledem ke své podstatě, zemřít, je nutné považovat ji za nesmrtelnou.

Další z důkazů nesmrtelnosti duše, kterým se v této práci budu zabývat je odvozen z propojenosti jednotlivých idejí. V předchozích částech práce, jsem Platónovými slovy dokazoval, že idea je vzorem pro každou smysly vnímatelnou věc ve smyslu formy – tedy tvaru. Proto je někdy nazývána předobrazem věci. Každá idea je však zároveň vzorem hmotného jsoucna v rovině projevů – tedy, jinými slovy řečeno,

idea je příčinou toho, že je nějaká věc taková, jaká jest. Tento fakt, jsem, bez důrazu na tuto skutečnost, dříve také zmiňoval.⁷⁴ Každé jsoucno, včetně idejí samotných, je tedy neodmyslitelně spojeno s projevy „vzorové“ ideje, a tedy dalo by se říci, že tuto ideu obsahuje. Každé jsoucno má potom, podle Platóna, vlastnosti ideje, kterou obsahuje a zároveň vlastnosti idejí jiných. Tyto ideje jsou potom vždy ideje s „vzorovou“ idejí spřízněné, nikdy však protikladné.

„Je to tedy u některých věcí tak, že se netoliko pojmový druh sám domáhá svého jména na všechny časy, nýbrž i něco jiného, co sice není onen pojmový druh, ale má, pokud jest, povždy jeho způsobu...Pozoruj to u trojky. Nezdá se ti snad, že má být stále nazývána i svým vlastním jménem i jménem lichého, ačkoli liché není totéž co trojka?“

Faidón, str. 75

Použijeme-li Platónův příklad s číslem tři, zdají se tyto vlastnosti zcela zřejmé. V tuto chvíli můžeme odmyslet vlastnosti idejí jako kulatost, barevnost, a ostatní vizuální projevy, které by se, u jednotlivých trojek, daly pozorovat. V tuto chvíli nám jde opět především o univerzální – tedy ideální „trojku“, neboli ideu čísla tři. Číslo tři, podle uvedeného příkladu, bezesporu obsahuje ideu trojky – tedy ideu toho, co z „trojky“ dělá trojku, zároveň však také ideu „lichosti“. „Lichost“ je potom, podle Platóna, ontologicky stejnou ideou jako „trojkovitost“. Tedy číslo tři obsahuje zároveň ideje dvě. Slovo *zároveň* však neznamená pouze „ve stejnou chvíli“, ale po celou dobu existence čísla tři. Obě tyto ideje se totiž zásadně podílejí na ideji čísla tři. Trojka by nikdy nemohla být trojkou bez podílu na „trojkovitosti“, zároveň má však vždy také podíl na ideji „lichosti“. Z uvedeného je ovšem také zřejmé, že i tyto ideje mají mezi sebou, co do důležitosti, určitou hierarchii. Trojka má totiž vždy a bez výjimky tu vlastnost, že je lichá, naopak to, co je liché však nemusí vždy být trojkou. Vyplývá tedy, že „lichost“ přistupuje k „trojkovitosti“ vždy, ale „trojkovitost“ k „lichosti“ pouze někdy. Dalo by se proto říci, že „lichost“ ke trojce neodmyslitelně patří, stejně jako „trojkovitost“. „Trojkovitost“ dělá z trojky trojku, „lichost“ potom určuje její povahu. Obě tyto ideje tedy mají podíl na čísle tři a je zřejmé, že jsou obě ve trojce obsaženy. Ke každé ideji však existují také ideje opačné, a potom je nemožné, aby byly tyto ideje obsaženy zároveň v jednom jsoucnu.

⁷⁴ „Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco jiného krásného mimo samo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu, a tak soudím o všech věcech.“

Stejně tak : „...avšak držím se prostě a neučeně a snad i bláhově toho, že nic jiného to nečiní krásným nežli buď přítomnost nebo účast onoho krásna, nebo ať už to krásno sem přistoupilo kdykoli a jakkoli, o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit, ale o tom ano, že všechny krásné věci jsou krásné krásnem.“ Str. 70 – 71 z: Platón, Faidón, Oikoymenh, třetí vydání, Praha, 1994.

„...K něčemu takovému tedy, tvrdíme, nikdy by nepřistoupila idea opačná oné způsobě, která by to vytvářela.“

Faidón, str. 76

Podle tohoto citátu by tedy, vzhledem k výše uvedenému, nemohla ke trojce přistupovat idea trojce opačná. Vzhledem k tomu, že idea „trojkovitosti“, která trojku činí trojkou, a tedy trojku vytváří, je zcela jedinečná – a tedy opakem jí musí být vše, co není trojkovitostí, bylo by nemožné, aby ke trojce přistupovala jakákoli jiná idea. Výše jsem ovšem dokázal, že se tak děje. Je tedy nutné stanovit ideu opačnou, kterou by trojka nepřijímala, jiným způsobem.

„...vychází najevo, že netoliko ony opak se vespolek nepřijímají, nýbrž i všechny ty věci, které sice samy nejsou mezi sebou opačné, ale opaky mají stále v sobě...nepřijímají onoho pojmového druhu, který je opačný tomu, který je v nich. ...Či neřekneme o čísle tři, že dříve buď zanikne nebo se s ním stane cokoli jiného, nežli by vydrželo, aby jsouc číslem tři stalo se sudým?“

Faidón, str. 76

Ačkoliv tedy je trojka tvořena ideou trojky – neboli jakousi „trojkovitostí“, která s sebou nese ideu lichosti, není ona „trojkovitost“ ta, co odpuzuje své protiklady, nýbrž právě ona „lichost“. Neodmyslitelnou vlastností trojky je totiž také to, jak jsem již dokazoval, že je vždy lichá. Být trojkou znamená obsahovat lichost – tedy být lichým. Číslo tři je tedy vždy liché a nemůže nastat situace, kdy by lichým nebylo. Je tedy zřejmé, že zmiňovaná „opačná“ idea, kterou by trojka nepřijala, není opakem trojky nebo „trojkovitostí“, ale opakem lichosti – tedy „sudost“. Kdyby totiž trojka přijala ideu sudosti, přestala by být tím, čím je – trojkou, a podle Platónových slov *dříve buď zanikne nebo se s ní stane cokoli jiného*, než by toto přijala. Přijetím opačné ideje k ideji, kterou je jakékoli jsoucno tvořeno by toto jsoucno ztratilo to, co určuje jeho povahu. Kdyby potom toto jsoucno ztratilo svou povahu, tedy jinak řečeno nemělo by svou povahu, je jasné, že by přestalo být jsoucnem, kterým bylo. Nelze předpokládat, že by bylo možné, aby se jsoucno změnilo ve jsoucno zcela jiné, proto vychází, že přijetí opačné ideje by znamenalo pro jakékoli jsoucno zánik, bez ohledu na to, zda je opačná idea opačná k ideje „vzorové“ – tedy té, která jsoucno dělá jsoucnem, kterým je, nebo ideje, která je s „vzorovou“ ideou onoho jsoucna neodmyslitelně spojena.

„...nyní trojka, ač není opakem sudého, nicméně ho nepřijímá, neboť stále s sebou přináší jeho opak... není to jenom opak, který nepřijímá opaku, nýbrž i ta věc, která přináší něco opačného proti tomu, k čemu sama jde, ta sama přinášející věc, nikdy by nepřijala opak pojmu přinášeného.“

Faidón, str. 77

Nyní, když jsem doložil, že v Platónově nauce je nutné, že jsoucna obsahují i další ideje, které se na nich podílejí a zároveň, že je nemožné, že by jakékoli jsoucno přijalo ideu opačnou - byť jen k jediné své ideji, je možné vrátit se k pojmu lidské duše a k dalšímu důkazu její nesmrtnosti. Nejprve je tedy nutné stanovit pojem duše a určit tak její povahu. V Platónově nauce má duše zcela svébytný charakter – jejími základními vlastnostmi totiž jsou: jednoduchost, tedy náležitost k ideálnímu bytí, rozumovost, a na tomto místě vlastnost nejdůležitější – pohybovost⁷⁵. Uvažujeme-li totiž, že základní vlastností duše je pohybovost, tedy jakási schopnost pohybu, je nutné uznat také to, že v Platónově nauce je se schopností pohybovat se spojena idea aktu. Platón sám uvádí, že to, co je pohybováno, může mít ustání tohoto pohybu, a tedy i ustání života⁷⁶. To, co se však pohybuje samo od sebe, má tento pohyb neustále a proto je neustále spojeno i s ideou života. Proto tedy i duše, která je svou podstatou spojena s ideou žití, které je účastna, a jež jí zároveň ustanovuje, nikdy nemůže přijmout ideu opačnou. Duše tedy neodmítá ideu opačnou sobě samé, což by bylo - v souvislosti s výše vyloženým, nemožné, ale ideu, jejíž opak s sebou stále nosí. Duše tedy nepřijímá ideu opačnou ideji života. Nepřijímá ideu smrti.

„Cokoli tedy zaujme sama duše, vždy k tomu přichází přinášejíc život...Jistě tedy duše nikdy nepřijme opak toho, co sama vždy přináší...Duše tedy nepřijímá smrti, pravda? ...Tedy duše je věc nesmrtelná.“

Faidón, str. 78

Nepřijímá-li potom ideu smrti, je nutné uznat stejný závěr, jaký vyslovuje v uvedeném úryvku sám Platón, tedy ten, že duše, která je stále spojena s ideou života, a proto nemůže nikdy přijmout ideu smrti, musí nutně být nesmrtelná.

Zdá se, že v tuto chvíli je nesmrtelnost lidské duše v Platónově učení již zcela dokázána. Přesto však ji Platón dokládá ještě příbuzností duše se sférou božství. Tato příbuznost již nemůže být považována za důkaz v pravém slova smyslu, ale spíše za jakési potvrzení předchozích tezí a myšlenek. Platón ve svých dialozích staví do protikladu smrtelné proti božskému. Z těchto textů je možné usuzovat, že v době

⁷⁵ Viz. citát uvedený na počátku této části práce: *„Každé tělo, kterému se dostává pohybu zvenku, je bezduché, kterému však zevnitř, samému ze sebe, oduševnělé, protože toto je přirozenost duše.“*
z: Platón, Faidros, Oikoymenh, páté vydání, Praha, 2000 – str.35.

⁷⁶ Viz. dtto. *„Co však pohybuje něčím jiným a jest pohybováno od něčeho jiného, to má ustání pohybu, a tím i ustání života.“* z: Platón, Faidros, Oikoymenh, páté vydání, Praha, 2000 – str.34.

Platónova života bylo božství již všeobecně spojováno s nesmrtelností,⁷⁷ a to, co je božské, je tedy i pro Platóna synonymem nesmrtelného. Základním projevem božství je potom vláda. Tedy co vládne a ovládá něco jiného – je božské. Platónovým úkolem je proto především dokázat, že duše není ovládána, ale naopak ovládá.

„...nemá snad ze všeho, co jest v člověku, podle tvého mínění vládu právě duše, zvláště rozumná? ...Zdalipak při tom ustupuje stavům tělesným, či se jim také staví na odpor? Myslím například něco takového, jako když je člověku horko a má žízeň a tu ho vleče na opačnou stranu, aby nepil, a když má hlad, aby nejedl...“

Faidón, str. 62 – 63

Nejdůležitější text spojený s touto problematikou nalezneme opět v dialogu Faidón. Z výše uvedeného výkladu potom vyplývá především skutečnost, že duše může být ovládána tím, nebo ovládat pouze to, s čím je spojena – tedy pouze tělo. Dále je zřejmé, že duše a tělo se spolu jakýmsi způsobem dorozumívají. Sdělují si navzájem pocity a navzájem na ně reagují. Vychází však, že tělu nezbyvá nic jiného, než reagovat na to, co mu povolí duše, duše potom, ačkoli je v těle uzavřena⁷⁸, tělo ovládá a rozhoduje, co se s tělem stane. Nejsilnějším důkazem této vlády duše však nemůže být nic jiného, než proslov Platónova Sókrata, čekajícího v žaláři na smrt, v den své popravy:

„...když Athéňané uznali za dobré mě odsouditi, z té příčiny také zase já uznávám za dobré zde seděti a za spravedlivé zůstat a podstoupit trest, který poručí, neboť, u psa, tyhle svaly a ty kosti by byly, myslím, už dávno buď v Megaře nebo v Boiótii, kam by byly zaneseny míněním o tom, co je nejlepší, kdybych si nebyl myslil, že spravedlivější a krásnější než utíkání a prchání je učiniti obci zadost a podstoupit trest, kterýkoli ona stanoví.“

Faidón, str. 68

Vychází-li tedy Platónovi, že duše ovládá tělo, nutně uznává také to, že duše náleží k „božskému“, a tím - na oplátku duši náleží nesmrtelnost. Duše je tedy božské, jednoduché jsoucné, náležící k ideálnímu bytí, a proto:

„Veškerá duše je nesmrtelná. Neboť, co se stále pohybuje, je nesmrtelné.“

Faidros, str. 34

⁷⁷ V jiných kulturách – např. v germánské mytologii bohové zcela nesmrtelní nejsou. Jejich nesmrtelnost se projevuje především ve schopnosti nepodléhat času, tedy bohové germánského panteonu nemohou zemřít časem, mohou však být zabiti v boji. *Pozn.aut.*

⁷⁸ Život v těle chápe Platón jako pobyt v žaláři – „... vyprošťujíc se z těla jako z vězení.“ – Faidón, str.25

IV.3. – PŘEDMLUVA K ARISTOTELOVU POJETÍ

Dalším filosofem, jehož nauka o duši znamenala v myšlení o smrtelnosti či nesmrtelnosti lidské duše obrovský zlom, je Platónův žák Aristotelés. Narodil se roku 384 před Kristem ve Stageře na soluňském poloostrově jako syn Nikomacha⁷⁹ - lékaře makedonského krále Amynta II. Ve svých sedmnácti letech vstoupil do Akademie, kde setrval až do Platónovy smrti. Po smrti svého učitele, kterému i přes pozdější filosofické rozdíly zachoval osobní úctu, odešel k pozdějšímu tyranu Hermiovi do Atarneu. S Hermiem udržoval Aristotelés po tři roky ty nejlepší styky a dokonce se oženil s jeho neteří. Roku 342 před Kristem však, na pozvání makedonského krále Filippa, odchází do Pelly – hlavního města Makedonie, kde se stává vychovatelem králova syna Alexandra – pozdějšího krále, známého pod jménem Alexandr Veliký. Z Aristotelova výchovného působení vzniklo silné přátelství, které přetrvalo až do doby, kdy Alexandr nechal popravit Aristotelova synovce Kallisthena pro podezření ze spiknutí. Podle Plinia se však Aristotelés těšil značné královské podpoře, takže mohl zřídit rozsáhlou knihovnu a provádět značně rozsáhlá přírodní zkoumání – královští zřízenci mu totiž prý měli dodávat veškerý zoologický i botanický materiál, se kterým se setkali, takže Aristotelés mohl dokonce vybudovat první velkou zoologickou zahradu. Roku 335 před Kristem, když Alexandr nastoupil na trůn, se Aristotelés vrátil do Athén, kde ve sloupové gymnázii Apollona Lykeia – ochránce proti vlkům, založil vlastní filosofickou školu - Lyceum. Dopoledne prý zde přednášel zasvěceným posluchačům a odpoledne, při procházení se⁸⁰ sloupovím, rozmlouval s ostatními. Politicky byl potom Aristotelés v Athénách angažován jako stoupenec makedonské strany, neboť uznával Alexandrovu sjednotitelské snahy. Tato skutečnost mu, po Alexandrově smrti, vynesla žalobu národní strany, včetně žaloby pro neznabožství, za to, že v hymnu na ctnost chválil tyrana Hermiu. Aristotelés byl proto nucen odejít⁸¹ na svůj statek do Chalkidy na Euboi, kde roku 322 před Kristem zemřel na žaludeční nemoc. Obecně se udává, že po sobě zanechal na čtyři sta spisů⁸², které se dělí na spisy logické, metafyzické a fyzické, tedy přírodovědné. Dále potom práce zabývající se etikou, rétorikou, politikou či dokonce

⁷⁹ Hoffding Harald, Král Josef, Přehledné dějiny filosofie, Fr.Strnad, Praha, 1941.

Někteří badatelé však – dle Aristotelova díla: *Etika Nikomachova* usuzují, že Nikomachos byl Aristotelovým synem, nikoli otcem. *Pozn.aut.*

⁸⁰ Procházet se – řec. περιπατεῖν (peripatein). Z tohoto důvodu je někdy Aristotelova škola označována jako škola Peripatetická, a jeho posluchači jako Peripatetikové. *Pozn.aut.*

⁸¹ K této skutečnosti se váže slavná Aristotelova věta: „Nedám Athéňanům po druhé příležitost, aby se prohřešili proti filosofii.“ Kterou jistě odkazuje na smrt Sókratovu.

⁸² Ptolemaios udává až 1000 – informace z: Hoffding Harald, Král Josef, Přehledné dějiny filosofie, Fr.Strnad, Praha, 1941.

básnictvím. Aristotelés ve své filosofii tedy obsáhl veškeré možné vědění své doby. Sám filosofii pokládal za vědu, což naznačuje také jeho dělení tohoto oboru – tedy na filosofii teoretickou, praktickou a poiетickou. Teoretická filosofie má za svůj účel samo poznání a patří do ní veškeré přírodní vědy, také metafyzika, kterou nazývá „první filosofii“ a v neposlední řadě dnešní psychologie – tedy nauka o duši, a proto je pro tuto práci nejdůležitější. Praktická filosofie se potom, podle Aristotela, zabývá etikou a politikou. Poiетická filosofie, která bývá později vynechávána, se soustředí na estetiku a poetiku. Důležitým faktem k pochopení Aristotelovy filosofie je také skutečnost, že je považován za „otce“ logiky. Logika však pro Aristotela není pouhou formální vědou, jak někdy bývá chápána dnes, ale vědou o správných výpovědích. Logické pojmy jsou totiž pro Aristotela výpověďmi o skutečnosti. Logická pravda jakékoli myšlenky se potom shoduje se skutečností⁸³ a výsledek logického myšlení je nutně vždy považován za pravdivý. Není proto překvapením, že ačkoliv se tématem tato práce dotýká především Aristotelovy filosofie teoretické, působí jeho studie duše dojmem plně přírodovědeckého rozboru. Stejně jako u předchozích filosofů je i pro Aristotela život spojený se schopností spontánního pohybu. Protože však pohyb předpokládá látku i formu, považuje Aristotelés za látku tělo, duši potom za první entelechii tohoto fyzického a zároveň organického těla. Duši samotnou, stejně jako mnozí jeho předchůdci, považuje také za podmínku života, na rozdíl od svého učitele Platóna má pro toto tvrzení však zcela odlišné důvody.

⁸³ Myšlenkou shody pravdy myšlenky s pravdou objektivní skutečnosti je jinak nazýváno: adekvační teorie pravdy. *Pozn.aut.*

IV.4. - ARISTOTELÉS:

Aristotelés začíná svou studii duše způsobem pro něj zcela typickým. Stejně jako v jeho ostatních pracích se pevně drží své vědecké metody a ve svém bádání postupuje krok za krokem, kdy každý následující krok je jednoznačně odvozen z výsledků kroku předchozího. Podobně jako ve svých dalších studiích potom zahajuje své vlastní bádání podrobným rozbořem prací svých předchůdců.

„...Dosud totiž vykladařelé a badatelé přihlíželi jenom k duši lidské. Musí však býti vysvětleno, zda pojem duše jest jen jeden jako pojem živé bytosti vůbec, či je-li u každé jednotlivé bytosti jiný, jako na příklad u koně, psa, člověka, boha, a není-li pak obecný pojem živé bytosti buď vůbec ničím anebo jest jen něčím odvozeným, a podle toho ovšem stejně u všeho jiného, co by se o něm společně vypovídalo.“

O duši, str. 24⁸⁴

Z úvodu, kterým Aristotelés svou studii zahajuje, je zřejmé, že ve svém „vědeckém“ pojetí zkoumání duše postupuje poněkud odlišnou cestou, než tou, kterou se vydali ostatní, kteří se problematikou duše zabývali. Pro Aristotelovi předchůdce byla totiž duše neodmyslitelně spojena s člověkem. Pokud se tedy někdo zabýval její smrtelností či nesmrtelností, vždy tak činil pouze v souvislosti s lidskou bytostí. Aristotelés proto přistupuje k tomuto bádání způsobem pro něj zcela vlastním – metodickým. Nejprve se snaží nalézt definici duše, nalézt její podstatu, ze které by později mohl vyvodit její vlastnosti. Vzhledem ke skutečnosti, že své bádání provádí v době, kdy již bylo na toto téma sepsáno mnoho prací a mezi lidmi, a tedy i Aristotelovými posluchači, byly tyto práce dobře známy, zahajuje Aristotelés svou studii právě kritikou autorů předchozích.

„Všichni určují podstatu duše třemi znaky, pohybem, pociťováním a netělesností, každý z nich pak je uváděn jako počátek.“

O duši, str. 32

Tuto definici duše tedy staví Aristotelés jako základ svého bádání. Přísně vědeckým postupem rozebírá každý z uvedených znaků a na základě logické výstavby se platnost těchto tvrzení snaží prokázat či vyvrátit. U Aristotelova učitele Platóna jsem z dialogu Faidros dokazoval, že jednou z primárních vlastností duše je pohyb, neboť právě na základě toho, zda přijímá těleso pohyb zvenčí nebo zevnitř, dělí Platón tato tělesa na oduševnělá nebo bezduchá⁸⁵. Duše je zde tedy to, co vkládá pohyb do tělesa, s nímž je spojeno, tedy do těla. Na rozdíl od svého učitele však Aristotelés zachází v tomto dělení

⁸⁴ Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

⁸⁵ „Každé tělo, kterému se dostává pohybu zvenku, je bezduché, kterému však zevnitř, samému ze sebe, oduševnělé, protože toto je přirozenost duše.“

z: Platón, Faidros, Oikoyemnh, páté vydání, Praha, 2000, str.35.

bezduchých a oduševnělých těles o krok dále, neboť k jejich rozdílnosti přidává další vlastnost, kterou považuje za vlastnost nutně spojenou s duší – vnímavost. Vyslovuje tak první možnou definici, z níž je možno odvodit nějakou charakteristiku duše.

„A tu, jak se zdá, oduševnělé bytosti liší se od neoduševnělých věcí hlavně dvěma znaky, pohybem a smyslovým vnímáním.“

O duši, str. 27

Tuto definici však Aristotelés stanovuje pouze pro odlišení „věcí“, které duši nemají a věcí oduševnělých – předmětů svého bádání. Tímto výměrem je tedy již jasně vymezen prostor Aristotelova zájmu. Věci oduševnělé jsou pouze ty, které jsou obdařeny schopností pohybu a smyslového vnímání. První premisu své studie tedy Aristotelés staví přesně v souladu s obecně nejrozšířenější teorií, kterou naznačuje slovy citovaného úryvku: *Všichni určují podstatu duše třemi znaky, pohybem, pocíťováním a netělesností...* Aristotelés zde vychází z výroků nejuznávanějších filosofů, kteří, stejně jako jeho učitel Platón, zastávají názor, že hlavní vlastností duše je pohyb⁸⁶. Pro Aristotela však není toto tvrzení v žádném případě dostačující, proto podrobuje pečlivému zkoumání nejen duši, ale i samotný pohyb.

„...něco se pohybuje buď s jiným nebo samo. Říkáme, že se něco pohybuje s jiným, když se pohybuje tím, že jest v něčem pohybujícím se, na příklad lodníci. Tito se totiž nepohybují tak, jako loď, neboť tato se pohybuje sama o sobě, kdežto oni proto, že jsou na něčem, co se pohybuje.“

O duši, str. 33

Výrok, že věc, která má pohyb je oduševnělá, tedy již nemůže být platný za jakýchkoli okolností. Je totiž zřejmé, že pohyb může mít i věc zjevně bezduchá, jde ovšem o pohyb vnější, tedy pohyb získaný. Pokud se nějaká věc pohybuje „s jiným“, také není jednoznačně určeno, zda to, že se pohybuje, potvrzuje její oduševnělost, nebo skutečnost, že je pohybována její neoduševnělost. Kdyby tomu totiž tak bylo, z uvedeného příkladu by vyplývalo, že loď, která se pohybuje sama o sobě, je „věcí oduševnělou“, zatímco lodníci, kteří jsou pohybováni lodí, „věcmi neoduševnělymi“. Stejně tak, vezmeme-li v úvahu, že loď se nepohybuje sama o sobě, ale je pohybována vodními proudy nebo větrem, byla by i loď považována za bezduchou a vodní proudy s větrem za oduševnělé. Vezoucí se lodníci by však ve všech zmiňovaných příkladech

⁸⁶ „...někteří totiž tvrdí, že duše jest hlavně a především hybným činitelem...proto Demokritos praví, že duše jest něčím ohnivým a teplým. Podle jeho mínění totiž je neomezené množství nedělitelných tělísek čili atomů, z nichž kulaté nazývá ohněm a duší...“ str. 28

„Podobně také Anaxagoras prohlašuje, že duše je hybným činitelem...“ str. 29

„Podobné názory o duši, jak se zdá, měl i Alkmaion. Praví totiž, že duše je nesmrtelná, protože prý se podobá nesmrtelným bytostem, a to prý má proto, že se neustále pohybuje, neboť prý se nepřetržitě pohybuje také všechno božské, měsíc, slunce, hvězdy a celá obloha.“ Str. 31

z: Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

zůstali tělesy neoduševněnými. Je tedy zřejmé, že schopnost pohybu musí být definována jiným způsobem. Aristotelés proto zaměřuje svou pozornost především na pohyb sám o sobě.

„Ježto jsou čtyři druhy pohybu, změna místa, změna vlastností, ubývání a přibývání, měla by se duše pohybovati buď jedním z nich nebo více anebo všemi.“

O duši, str. 33

Rozdělením pohybu na různé druhy se Aristotelés jistě snaží vyvarovat možných mylných závěrů, jaké jsem naznačil výše. Prokáže-li se, že duši samé o sobě náleží některý z uvedených pohybů, bude myšlenka Aristotelových předchůdců uznána za platnou. Aristotelés však již předpokládá mylnost tohoto tvrzení předem, a celou myšlenku o pohybu duše uznává pouze z důvodu, aby mohl názorně doložit její neprůkaznost.

„...Snad totiž je nejen omylem, že by podstata duše byla taková, za jakou ji prohlašují ti, kteří tvrdí, že duše jest to, co se samo pohybuje nebo pohybovati může, nýbrž je snad zcela nemožno, aby měla pohyb.“

O duši, str. 33

Rozdělením pohybu na různé druhy tedy spíše dokazuje, že duše, jejíž přirozeností má být právě pohyb, nemá schopnost žádného z uvedených druhů pohybu, a proto *je snad zcela nemožno, aby měla pohyb*. Stanovením pohybu jako změny místa nebo změny vlastností potom Aristotelés definuje pohyb jako jakoukoli změnu oproti předchozímu stavu, v němž by se duše nacházela. Jakýkoliv úmyslný pohyb duše potom považuje za nemožný, neboť tím by duše nutně měnila vlastní podstatu, což by znamenalo, že by přestala být sama sebou.

„Je-li každý pohyb vychýlením z dosavadního stavu dle druhu pohybu, vychylovala by se i duše ze své podstaty, nepohybuje-li se zcela nahodile, nýbrž náleží-li pohyb k její podstatě o sobě.“

O duši, str. 35

Přesto však se s tímto důkazem nemožnosti pohybu duše Aristotelés nespokojuje a ve svém dokazování zachází hlouběji. Pracuje s pojmy pohybu nahodilého a pohybu nutného. Vezmeme-li opět v úvahu příklad s lodí a lodníky, zdá se, že se tyto pojmy překrývají s pojmy pohybu o sobě a pohybu s jiným. Nebylo by to ovšem přesné určení, neboť pohybuje-li se něco s jiným, je pro tuto pohybovanou věc tento pohyb nahodilým, pro pohybující věc však nemusí být nutným. Lodníci se tedy, vzhledem k lodi, pohybují nahodile, ovšem to, že mají lodníci schopnost pouze nahodilého pohybu, tato premisa nedokazuje. Stejně přistupuje Aristotelés k pohybu duše. Tvrzením, že pokud patří pohyb k podstatě duše o sobě, nemůže být tento pohyb pouze nahodilým, zcela

jednoznačně stanovuje podmínku, že pohyb duše musí být, za předpokladu platnosti tohoto tvrzení, zcela nutným. O jaký z definovaných druhů pohybu jde, však zatím Aristotelés neurčuje. Za důkaz můžeme přijmout úryvek:

„A je-li podstata duše v tom, že sama sebe pohybuje, nemůže jí pohyb náležeti nahodile, jako třeba když něco je bílé nebo měří tři lokte, neboť i tyto vlastnosti se pohybují, ale nahodile; pohybuje se totiž těleso, kterému náležejí. Proto nemají ani svého místa; duše jej však nutně má, je-li od přirozenosti účastná pohybu.“

O duši, str. 33 - 34

Pokud tedy, vzhledem ke skutečnosti, že pohyb patří k podstatě duše, nemůže být její pohyb nahodilým, ale zároveň nemůže být ani nutným, neboť nutným pohybem by, podle Aristotela, měnila duše sebe samu, pravděpodobně nemůže mít pohyb vůbec žádný. Aristotelés zde výše uvedenými výroky potvrzuje svou domněnku. Dokazuje zde však nemožnost pohybu duše pouze v obecné rovině. Sám se však s obecným důkazem nespokojuje, a proto přichází s důkazy dle jednotlivých druhů pohybu, které stanovil. Ve zmiňované pasáži však kromě potvrzení předchozí teze nalezneme ještě další velmi důležitou myšlenku. Pokud totiž nepovažujeme duši za pouhou vlastnost a zároveň platí, že je duše od přirozenosti účastna pohybu, musí podle Aristotelových slov nutně mít „své místo“. Má-li potom duše místo, je možné pokračovat v bádání, zda je možné aby byla duše schopna pohybu prvního druhu – tedy změny místa.

„A ještě, poněvadž duše zřejmě pohybuje tělem, jest přirozeno, že jím pohybuje týmiž pohyby, jakými se pohybuje sama. Je-li tomu tak, můžeme zajisté říci i na opak, že pohybem, jímž se pohybuje tělo, pohybuje se i ona.“

O duši, str. 34

Z uvedeného úryvku vyplývá, že Aristotelés tento pohyb duše uznává. Duše se tedy pohybovat může. Není to však pohyb jímž by byla nadána sama o sobě. Vzpomeneme-li na důkazy, které jsem dosud předložil, uvidíme, že se všechny týkají pohybů duše samotné o sobě. Z těchto důkazů potom skutečně vyplývá, že duše schopna pohybu není. Nyní se však dostáváme do situace, kdy je zřejmé, že se pohybovat může – ovšem pouze ve spojení s tělem. Podle Aristotela je tedy tělo to, co duši umožňuje pohyb. Je tedy jasné, že pokud je duše schopna pohybu pouze ve spojení s tělem, není možné, aby pohyb patřil k její podstatě. Bylo by totiž nemožné, aby měla duše podstatu, jíž není schopna využít. Tímto je tedy předložen první podstatný důkaz pohybu duše. Duše je schopna pohybu prvního druhu, tedy pohybu, který Aristotelés nazývá změnou místa. Není ho však schopna sama o sobě, nýbrž pouze tak, že je pohybována tělem, ve kterém je. Přesně toto totiž Aristotelés myslí slovy předchozího citátu – totiž, že pokud se má obecně za to, že duše pohybuje tělem, tyto pohyby jsou nutně stejnými u duše i u těla,

potom je možné říci stejně tak i o těle, že pohybuje duší, neboť i v tomto případě zůstanou pohyby obou stejnými. Pohyb změny místa je tedy pro duši na základě předloženého důkazu pouze pohybem získaným, a proto pohybem nahodilým. Ani nyní se však Aristotelés nespokojuje s důkazy, jimiž myšlenku svých předchůdců vyvracel a vyslovuje tak předpoklad:

*„Jestliže tedy některý výkon nebo stav jest duši vlastní, bylo by možné, aby se oddělovala od těla, nemá-li však vůbec nic vlastního, nebyla by samostatná, ale bylo by to jako s přímkou, která jako přímka má mnoho zvláštností...“*⁸⁷

O duši, str. 25 - 26

Z dosud předložených důkazů o možnosti pohybu duše totiž vyplývá, že duše je v tomto ohledu zcela závislá na těle. Je zřejmé, že se, prozatím prvním druhem pohybu, není schopna pohybovat bez těla, zda však je tělem pohybována nebo naopak pohybuje tělem z uvedeného citátu jisté není. Aristotelés zde pouze vyslovuje možnost, že není nutné věřit myšlence, že duše vkládá do těla pohyb⁸⁸, nýbrž je nutné zamyslet se nad tím, zda je možné, aby tomu bylo naopak.

„Tělo se pohybuje tím, že mění místo; tedy i duše by je měnila podle těla, když by je měnila buď celá nebo v částech. Je-li to však možno, mohla by také vyjít a opět vejít; z toho by vyplývalo, že mrtvé bytosti opět vstávají.“

O duši, str. 34

Za předpokladu, že stále věříme myšlence, že duše je jakýmsi samostatným jsoucnem obsaženým v těle, je tedy nutné uznat i skutečnost, že se pohybuje stejně jako tělo. Aristotelés zatím neuvádí, kde v těle by duše měla být, je však podle něj jisté, že se přemísťuje stejně jako tělo, v němž duše je, pokud se toto tělo pohybuje. Pokud by však měla duše schopnost tohoto pohybu a zároveň zůstávala samostatným jsoucnem, bylo by podle Aristotelových slov možné, aby se od těla odpojovala a poté do něj zase navracela. Toto by potom mělo za následek, že by bylo možné, aby duše „oživovala“ mrtvé tělo. Mrtvým tělem mám na mysli tělo zemřelé, nikoli tělo bezduché nebo jinými slovy neoduševnělé, ačkoliv se zdá, že pro Aristotela v tomto není žádný rozdíl. Jedině snad v tom, že tělo mrtvé, nyní bezduché, bylo dříve tělem oduševnělým, zatímco tělo bezduché nebo neoduševnělé nepředpokládá podmínku, že dříve bylo živým⁸⁹. Možnost, že by se duše od těla odpojovala, je však pro Aristotela vyloučená.

⁸⁷ Podle Aristotela má přímka především tu zvláštnost, že není nikdy samostatná: „...na příklad, že se kovové koule dotýká v jediném bodě, ale ovšem tak, že se jí nemůže dotýkati v tom smyslu, že by byla samostatná, neboť samostatná není, ježto je vždy na nějakém tělese.“

z: Kříž A., Vysvětlivky k některým Aristotelovým pojmům, Jan Laichter, Praha, 1942.

⁸⁸ Viz Aristotelovy předchůdci. *Pozn.aut.*

⁸⁹ K otázce schopnosti duše oživovat tělo se zmiňuji na jiném místě, proto je zde tato problematika zmíněna pouze jako poznámka. *Pozn.aut.*

Z empirické zkušenosti je totiž patrné, že mrtvá těla neobživují, a proto je nemožné, aby do nich duše znovu vstupovala. Tímto důkazem tedy Aristotelés uzavírá možnost duše obsahovat schopnost pohybu změny místa sama o sobě. Pokud duše mění místo, pak je tomu vždy pouze společně s tělem. Zda však pohybuje duše tělem nebo naopak tělo duší, zůstává zatím stále nezodpovězenou otázkou.

„...Démokritos říká, že prý atomy kulovitého tvaru⁹⁰ jsou v pohybu, poněvadž pro svou přirozenost nemohou setrvávat v klidu, a tak prý s sebou vlekou a uvádějí do pohybu celé tělo. My se však otážíme, zda tytéž atomy působí také klid. Tu by bylo nesnadno, ba docela nemožno říci, jak by jej mohly působiti. Vůbec se zdá, že duše nepohybuje živou bytostí tímto způsobem, nýbrž vůlí a myšlením.

O duši, str. 35

Démokritovo tvrzení, že duše pohybuje tělem z důvodu, že je tvořena atomy kulovitého tvaru, které jsou v neustálém pohybu, Aristotelés jednoznačně odmítá. Je totiž průkazné, že tělo může být jak v pohybu, tak také v klidu, a potom je nemožné, aby setrvalo v klidu, je-li puženo k neustálému pohybu duší, kterou obsahuje. Zároveň atomy, které svou podstatou „nemohou setrvávat v klidu“, tento klid jistě ani nemohou způsobovat. Z tohoto důvodu přichází Aristotelés s jinou myšlenkou – zda duše nepohybuje tělem pomocí vůle nebo myšlení.

„Říkáme, že duše se rmoutí nebo raduje, že má odvalu nebo strach, že se hněvá, vnímá a přemýšlí. To všechno, jak se zdá, jsou pohyby. Proto je asi možno míti za to, že se pohybuje. Ale nutné to není.“

O duši, str. 39 - 40

Nazývá-li Aristotelés skutečnost, že se duše rmoutí, raduje, hněvá nebo cokoli jiného by pociťovala, pohybem, je zřejmé, že tento pohyb je jiného druhu než změna místa. Jedná se zde totiž spíše o změnu současného stavu ve stav jiný. Je-li duše šťastná a začne pociťovat zármutek, potom v ní pomocí tohoto pohybu proběhne změna. Změní se její atributy, neboť přestože se šťastná duše stane duší zarmoucenou, zůstává stále duší. Z toho tedy vyplývá, že tento pohyb je podle Aristotelova dělení pohybem druhého druhu – tedy pohybem změny vlastností. Slovy „Ale nutné to není“ potom Aristotelés znovu potvrzuje svou předchozí myšlenku, že duše sama o sobě nemá schopnost pohybu. Žádný člověk totiž nepocítuje ani radost, ani smutek, ani strach či cokoli jiného nutně. Vždy je tento stav reakcí na nějaký podnět. Ve chvíli, kdy by nedošlo k podnětu, nedošlo by ani k pohybu změny vlastností duše. I tento pohyb duše je tedy nahodilým, a je-li nahodilým, ani tento pohyb nemůže patřit k podstatě duše. Je totiž nemožné, aby

⁹⁰ Demokritos, představitel řeckého atomismu, určuje za počátek všeho „...neomezené množství nedělitelných tělísek čili atomů, z nichž kulaté nazývá ohněm a duší...“ viz předchozí citace. Pozn.aut.

měla duše podstatu, která je pouze nahodilá a nezávisí na ní. Při reakci na nějaký podnět však duše tohoto pohybu schopna je. Je tedy jasné, že ačkoli ani jeden z obou druhů pohybu, které jsem na předchozích stránkách probíral, nepatří, podle Aristotela, k podstatě duše, má duše schopnost účastnit se obou.

„Správnější by snad bylo neříkati, že duše má soustrast nebo se učí nebo přemýšlí, nýbrž že to činí člověk duší. Nelze to však chápati tak, jako by ten pohyb byl v ní, nýbrž tak, že pohyb někdy jde k ní, někdy od ní, jako například vjem vychází od předmětů, kdežto vzpomínka přechází od ní v pohyby nebo klid v čidlech.“

O duši, str. 40

V posledním uvedeném úryvku potom Aristotelés upřesňuje i ony zmiňované podněty, které působí, že je duše schopna pohybu změny vlastností. Slovy, že *pohyb někdy jde k ní, někdy od ní*, potom zároveň určuje vztah duše k těmto podnětům. Jde-li pohyb směrem k duši, potom je zřejmé, že byl vyvolán vnějším podnětem a k duši se dostává skrze smyslové vnímání, nebo s užitím Aristotelovy terminologie, skrze čidla. Jde-li pohyb naopak od duše, je změna vlastností vyvolána vzpomínkou. V obou případech je však tento pohyb stále pouze nahodilým a je prokazatelně závislý na přítomnosti těla. Kdyby duše totiž nesídlila v těle, nemohla by skrze čidla přijímat žádné podněty, ani by je později nemohla zpřítomňovat jako vzpomínky, pohyb změny vlastností je tedy u duše – stejně jako pohyb změny místa, závislý na sloučení s tělem. Stejně jako u pocitování je tomu potom u myšlení. Podle Aristotela se myšlení odehrává pomocí rozumu⁹¹, díky němuž je oduševnělé jsoucno – v tomto případě člověk, schopné docházet poznání. Vědoucí duše potom oproti nevědoucí duši také postoupila jistou změnu vlastností, a tedy tím, že došla poznání a naučila se nebo dozvěděla něco, co v ní dříve nebylo, provedla pohyb. Aristotelés zde však naráží na další otázku. Co způsobuje, že duše na totožné podněty nereaguje totožně, nýbrž různě? Vychází totiž najevo, že i stejný člověk pociťuje smutek, radost, hněv či cokoli podobného jinak, než totéž pociťoval dříve, a stejně tak i jeho rozum způsobuje duši změny odlišným způsobem, než tomu činil dříve.

„Rozum však, kterého se nám dostává, jest, jak se zdá, druhem podstaty a nezaniká. Nejspíše by totiž zanikal pro slabost stáří. Ale snad se tu děje totéž, co u čidel; kdyby totiž stařec dostal oko mladíkovo, viděl by stejně jako on. Stáří tedy nezáleží v tom, že duše utrpěla změnu, nýbrž mění se tělo, v němž ona jest, jako například bývá v opilosti nebo v nemocech.“

O duši, str. 40

⁹¹ Aristotelově názoru na rozum bude později věnována větší část práce, na tomto místě mi jde pouze o myšlení vedoucímu k poznání – jakožto změny vlastností z hlediska Aristotelových druhů pohybu.
Pozn.aut.

Aristotelés zde vyslovuje předpoklad, že změny, které způsobují odlišnost pocíťování se netýkají duše, nýbrž těla. Nejen ve stáří, kdy jsou čidla již svou neustálou činností v průběhu života unavena, ale i v nemoci nebo opilosti, kdy se s duší prokazatelně nic neděje, je pocíťování značně odlišné. Podle Aristotela je z této skutečnosti možné vyvodit pouze jediný závěr, tedy, že ačkoli je pocíťování jednoznačně „vlastností“ duše, závisí tato vlastnost zcela na těle, které tuto schopnost ovlivňuje.

„Neboť duše zpravidla zřejmě ani nepřijímá dojmů, ani nerozvíjí činnost bez těla, jako na příklad když má zlost, odvahu, žádost a vůbec něco když cítí.“

O duši, str. 25

Nemá-li potom duše sama o sobě ani schopnost pohybu, ani schopnost pocíťování či myšlení, neboť ani jednoho není schopna bez těla, potom je ovšem třeba uznat, že je spíše tělo tím, co pohybuje a duše tím, co je pohybováno. Aristotelés tak přichází s myšlenkou, která je zcela protikladná proti teoriím svých předchůdců.

„Ale jedna nesprávnost vyplývá jak z oné rozmluvy, tak i z většiny jiných úvah, které pojednávají o duši; spojují totiž duši s tělem a kladou ji do něho, aniž dále určují, jaká je toho příčina a jak se při tom chová tělo. A přece podle mého mínění je to nutné; neboť společenství to působí, že jedno jest činné a druhé se chová trpně a že jedno je pohybováno a druhé pohybuje, kdežto nic takového nebývá tam, kde jest vzájemný vztah jen nahodilý.“

O duši, str. 37

Podle Aristotelových slov se ve společenství duše a těla vždy jedno *chová trpně, zatímco druhé jest činné*. Aniž by zde blíže určoval, které z obou jsoucnen je ono činné, upozorňuje na další podmínku tohoto „soužití“. Téměř všichni Aristotelovi předchůdci totiž zastávali názor, že duše je jsoucnem, které je vloženo do těla⁹². Tedy jsoucnem, které je ve své podstatě samostatné, ať již je jeho podstata jakákoliv, a v těle je „uzavřeno“ a přestože do něj vkládá život a pohyb, čeká, až tělo zemře, aby se opět osamostatnilo. Vzájemný vztah po sloučení takovýchto dvou – na sobě nezávislých jsoucnen by ovšem nutně byl pouze nahodilým. Ze všech dosud předložených Aristotelových důkazů je však zřejmé, že tento vztah je zcela nutným. Právě z tohoto důvodu potom Aristotelés poukazuje na onu „nesprávnost“ vycházející z *jak z oné rozmluvy, tak i z většiny jiných úvah*, totiž na skutečnost, že duše je samostatným jsoucnem. Pro Aristotelovi předchůdce byl tento fakt samozřejmostí, Aristotelés však, dle svého předpokladu, že duše může být samostatná – tedy oddělitelná od těla pouze v případě, že je jí nějaký výkon nebo stav vlastní, dokazuje, že veškeré vlastnosti, dosud přidělované duši, jsou závislé především na těle, z čehož vyplývá skutečnost, že duše

⁹² Viz předchozí kapitoly této práce. *Pozn.aut.*

samostatným jsoucnem být nemůže. Nemůže-li potom být samostatným jsoucnem, vychází, že ani není možné oddělit ji od těla. Tvrzení, že duše není a ani nemůže být samostatným jsoucnem Aristotelés dokládá také výrokem:

„Poněvadž totiž duše je v celém vnímajícím těle, jsou na témž místě nutně těla dvě, je-li duše jakýmsi tělesem.“

O duši, str. 42

Vzpomeneme-li na Aristotelův výměr, že je-li pohyb přirozeností duše, potom musí tato duše mít nutně nějaké místo, stává se tento citát zcela jasným. Zde totiž narážíme na výměr podle nejobecnějších druhů Aristotelových jsoucn - kategorií⁹³. Pokud bychom uznali duši jakožto jsoucno, museli bychom být schopni zařadit ji do oněch deseti Aristotelových kategorií – tedy mimo jiné bychom duši museli přisoudit nějaké určité místo. Tělo má ovšem také své místo. V Aristotelově filosofii je potom nemožné, aby dvě různá jsoucna sdílela stejné místo, proto není možné, aby duše i tělo byli tamtéž, jsou-li obě jsoucný. Vzhledem k tomu, že Aristotelés nepopírá existenci duše ani její přítomnost v těle, vychází mu zcela jednoznačně, že duše nemůže být jsoucnem.

„Kromě toho by to byl obtížný stav, kdyby duše byla sloučena s tělem a nemohla se od něho odloučiti, a nadto je potřebí vyhýbati se tomu stavu, když přece duchu je lépe, není-li sloučen s tělem, jak se říkává, a to za souhlasu mnohých.“

O duši, str. 37

Dochází-li tedy Aristotelés k poznání, že duše nemůže být samostatným jsoucnem, nalézá zároveň odpovědi na otázky týkající se pohybu duše. Ve všech pohybech, které Aristotelés stanovil totiž vychází, že duše má tento pohyb pouze zprostředkovaně skrze tělo, a tedy zcela nahodile, proto je zřejmé, že pohyb k její podstatě nemůže náležet.

„Neodpovídá-li tedy pohyb duše její podstatě, byl by to pohyb proti její přirozenosti.“

O duši, str. 37

Kromě toho, kdyby duše vůbec měla schopnost jakéhokoli pohybu sama o sobě, musel by to podle Aristotelových slov být pohyb, který je pro duši, podle její přirozenosti, tím nejlepším.

„Bůh by byl býval povinen dáti duši pohyb kruhový již proto, že by pro ni bylo lépe pohybovati se- takto než jinak.“

O duši, str. 37

⁹³ „Aristotelés nalézá při rozboru základních způsobů vyjadřování deset základních typů výroků o tom, co jest, neboli kategorií.“

z: Rádl E., Dějiny filosofie – starověk a středověk, Votobia, Olomouc, 1998.

„Kategorie jako nejvyšší pojmy jsou zároveň nejobecnější druhy jsoucn a je jich deset (podle Kategorií a Topik, jinak pouze 8) ...Uznává-li jich osm, vynechává kategorie polohy a vlastnictví.“

z: Hoffding Harald, Král Josef, Přehledné dějiny filosofie, Fr.Strnad, Praha, 1941.

Z poslední uvedené úvahy je potom jasné, že duše pohyb, který by byl nejvhodnější vzhledem k její přirozenosti, nemá. Ukazuje se však, že sama o sobě není schopna ani pohybu méně vhodného, ať se již jedná o změnu místa či změnu vlastností, neboť v obou těchto případech je vždy závislá na těle. Při změně místa potom na celém těle, při změně vlastností alespoň na čidlech, které bezpochyby náleží více tělu než duši. Aristotelovi proto nutně vychází, že duše sama o sobě schopnost pohybu mít nemůže.

„Z toho tedy je zřejmo, že duše nemůže býti pohybována. Jestliže však vůbec není pohybována, není patrně hýbána ani sama od sebe.“

O duši, str. 40 – 41

Přestože Aristotelés dosud neurčuje, co tedy duše vlastně je, ani jaká je její podstata nebo jaké jsou její vlastnosti, podává zatím alespoň negativní výměr. Z dosud předložených důkazů totiž vyplývá, že duše nemůže být samostatným jsovcem, a také to, že její podstatou nemůže být pohyb. Ve snaze zjistit skutečnou podstatu duše tedy Aristotelés podrobuje pečlivému rozboru další z rozšířených myšlenek o podstatě duše⁹⁴, o kterých má však stejné mínění jako o teoriích předchozích.

„Zrovna tak je nesprávné mínění, že by duše byla poměrem směsi, neboť směs prvků není v stejném poměru u masa a kostí. Z toho by tedy vyplývalo, že je mnoho duší, a to po celém těle, protože prý všechno je sestaveno ze smíchaných prvků a poměr té směsi jest prý harmonií a duší.“

O duši, str. 39

Aristotelés uznává existenci pěti základních prvků, ze kterých je tvořena látka. Kromě vzduchu, země, ohně a vody totiž uznává ještě tzv. aithér, který však tvoří pouze nebeská tělesa. Pozemskou hmotu, a tedy i látku, kterou je tvořen člověk potom tvoří zbývající čtyři prvky. Kdyby však bylo možné, aby duše byla poměrem těchto prvků v látce, musel by být tento poměr v celém těle stejný. Pomineme-li dnešní biologické poznatky a připustíme Aristotelovu představu, že kosti jsou tvrdší než maso, neboť je v jejich složení více částic země, je zřejmé, že skutečnost onu vyslovenou podmínku nespĺňuje. Jsou-li tedy kosti tvořeny jiným poměrem směsi než maso, nutně musí být jejich duše jiná než duše masa, budeme-li tvrdit, že duše je poměrem směsi. To, že je složení masa a kostí jiné, je totiž prokazatelně pravdivé. Uznáváme-li tedy skutečnost, že v těle je pouze jedna duše, není možné zároveň uznávat, že by byla poměrem této směsi částic těla. Aristotelés zde předkládá tvrzení svých předchůdců, že stejné se

⁹⁴ „Empedokles praví, že duše se skládá ze všech prvků, z nichž však také každý je duší, a vyjadřuje se takto: zemi zřímé zemí, vodu vodou, božský vzduch zas vzduchem, žíravý oheň jen ohněm, lásku láskou a zhoubný svár vždy opět jen svárem.“ str.29

„Rovněž u Platona v Timaiovi se duše skládá z prvků, neboť stejně prý se poznává stejným a věci prý se skládají z počátků.“ str. 29 - 30

z: Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

poznává pouze stejným. Poznávání jako takové, je potom opět jednoznačně přisuzováno duši. Duše tedy logicky musí obsahovat vše, s čím se může ve světě setkat, aby mohla vše poznávat. Pokud je duše tvořena prvky, Aristotelés připouští, že by tedy takováto duše mohla poznávat tyto stejné prvky, ovšem už by nemohla poznat nic, co je z těchto prvků složeno, neboť podle této teorie neobsahuje nic kromě oněch základních prvků, a tedy ani poměry složených věcí.

„Tvrdí se totiž, že prý duše poznává stejné stejným, přičemž se duše pokládá vlastně za předměty samy... Potom však neobsahuje jenom ty prvky, nýbrž ještě i mnoho jiných, snad nesčetných předmětů, které se z nich skládají... Nemá tedy smyslu, jsou-li v duši prvky a nejsou-li v ní zároveň také ty poměry a skladba. Neboť každý prvek bude sice poznávati prvek stejný, ale žádný nebude poznávati kost nebo člověka, nebudou-li v ní také tyto předměty.“

O duši, str. 43 – 44

Podle Aristotelových slov je tedy mylná i teorie, že duše je poměrem směsi a harmonií těla. Důkazy potom předkládá právě pomocí vlastností takovéto duši připisovaných. Připustíme-li totiž, že jednou ze základních vlastností duše je poznávání – a platí-li myšlenka, že poznáváme stejné stejným, musí naše duše obsahovat vše, co jest.

„Alespoň u Empedokla vyplývá z toho také důsledek, že Bůh je nejnevědomější bytostí; neboť jediný nezná jeden z prvků, totiž svár, kdežto smrtelníci znají všechny, protože se každý skládá ze všech.“

O duši, str. 45

Nezná-li potom naše duše vše, co jest, je jasné, že tedy ani nemůže vše poznat. Tuto myšlenku potom asi nejlépe Aristotelés demonstruje právě předloženým výrokem. Tvrdí-li totiž Empedoklés, že bůh je tvořen dokonalou láskou, nemůže obsahovat zničující svár. Když potom tento bůh neobsahuje jeden z prvků, nutně ho nemůže ani poznávat, je tedy jasné, že definice v této podobě nemůže dále setrvávat. Po určitých logických úvahách sice Aristotelés přichází s myšlenkou, která tuto teorii alespoň částečně rehabilituje⁹⁵, v platnosti však ponechává svou předchozí výtku, že kdyby duše byla tvořena tím, co poznává, musela by nutně obsahovat také veškeré poměry všech sloučených jsoucen. Je tedy zřejmé, že ani tuto teorii Aristotelés nemůže uznat. Nepřijímá-li potom Aristotelés ani jedinou z dobových představ o podstatě a vlastnostech duše, je nasnadě, že sám má teorii vlastní. Jak jsem již uvedl v prvním citovaném úryvku, Aristotelés předpokládá existenci duše také v jiných bytostech než

⁹⁵ „Má-li však duše býti myšlena jako složenina z prvků, není nutno, aby se skládala ze všech; vždyť jeden díl protivy dostačuje, aby rozeznával sebe i protivu. Neboť podle toho, co je rovné, poznáváme i to, co je křivé; pravítka totiž je měřítkem obojího, křivá hůl však ani sebe, ani toho, co je rovné.“ str. 46 z: Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

v člověku, proto nejprve zkoumá obecný pojem duše jako takové. Od tohoto pojmu teprve totiž bude možné odvodit vlastnosti případných jednotlivých duší způsobem, který by splňoval podmínky Aristotelovy metody a zároveň nenarušoval koncepci jeho ostatní filosofie. Nejprve je tedy nutné určit, k jakému druhu jsoucna duše patří.

„Jeden určitý druh jsoucna nazýváme podstatou, u které rozlišujeme jednak látku, jež sama o sobě není ještě určité toto zde, jednak podobu a tvar, podle něhož se již něco označuje jako určité toto zde, a za třetí celek, který je složen z obojího. Látka je možností, tvar skutečností...“

O duši, str. 49

Aristotelés ve své filosofii uznává, podobně jako jeho učitel Platón, dualistickou teorii jsoucna. Tedy veškerá jsoucna obsahují určitý poměr látky a formy. Látka sama o sobě *není ještě určité toto zde*, tedy není jsoucnem v pravém smyslu, ale pouze podstatou, která umožňuje vznik jsoucna definovatelného neboli jsoucna, na které by se daly aplikovat Aristotelovy kategorie. Proto také Aristotelés nazývá látku možností. Formu neboli tvar skutečností, neboť teprve po spojení látky a formy vzniká jsoucno, které je již určitým „toto zde“⁹⁶. O spojení látky a formy potom Aristotelés píše ve spise O vzniku a zániku⁹⁷.

„Neboť jestliže vzniká „toto zde“, je zjevné, že tu bude jistá podstata v možnosti, ale nikoli ve skutečnosti, a že z té podstaty bude nové vznikat a zanikající se do ní nutně měnit.“

O vzniku a zániku, str. 69

Z uvedeného úryvku tedy vyplývá, že pro Aristotela je základem pro vznik jsoucna látka, neboť obsahuje možnost, která může být uskutečňována spojením s formou. Na otázku vyčerpatelnosti či nevyčerpatelnosti tohoto „základu všeho, co jest“ potom Aristotelés odpovídá v témže spisu.

„...příčinou nepřetržitého vznikání je podklad na způsob látky, protože ta má schopnost měnit se v protivy, a tak vznik jednoho je vždy u podstat zánikem druhého a zánik jednoho vznikem druhého.“

O vzniku a zániku, str. 73

Jestliže tedy vznik jednoho je zároveň zánikem druhého, je zřejmé, že v celkovém počtu či množství nemůže být tato podstata nikdy zcela vyčerpána. Aristotelés zde pracuje s předchozími pojmy možnost a skutečnost, ke kterým však přidává pojmy jsoucí a

⁹⁶ Pojem „toto zde“ je Aristotelským názvem (v překladu A.Kříže) pro jsoucna, která mohou být určována podle kategorií. Ve filosofii Tomáše Akvinského, který byl velikým Aristotelovým obdivovatelem je potom nazýván *quiditas* – neboli *cost*. Definuje tak veškerá jsoucna, na která lze aplikovat otázku „co?“.
Pozn.aut.

⁹⁷ Aristotelés, O vzniku a zániku, Svoboda, edice: Antická knihovna (Svazek: Aristotelés – člověk a příroda), Praha, 1984.

nejsoucí. Podle něj totiž věc, která je nejsoucí ve skutečnosti může být jsoucí v možnosti. Kdyby totiž nebyla v možnosti jsoucí, neměla by tato věc ve své možnosti jsoucnost jako takovou, a nemohla by tedy nikdy dosáhnout bytí ve skutečnosti a tedy by nikdy nevznikla.

„Před vznikem totiž musí být něco, co je jsoucí v možnosti, ale ve skutečnosti nejsoucí...“

O vzniku a zániku, str. 69

Vznik i zánik jakékoli věci potom Aristotelés dělí na dílčí a naprostý. Dílčím vznikem však nemyslí vznik jako takový, nýbrž pouze změnu vlastností daného jsoucna⁹⁸.

„O tom tedy, co neznamena podstatu, se neříká, že vzniká naprosto, nýbrž jenom, že se něčím stává.“

O vzniku a zániku, str. 73

Mluvíme-li však o vzniku či zániku jsoucna jako takového, jedná se vždy o vznik či zánik, který Aristotelés nazývá naprostým⁹⁹.

„Jestliže se tudíž míní to, co je prvotní, bude vznik naprosto vznikem podstaty z nepodstaty.“

O vzniku a zániku, str. 68

Předpokládá-li tedy Aristotelés, že duše, ať již lidská či duše jiné bytosti, je jakousi podstatou, je zřejmé, že musí splňovat předchozí vyslovené podmínky, a tedy aby mohla vstoupit do existence ve skutečnosti a mohla tak tvořit společně s tělem jsoucno, je nutné, aby byla buď látkou či formou těla, zatímco tělo bude jejím opakem.

„Zdá se, že podstatami jsou především tělesa, a to přírodní; neboť tato jsou počátky ostatních. Z přírodních jedna mají život, druhá nemají... Ale i když je to tělo určitého druhu, totiž tělo, které má život, nebude asi duší... Tudíž duše nutně je podstatou přírodního těla, které má v možnosti život.“

O duši, str. 49 – 50

Podstatami neboli usia, tedy jsoucny, které splňují podmínku, že jsou určitým „toto zde“ a jsou tedy zachytitelné zmiňovanými kategoriemi, nazývá Aristotelés bezpochyby tělesa. Přírodní tělesa potom považuje za počátky těles ostatních. Tím je tedy stanoven základní okruh dalšího zkoumání duše, neboť platí, že je-li duše nazývána počátkem a zároveň jsou počátkem nazývána přírodní tělesa, musí se duše nutně spojovat pouze s těmito tělesy. Podle Aristotelových slov se však nespojuje se všemi přírodními tělesy, neboť i ta se dělí na tělesa, jež mají život a na ta, jež jsou neživá. Duše je tedy

⁹⁸ „...dílčí vznik je z něčeho určitým způsobem nejsoucího, např. z nebílého nebo z nekrásného, naprostý však z nejsoucího naprosto.“ str. 68 z: Aristotelés, O vzniku a zániku, Svoboda, edice: Antická knihovna (Svazek: Aristotelés – člověk a příroda), Praha, 1984.

⁹⁹ „Tedy přechod do naprostého nejsoucna je naprostý zánik a do naprostého jsoucna je naprostý vznik.“ str. 71 z: dtto.

spojována pouze s tělesy, jež mají v možnosti život. Jinými slovy řečeno, že duše nenáleží pouze člověku, nýbrž každému jsoucnu, které má ve své možnosti schopnost stát se živým.

„Takové je však tělo ústrojné. Ustrojím, ovšem ještě zcela jednoduchým, jsou také části rostlin, jako například list je ochranným prostředkem skořápky a skořápka plodu; kořeny se podobají ústům, neboť obojí přijímají potravu. Má-li se tedy stanovití obecný pojem, který se hodí pro každou duši, jest asi duše první skutečností přírodního, ústrojného těla. Proto se také nemůžeme tázati, je-li duše a tělo jedno, jako se netážeme, zda vosk a jeho tvar a vůbec zda látka každé věci a to, co je z ní vytvořeno, jsou jedno.“

O duši, str. 50

Konečně se tedy v Aristotelově úvaze dostáváme k výměru duše. Duše je první skutečností přírodního živého těla. Je-li potom duše skutečností, potom zde nalzáme také odpověď na předchozí otázku, zda je duše látkou či formou těla. V předchozích citátech jsem totiž doložil, že v Aristotelově filosofii je látka vždy možností, zatímco tvar či forma skutečností, která primární možnost obsaženou v látce teprve uskutečňuje. Z toho potom vyplývá, že podle Aristotelovy teorie je duše, ať již jakákoli, vždy formou těla, s nímž je spojena. Slova *také se nemůžeme tázati, je-li duše a tělo jedno* jsou potom již zcela jasná. Je-li tělo možností a duše skutečností tvořící dohromady celek živého, ústrojného přírodního těla, které je určité „toto zde“, pak je zřejmé, že jedno bez druhého by nebylo ničím a duši od těla proto nelze oddělovat, stejně jako naopak nelze oddělovat tělo od duše¹⁰⁰.

„Tím je tedy obecně řečeno, co jest duše; jest totiž pojmová podstata... podobně jako kdyby nějaký nástroj, například sekyra, byl přírodním tělesem; býti sekyrou by byla jeho podstata a ta by byla její duší.“

O duši, str. 50

Všechny duše tedy přece mají cosi společného – jsou pojmovou podstatou těla. Duše společně s tělem tvoří živou bytost, proto je nepochybné, že duše je podmínkou života. Tělo, které Aristotelés nazývá ústrojným, totiž může být samo sebou pouze ve spojení s duší, neboť platí, že tělo je možností a duše uskutečněním. Kdyby totiž v tomto těle duše nebyla, nemělo by toto tělo svou pojmovou podstatu, a proto by nemohlo být živým člověkem, ale pouze například sochou ve tvaru člověka.

„Kdyby totiž oko bylo živou bytostí, jeho duší by byl zrak; neboť ten je pojmová podstata oka. Oko je látkou zraku; jakmile ten zanikne, není to již oko, leč podle jména, jako oko, jež je vytesané z kamene nebo oko namalované. Co však platí o části, musí platiti o celém těle...“

O duši, str. 51

¹⁰⁰ „...jako panenka se zrakem je oko, tak i duše s tělem je živá bytost. Není tedy pochyby o tom, že duši nebo některé její části, je-li přirozeně dělitelná, nelze oddělit od těla.“ str. 51
z: Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

Proti předchozí definici¹⁰¹ základního rozlišení mezi bytostmi bezduchými a bytostmi oduševněnými tedy Aristotelés staví definici novou.

„V pokračování svého zkoumání tedy pravíme, že oduševněná bytost se liší od neoduševněné věci životem.“

O duši, str. 52

Tato poznámka je zřejmá, neboť bytost oduševnělá se od bytosti neoduševnělé liší především skutečností, že má duši. Duše je potom, jak jsem dokázal výše, podmínkou života. Nyní je tedy jasné, že vše, co je živé¹⁰², má duši¹⁰³. Jsou-li však duše jednotlivých živých bytostí stejné či se mezi sebou v něčem liší, ovšem dosud zůstává z Aristotelových slov neodhaleno.

„Zatím míníme říci jenom tolik, že duše je počátkem uvedených sil a že se vymezuje čtyřmi mohutnostmi, vyživováním, vnímáním, myšlením a pohybem.“

O duši, str. 53

Víme-li tedy, že Aristotelés nazývá podstatou tvar, látku i celek složený z obou, látka je potom možností a tvar skutečností, víme také, že spojení obou, tedy látky i formy je teprve živou bytostí. Z tohoto potom vyplývá, že duše je skutečností určitého těla¹⁰⁴, a teprve svou přítomností umožňuje tomuto tělu existenci. Proto ji Aristotelés zcela správně nazývá počátkem¹⁰⁵.

„Někteří z těchto živočichů mají v možnosti mnoho počátků, nikoli však ve skutečnosti. Proto také některý hmyz žije dále, i když jej rozdělíme...“

O životě a smrti, str. 438¹⁰⁶

Podobně jako o „některých druzích hmyzu“ smýšlí Aristotelés také o rostlinách či některých druzích vyšších živočichů. Během svých botanických a zoologických pokusů totiž zjistil skutečnost, že některé části rostliny mají po oddělení od hlavní části schopnost přežít a dokonce vytvářet kořeny a přijímat vláhu – tedy obnovovat vyživovací mohutnost duše v části rostliny, kde dříve nebyla. U vyšších druhů živočichů potom Aristotelés za důkaz předkládá skutečnost, že želva po smrti pohybuje

¹⁰¹ „A tu, jak se zdá, oduševnělé bytosti liší se od neoduševnělých věcí hlavně dvěma znaky, pohybem a smyslovým vnímáním.“ Viz začátek této kapitoly. *Pozn.aut.*

¹⁰² „Ježto však slovo „život“ má různé významy, nazýváme živým také to, v čem je i jeden druh života, jako myšlení, smyslové vnímání, pohyb a klid z hlediska místa, dále pohyb ve smyslu vyživování, ubývání a růstu.“ str. 52 z: Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

¹⁰³ „A tak skrze tento počátek mají živé bytosti život, živočich však jej má především ve smyslové vnímavosti.“ str. 52 z: dtto.

¹⁰⁴ Důkazem pro mé tvrzení může být například citát: „...skutečnost každé jednotlivé věci se přirozeně projevuje v její možnosti, to jest ve vlastní látce. Z toho je tedy zřejmo, že duše jest skutečností, a sice podstatným tvarem toho, co má schopnost býti takovou bytostí.“ str. 54 – 55 z: dtto.

¹⁰⁵ „Duše jest stejně příčinou a počátkem živého těla. Poněvadž to má několikerý význam, je třeba poznamenati, že duše je stejně příčinou v oněch třech rozlišených druzích. Neboť duše je předně původem pohybu, za druhé účelem a za třetí je také příčinou jako podstata oduševněných těl.“ str. 58 z: dtto.

¹⁰⁶ Aristotelés, O životě a smrti, Svoboda, edice: Antická knihovna (Svazek: Malá přírodovědná pojednání), Praha, 1984.

nohama, dokud není oddělena od krunýře. Tuto skutečnost si potom vysvětluje tak, že ačkoli patří mezi „živočichy s krví“, není její organismus vyvinut tak dokonale, jako u jiných živočichů. Dnešní biologie má pro tyto jevy, samozřejmě, jiné vysvětlení, pro Aristotela jsou však důkazem uskutečňování možností více počátků.

„Tento počátek...má sídlo v místě, kde se spojuje horní a dolní část bytosti: u rostlin je to střed mezi stonkem a kořenem, u živočichů s krví srdce, u bezkrevných ústrojí obdobné.“

O životě a smrti, str. 438

Z tohoto citátu se potom dozvídáme nejen rozdělení bytostí, které mají v možnosti život, tedy bytostí, jejichž dušemi se budu následně zabývat, nýbrž také Aristotelovu představu o umístění duše v těle. Duši tedy podle něj mají rostliny, živočichové a člověk. Všechny tyto jmenované skupiny živých jsoucna totiž mají, podle Aristotela, jisté společné znaky. Duše všech zmiňovaných živých bytostí potom mají společný základ, na kterém se projevují některé z „primárních vlastností“ duše, které Aristotelés nazývá mohutnostmi.

„Jedny bytosti, jak jsme řekli, mají všechny uvedené mohutnosti duše, druhé mají jen některé, ale některé mají jen jednu... Rostliny mají jen mohutnost vyživovací, jiné bytosti mají tuto a ještě vnímavost.“

O duši, str. 55

Z dosavadního bádání nám tedy vychází, že v Aristotelově filosofii existuje pouze jediný pojem duše. Tato duše je stejná pro všechny živé bytosti s tím rozdílem, že ne každá duše je nadána všemi mohutnostmi. Minimálně jednu ze stanovaných mohutností však mají všechny duše – touto mohutností je, jak vychází z výše uvedeného úryvku, mohutnost vyživovací. Potvrzením této teze je potom výrok:

„Jako u obrazců je tomu i u duše. Vždycky totiž ve vyšším stupni jest v možnosti obsažen předchozí jak u obrazců, tak u bytostí oduševněných, například v čtyřúhelníku trojúhelník a v mohutnosti vnímací mohutnost vyživovací.“

O duši, str. 56

Tímto výrokem tedy Aristotelés odpovídá na veškeré otázky týkající se rozdílnosti jednotlivých duší, jejichž odpovědi jsme mohli dosud pouze tušit. Skutečnost, že Aristotelés považuje duši za počátek života přírodního těla, je zřejmá. To, že se od sebe různá přírodní těla, která mají v možnosti život, od sebe liší, je také zřejmé. Nyní je však potvrzen i předpoklad, že v Aristotelově filosofii existuje pouze jediný pojem duše. Každá živá bytost má vlastní duši, jakožto uskutečnění možnosti svého života, jednotlivé duše se svou podstatou však navzájem neliší. Pro všechny druhy živých bytostí tak existuje „jeden druh“ duše, která má však, v závislosti na druhu těla se kterým je spojena, rozvinutou pouze jedinou z možných mohutností, nebo více, nebo

všechny. Podle počtu uskutečněných mohutností duše potom Aristotelés staví hierarchii živých bytostí od nejnižších – s pouhou jedinou uskutečněnou mohutností duše, po nejvyšší – se všemi mohutnostmi. Tuto hierarchii však dosud můžeme pouze tušit.

„Stejně je to i s růstem a ubýváním; v ničem totiž není přirozeného ubývání ani přibývání, co se nevyživuje, a nic se nevyživuje, co nemá účasti na životě... Ježto pak nic není živeno, co nemá života, jest asi oduševněné tělo jako oduševněné to, které jest živeno, takže i výživa náleží k oduševněnému a není jen něčím vedlejším.“

O duši, str. 59 - 60

Slovy *oduševněné tělo jest to, které jest živeno* potom Aristotelés jednoznačně staví podmínku života. Je-li podmínkou života mít duši, ve které se uskutečňuje život, a zároveň platí, že být oduševnělou bytostí znamená být vyživovanou bytostí¹⁰⁷, potom je zřejmé, že první z mohutností duše, a tedy jedinou mohutností společnou všem duším je mohutnost vyživovací¹⁰⁸.

„Vždyť vidíme, že kameny nejsou s to se vyživovat, takže je zjevné, že vyživování je zvláštností oduševnělých bytostí. Jestliže však oduševnělých bytostí, pak příčinou toho je duše.“

Velká etika, str. 21¹⁰⁹

Stejně tak:

„Neboť vyživovací duši mají také ostatní bytosti, i jest to první a nejobecnější mohutnost duše, jíž se všem bytostem dostává života.“

O duši, str. 57

Kromě vyživovací mohutnosti jmenuje Aristotelés ještě vnímání a myšlení. Z počátku se zabývá otázkou, zda je mezi myšlením a poznáváním, které probíhá skrze vnímání, vůbec nějaký rozdíl. Obě jmenované mohutnosti mají totiž společný cíl – oběma těmito činnostmi totiž duše rozeznává a poznává něco z toho, co jest. Dochází však k závěru, že myšlení nemůže být totéž co vnímání, neboť vjem jakéhokoli předmětu je vždy pravdivý a zároveň možný u všech živočichů, myšlení však může být také nesprávné a navíc se vyskytuje pouze u bytostí nadaných rozumem. Z tohoto zjištění je pak snadné odvodit zbývající část Aristotelovy hierarchie živočichů a tedy i hierarchie duševních mohutností. Nejzákladnější mohutností je tedy vyživování, které mají všechny živé bytosti, rostliny však již nemají žádnou z dalších, a proto jsou na tomto Aristotelově

¹⁰⁷ „Té nerozumné složky duše se pak něco podobá tomu, co jest společné s rostlinami, míním příčinu výživy a růstu; neboť takovou duševní mohutnost musíme asi předpokládati ví všeho, co přijímá potravu, i u zárodků i u bytostí dokonalých.“ z: Aristotelés, Etika Nikomachova, Jan Laichter, Praha, 1942.

¹⁰⁸ Vyživovací mohutnost duše je někdy také označována vyživovací duší. Můžeme se však setkat i s názvem Plodivá duše – důkazem pro toto tvrzení a zároveň potvrzením oprávněnosti tohoto názvu je úryvek ze str. 61 Aristotelova spisu O duši : „A poněvadž, je záhodno jmenovati všechno podle účelu a cíle, a cílem je tu ploditi bytost sobě podobnou, tedy tato prvotní duše jest asi duše plodivá, která je schopna ploditi bytost stejného druhu.“ Pozn.aut.

¹⁰⁹ Aristotelés, Magna Moralia (Velká etika), Petr Rezek, Praha, 2005.

pomyslném žebříčku nejniže. O stupeň výše než rostliny jsou potom živočichové bez schopnosti rozumu, kteří mají kromě vyživovací také mohutnost smyslovou. Na třetím, nejvyšším, stupni jsou potom živočichové s rozumem, neboť kromě obou předchozích mohutností mají navíc mohutnost rozumovou. Živé bytosti bez rozumových schopností jsou oproti rostlinám tedy navíc obdařeni smysly.

„Každý smysl tedy, který jest ve svém čidle jako takovém, má svůj příslušný předmět a rozeznává různé vlastnosti tohoto předmětu, jako například zrak bílé a černé, chuť sladké a hořké. Podobně je tomu i u ostatních smyslů.“

O duši, str. 88

Slova *každý smysl, který jest ve svém čidle* potom naznačují, že smysly, kterými jsou živočichové schopni vnímat, jsou závislé na čidlech. Přes skutečnost, že si Aristotelés, z hlediska dnešních anatomických poznatků, funkčnost těchto čidel vysvětluje poněkud nepřesně¹¹⁰, počet smyslů a tedy i počet čidel vypočítává stejný jako dnešní věda. Schopnost těchto smyslů přijímat poznatky potom vidí ve schopnosti těchto čidel rozeznávat skutečnosti ostatních jsoucen.

„Každý smyslový pocit čili vjem jest třeba vůbec pojímati tak, že smysl jest schopnost přijímati smyslové tvary bez látky, jako vosk přijímá znak prstenu bez železa nebo zlata... ani vnímavost, ani smysl není tělesem, nýbrž jest určitým vztahem a mohutností onoho.“

O duši, str. 81

Zatím je tedy zjevné, že oduševnělá bytost, s výjimkou rostlin, je schopna smyslového vnímání. Skutečnost, že je toto vnímání mohutností duše a nikoli pouze schopností náležitých čidel, však dokázána ještě není. Aristotelés tedy praví, že jelikož například pociťujeme, že vidíme, nutně pociťujeme buď samotným zrakem, že vidí, nebo nějakým jiným smyslem. Není-li tedy schopností zraku, kromě schopnosti vidět, také schopnost vnímat samotné vidění, je nutné nalézt smysl, který by tuto schopnost měl. Podle Aristotelových slov vnímáme jednotlivými smysly jednotlivé vjemy, z empirické zkušenosti je však zřejmé, že můžeme jeden předmět vnímat více smysly najednou¹¹¹. Z této úvahy potom vyplývá, že i kdyby měly jednotlivé smysly schopnost vnímat, že vnímají, musel by existovat ještě další smysl, který by byl schopen vnímat, že určité smysly vnímají svůj proces vnímání. Důkaz, že smyslové vnímání je mohutností duše

¹¹⁰ „Vzduch a voda však jsou jediné látky, z nichž se čidla skládají - zřítelnice totiž je z vody, sluch ze vzduchu, čich z obou. Ale oheň není buď v žádném, anebo jest společný všem čidlům - ježto bez tepla žádný smysl není citlivý. Země buď není v žádném čidle nebo jest nejvýše v hmatu smíchána zvláštním způsobem. Odtud vyplývá, že asi není jiného čidla kromě těch, která jsou z vody a ze vzduchu.“ str. 84 z: Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

¹¹¹ „Předměty jednotlivým smyslům zvláštní však jiné smysly navzájem vnímají mimochodem, nikoli pokud jsou o sobě, nýbrž jako jeden, jestliže se vjem vztahuje současně na tentýž předmět, například vnímáme-li, že žluč je hořká a žlutá.“ str. 85 z: dtto.

však Aristotelés podává úvahou opačnou. Ačkoli můžeme jednotlivými smysly vnímat najednou, vnímáme každým ze smyslů vždy pouze jevy náležící tomuto smyslu, tedy zrakem barvy, sluchem zvuky, chutí sladkost či hořkost a podobně. Těmito různými smysly však nemůžeme být schopni rozeznávat, že sladké je něco jiného než bílé¹¹², je tedy nutné, aby oba tyto jevy byly poznávány smyslem jedním.

„...Jest tedy třeba, aby jeden smysl řekl, že se oboje různí, že se totiž různí sladké od bílého.“

O duši, str. 88

Pokud je tedy nemožné rozeznávat různými smysly různé předměty, je nutné aby existoval smysl nerozdělený, schopný vnímat vše a tedy smysl činný. Smysly závislé na čidlech totiž nutně fungují pouze ve chvíli, kdy jsou tato čidla drážděna vnějším podnětem a jsou tedy spíše trpnými. Jednotný smysl proto musí být jejich opakem. Z tohoto potom vychází, že smyslové vnímání nemůže náležet ničemu jinému než duši, a skutečnost, že je smyslové vnímání mohutností duše, je tímto prokázána. Pokud však stále existuje nejasnost v odlišnosti smyslového poznávání od myšlení, což je vzhledem ke skutečnosti, že obojí Aristotelés na mnoha místech nazývá totožně rozumovými schopnostmi, možné, vše se vyjasní pod světlem pasáže z šesté knihy Aristotelovy Etiky Nikomachovy¹¹³:

„Předpokládejme tedy, že rozumové stránky jsou dvě, jedna, kterou pozorujeme taková jsoucna, jejichž počátky nemohou být jinak, a druhá, kterou uvažujeme o tom, co může být jinak. Vždyť jsou-li předměty různé rodem, jest různá rodem také duševní stránka přirozeně určená pro každý předmět, poněvadž poznání se tu děje podle jakési podobnosti a příbuznosti. Budiž pak jedna z nich nazvána stránkou poznávací, druhá stránkou usuzovací...“

Etika Nikomachova, Kniha šestá, str. 128

Je totiž zřejmé, že první složka rozumu, tedy složka, kterou pozorujeme *taková jsoucna, jejichž počátky nemohou být jinak*, je právě smyslovým poznáváním, neboť v předchozí části této práce jsem dokazoval, že podle Aristotela je smyslové poznání vždy pravdivé. Nemůže-li potom být něco jinak, není možné se v jeho poznání mýlit. Zdá se tedy, že dělí-li Aristotelés živočichy na živočichy nerozumné a živočichy se schopností rozumu, není to zcela přesné, neboť se ukazuje, že dle jeho vlastních slov jsou jistým rozumem nadány, opět s výjimkou rostlin, všechny oduševnělé bytosti.

„Máme-li však říci, že také tato složka má rozum, tedy i rozumná složka bude dvojí, jedna má vlastně rozum a má jej sama v sobě, druhá jej má jako dítě, které jest poslušno svého otce.“

Etika Nikomachova, Kniha první, str. 24

¹¹² Zde užívám Aristotelův příklad. *Pozn.aut.*

¹¹³ Aristotelés, Etika Nikomachova, Jan Laichter, Praha, 1942.

O rozumové složce duše se potom Aristotelés vyjadřuje výhradně u člověka. Schopnost rozumu je pro něj totiž tím, čím se člověk odlišuje od ostatních živočichů, neboť zvířata jednají převážně na základě vnímání, zatímco člověk především na základě rozumového poznání, ačkoli i v tomto výměru Aristotelés připouští jisté výjimky¹¹⁴. Nadřazenost rozumu nad smyslovým vnímáním potom asi nejlépe vyjadřuje citát:

„Není však možné, aby tělo mělo duši a rozum schopný rozeznávat, ale aby nemělo žádného smyslového vjemu, není-li nepohyblivé a má-li přirozený vznik.“

O duši, str. 109

Z uvedeného vyplývá, že smyslové poznání je možné bez rozumu, neboť vjemy se vztahují pouze k čidlům, které jsou schopny tyto vjemy zaznamenat. Rozum však pracuje s pojmy, které odvozuje z předchozích vjemů. Nemůže-li tedy být rozum bez smyslového poznání, je nutné, aby vše, co je nadáno rozumem bylo také nadáno smyslovým vnímáním. Proto živočichové s rozumem mají nutně obojí, zatímco živočichové bez rozumové mohutnosti duše rozum postrádají, jak vyplývá již z jejich názvu. Rozumu samotnému se potom Aristotelés věnuje podrobněji ve svých etických spisech¹¹⁵, jeho zájem o tuto duševní mohutnost je však patrný ve veškeré jeho filosofii. Na předchozích stranách jsem dokazoval, že rozum přisoudil Aristotelés duši, duši potom neoddělitelně spojil s tělem, z této skutečnosti by tedy vyplývalo, že rozum sám o sobě neexistuje, což by potvrzoval citát:

„Tudíž takzvaný rozum duše - a rozumem nazývám to, čím duše myslí a soudí - není z hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí.“

O duši, str. 94

Aristotelés však ve svém učení o rozumu zachází o poznání dále. Při zkoumání neměnnosti smyslové a rozumové mohutnosti totiž dochází k závěru, že neměnnost těchto mohutností nemůže být stejná. Je-li však jedna z mohutností více náchylná k proměnlivosti než druhá, nemůže zároveň platit tvrzení, že jsou obě tyto mohutnosti závislé na těle, nebo na něm alespoň nemohou záviset stejným způsobem.

„Že však neměnnost mohutnosti smyslové a rozumové není stejná, dosvědčují čidla a vnímání: Smysl totiž nedovede vnímati po příliš silných dojmech, například slyšeti zvuk po velkém hluku ani viděti nebo čichati po ostrých barvách nebo vůních; ale rozum, kdykoli myslil o něčem, co vyžadovalo úporného myšlení, o nic hůře nechápe věci snadnější, ba chápe je ještě lépe, ježto smyslová mohutnost není bez těla, kdežto rozum je od něho oddělen.“

O duši, str. 95

¹¹⁴ „A poněvadž představy se trvale vtiskují a podobají se vjemům, mnoho živočichů podle nich jedná, jedni proto, že nemají rozumu, jako zvířata, a druzí proto, že jejich rozum bývá někdy zatměněn vášní nebo nemocí nebo spánkem, jako u lidí.“ str. 94 z: Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.

¹¹⁵ Aristotelovi jsou připisovány tři knihy etik: Etika Nikomachova, Etika Eudemova a Velká etika. Pozn.aut.

Vyslovuje-li tedy Aristotelés předpoklad, že rozum není ničím, dokud nemyslí, ale zároveň tvrdí, že je rozum od těla oddělen, je zřejmé, že tyto výroky si navzájem odporují, a proto je nemožné, aby platily oba zároveň, pokud existuje pouze jeden rozum. Aristotelés tedy, právě z tohoto důvodu, dělí rozum na činný a trpný.

„Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí...Ale jen, je-li oddělen, jest činný rozum tím, čím jest, a jen tento jest nesmrtelný a věčný.“

O duši, str. 97

Z uvedeného je tedy zjevné, že rozumem, který je od těla oddělen, je rozum činný. Tento rozum je potom *nesmrtelný a věčný*, a proto také neměnný.

„Přesto však si na nic nevzpomínáme, ježto tento rozum jest sice nepřístupný změně, ale rozum trpný jest pomíjivý a bez něho duše nemyslí nic.“

O duši, str. 97

Spojíme-li potom oba uvedené výroky dohromady, vychází, že mohutností duše je rozum trpný, který má schopnost podílet se na rozumu činném, což je způsob, kterým myslíme. Poznámkou *„Přesto však si na nic nevzpomínáme...“*, kterou Aristotelés nepochybně popírá správnost teorie svého učitele Platóna¹¹⁶, opět potvrzuje předchozí výrok, že rozum, kterým je nadána duše, je pomíjivý, a není ničím pokud nemyslí. V dalším bádání ontologie rozumu se potom Aristotelés do podrobností příliš nepouští, pravděpodobně vědom si úskalí, která se zde vyskytují¹¹⁷. Poznávací mohutnost duše je tedy, dle tohoto rozdělení, v možnosti totožná s předměty poznání neboli věděním, a při procesu myšlení je tato možnost uskutečňována. Věděním potom v jisté míře obsahuje vše, co je možné vědět, a proto jsou také zřejmá Aristotelova slova, že:

„...duše jest nějak vším, co jest.“

O duši, str. 101

Známe-li tedy již veškeré mohutnosti duše i její vlastnosti, není těžké určit její vztah k životu či smrti. Je jisté, že Aristotelés duši nutně spojuje s tělem. Potvrzuje tak svou prvotní tezi, že duši by bylo možné od těla oddělovat pouze v případě, že by měla prokazatelně nějaký *výkon či stav*, který by jí byl vlastní. Protože se však ukazuje, že duše, ani žádná z jejích částí, není bez těla ničím, platí, že duše od těla oddělitelná není.

¹¹⁶ Aristotelés zde naráží na Platónovo učení o ἀναμνησις (anamnésis) – viz předchozí kapitola této práce. *Pozn.aut.*

¹¹⁷ Aristotelův „Komentátor“ Ibn Rušd (latinsky Averroes) se na tomto místě nezastavuje, a ve snaze „dokončit“ započaté zkoumání přichází s tzv. teorií **monopsychismu**. V Aristotelově dualistické ontologii je totiž jediným způsobem dělení jednotlivin, v rámci určitého druhu, přidání látky. Duševní, neboli duchovní jsoucna však látku nemají, a je tedy nutné, aby se dělily jako druhy. V každém druhu potom existuje pouze jedno jsoucno. Averroes proto stanovuje pouze jednu „společnou duši“ pro všechna jsoucna nadaná životem. *Pozn.aut.*

Není-li potom duše oddělitelná od těla, její smrtelnost či nesmrtelnost musí nutně být stejná jako smrtelnost či nesmrtelnost těla. Smrt samotnou dělí Aristotelés, podle příčiny, která ji způsobuje, na přirozenou a násilnou. Přirozenou smrtí myslí smrt, která má příčinu vnitřní, násilnou smrtí potom nazývá smrt s příčinou vnější. V obou případech je však shodné, že smrt je koncem života.

„Zánik vskutku nastává ve všech případech pro nedostatek jistého tepla, u nedokončených jedinců¹¹⁸ však přímo proto, že toto teplo chybí v části, v níž je počátek jejich podstaty.“

O životě a smrti, str. 438

Z uvedeného výroku je již zřejmý i důvod, proč živočich dochází ke svému konci. Smrt totiž, podle Aristotela, nastává ve chvíli, kdy živočichu chybí *jisté teplo* v části, v níž je počátek jejich podstaty. Počátkem každé živé bytosti je potom, jak jsem dokazoval dříve, její duše. Smrt tedy nastává pro nedostatek *jistého tepla* v duši. Tento výrok, sám o sobě, ovšem praví, že umírá ona živá bytost, nikoli, že je nutné, aby umírala i duše. Světlo do této otázky však vnáší výrok následující:

„U bytostí, které mají počátek života, mizí tento zdroj tehdy, kdykoli v nich není ochlazen životní teplo. Neboť, jak jsme již často poznamenali, to stravuje sebe samo.“

O životě a smrti, str. 439

Má-li duše schopnost udržovat toto teplo, musela by, aby nezanikala společně s tělem, nutně mít také schopnost toto teplo ochlazovat. Tuto schopnost však Aristotelés připisuje pouze tělu¹¹⁹.

„Zrod je tedy první účast teplé látky na vyživovací duši, a trvání této účasti je život...Mládí je růst prvního ochlazujícího ústrojí, stáří jeho ubývání a dospělost střed mezi obojím.“

O životě a smrti, str. 439

Nemá-li tedy duše samotná schopnost toto životní teplo ochlazovat, je zřejmé, že podmínkou jejího života je skutečně spojení s tělem. Ani tělo ovšem tuto schopnost nemá stále, proto také umírá¹²⁰. Smrtí potom vše zaniká a vrací se, podle Aristotelova učení, zpět do nejsoucímho.

„... nejsoucí však není ničím. Neboť ani určité „toto zde“, ani kvalita, ani kvantita, ani místo není nejsoucí.“

O vzniku a zániku, str. 70

¹¹⁸ „Nedokončenými nazývám např. vajíčka a semena rostlin ještě nezakořeněná.“ str. 438 z: Aristotelés, O životě a smrti, Svoboda, edice: Antická knihovna (Svazek: Malá přírodovědná pojednání), Praha, 1984.

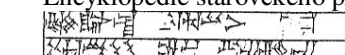
¹¹⁹ „Když se plíce zvedají, musí do nich vnikat vzduch jako do kovářského měchu, a poněvadž tento vzduch pro svůj chlad působí ochlazení, musí tu pohasnout nadbytek ohně...Když sem tento vzduch vnikal, byl chladný, kdežto nyní vychází teplý, protože se setkal s teplem, které je v této části těla...“ str. 442 z: dtto.

¹²⁰ „Konečně, když už živočichové plícemi vůbec nemůžou pohybovat, dech ustane a nastává smrt.“ str. 339 z: dtto.

V.1. - ZÁVĚR

V mytologickém pojetí nesmrtnosti duše se setkáváme se značnou rozporuplností. Je zřejmé, že se staří Řekové touto myšlenkou zabývali, své myšlenky však, zcela logicky, podřizovali dobovým tradicím a samozřejmě také národnímu kultu. V otázkách smrti však rozlišovali mezi smrtelností či nesmrtností člověka a smrtelností či nesmrtností duše. Víra v nesmrtnost člověka spočívala především v představě nesmrtnosti „ve slávě“ a „v synech“. Představa, že člověk, který vykonal nějaký hrdinský čin, jenž ho proslavil, nebo jehož dílo zůstalo nezničeno časem nebo neupadlo v zapomnění, je stále živ v tomto díle či povědomí lidí, nepatřila pouze starým Řekům, ale byla rozšířena v celém antickém světě. Stejně pojetí nesmrtnosti člověka totiž můžeme nalézt již ve starověkém Sumeru, kdy Šulgi, druhý vládce III. dynastie z Uru¹²¹, provolává, že za jeho činy, budou lidé navěky provolávat se skloněnou hlavou, jeho jméno¹²². Stejně tak je tomu s představou lidské nesmrtnosti „v synech“. Víra v nesmrtnost muže, jehož rod je stále živým, má své kořeny také již ve starověkém světě. Zjevná je potom především na místech, kde je při popisech jakékoli starověké postavy vyjmenováván její rodokmen. Za všechny uvádím biblický verš Gn 28,13 „*Já jsem Hospodin, Bůh tvého otce Abraháma, a Bůh Izákův.*“ Uchopení nesmrtnosti samotné duše je však pro antický svět mnohem složitější. Existence kontinuity bytí jakéhokoli člověka je, v antickém Řecku, považována za samozřejmost, způsob tohoto bytí však obsahuje jakousi vnitřní rozporuplnost. Mytologické představy nesmrtné duše, zaznamenané v Homérově díle, mají prvky společné, jako skutečnost, že všechny duše zemřelých lidí sídlí v Hádově podsvětí, ale zároveň prvky zcela protikladné. Podle některých Homérových veršů mají duše vlastnosti pouhých stínů, nejsou schopny mluvit, nevnímají, ani nemají paměť. Na jiných místech básníkovy díla se naopak duše chovají bezesbytku jako lidé, jimiž byli před smrtí. V prvním případě je zde jasně patrný vliv rozšířené myšlenky o tzv. krevní duši, tedy myšlenky, že duše, životní princip těla, je rozpuštěna v krvi živočicha, jehož tělo oživuje. Podle tradice pochází tato koncepce z Egypta, nalézt ji ovšem můžeme například i v Bibli. Starozákonní třetí kniha Mojžíšova - Leviticus, uvádí v pravidlech pro obětování zvířat, že „smíření se

¹²¹ Encyklopedie starověkého předního východu, Libri, Praha, 1999.



¹²² Řádky 90 – 92 z textu Šulgi A (verze TT), známého pod jménem Šulgi – Pán cesty. Šulgi v tomto hymnu prohlašuje, že za to, že učinil Sumer bezpečným a vybudoval zde cesty, budou ve všech koutech světa lidé provolávat jeho jméno navěky se skloněnou hlavou, na znamení úcty.
Pozn.aut.

získává pro krev, pro život, který je v ní.“ Podobně potom hovoří i verš: Lv 17,13-14 „*Kdokoli z Izraelců i z těch, kdo mezi vámi přebývají jako hosté, uloví zvíře nebo ptáka, které se smí jíst, nechá vytéci jeho krev a přikryje ji prachem, neboť život každého tvora je v krvi, ta ho oživuje. Proto jsem Izraelcům řekl: Nebudete jíst krev žádného tvora, neboť život každého tvora je v jeho krvi...*“ V Homérově díle je tento vliv zřetelný především v jedenáctém zpěvu Odyssey, kdy Odysseus vstupuje do podsvětí a shledává se s matkou. Po vykonání obětního rituálu, kdy krev poraženého zvířete přiláká duše zemřelých, kteří se, v touze po navrácení pozbytých schopností, snaží krve napít, aby se jim společně s krví dostalo také „života“, přichází Odysseova matka, která však syna nepoznává, dokud jí není dovoleno napít se obětní „temné“ krve. Tento Homérův obraz tedy jednoznačně potvrzuje víru v to, že život i veškeré schopnosti, s ním spojené, jsou neoddělitelné od krve. Nejspíše také z tohoto důvodu mnohdy Homér zaměňuje pojem duše s pojmem života. V eposu Ílias popisuje umírání statečného Hektora jako vyvanutí životních funkcí, které mizí s odchodem duše. Samotná duše se potom může rozloučit s vezejším světem různým způsobem: odchází zející ranou, z úst nebo z údů těla¹²³. Podle tradiční představy archaických Řeků však duše vždy odchází oprostěná od těla do Hádu mezi mrtvé. Homérova snaha zobrazit „život“ v podsvětí zde ovšem naráží na neúplnost starších mytologických představ. Víra v existenci zmiňované „krevní duše“ se zde spojuje s představami „lidských bytostí“ v podsvětí, proto často narážíme na tvrzení, že duše v podsvětí jsou *mrtví zbavení smyslů – jen obrazy zesnulých lidí*, které vzápětí doplňuje vyprávění, jak Odysseus tyto „stíny“ odhání od obětní krve čepelí meče, nebo jiné podobné nesrovnalosti. V Empedoklově koncepci potom nalzáme další ze starších tradic pojetí nesmrtelnosti duší. Duše je podle Empedokla, pro svou špatnost, „trestána“ uvržením do těla. Ve snaze „očistit se“ prochází řadou rozličných podob říše rostlinné či živočišné, než se nakonec opět vrátí do člověka, kdy má možnost uchovat svou čistotu a stát se tak božskou. Pochyby o tom, zda jsou „božské duše“ věčné, Empedoklés nepřipouští. Propojuje totiž tuto starší tradici s vlastním ontologickým učením, podle něhož nic nevzniká ani nezaniká, neboť oba tyto pojmy jsou pouhými lidskými názvy. Svět a vše v něm je podle Empedoklova učení tvořen čtyřmi základními prvky – pralátkami, které jsou dvěma protikladnými principy spojovány nebo naopak rozdělovány. Žádná z pralátek však „neumírá“, proto je nemožné, aby umírala nějaká věc, z těchto částic složená. Vše lidské je tedy pomíjivé

¹²³ Umlauf Václav, *Psáno pro konferenci "Péče o duši" v Ústí nad Labem 2005.*

pouze částečně, neboť po složení „pozitivním“ principem, který Empedoklés nazývá Láskou, je sice rozděleno principem „negativním“ – Svárem, končí však svou existenci pouze jako konkrétní složenina určitého poměru pralátek. Božský princip však dle Empedokla Sváru nepodléhá, proto „božská duše“ nemůže být ani žádným způsobem rozdělena. Tradiční představa putování duší směrem k očištění se tak dostává, v Empedoklově podání, do zcela nového kontextu. Nesmrtelnost duše již není pouhým předpokladem, nýbrž filosofickou skutečností, kterou Empedoklés, na základě svého ontologického učení, dokládá. Plného uplatnění tohoto myšlenkového přerodu dochází učení o smrtelnosti či nesmrtelnosti duše ovšem až v tzv. „Klasickém období“ řecké filosofie. Zkoumání podstaty lidské duše se již neodehrává prostřednictvím cesty do podsvětí či vykonáváním nějakých rituálů, nýbrž za pomoci teoretického uvažování. Duše již není „pouhým“ dárcem života, ale obsahuje také niternost živé bytosti a zakládá spojení s božským, čímž dává životu také cíl a smysl. Nové uchopení podstaty duše s sebou potom přináší také nutnost nového přístupu k ní. Ať již filosofové její nesmrtelnost uznávali a dokazovali nebo naopak zavrhovali, vždy k duši přistupovali jako k autonomní síle spojené se životem a směřující k božství. Takto definovaná duše potom implicitně obsahuje charakteristiku přístupu k ní, neboť je zřejmé, že je-li něco směřující ke sféře božství, které je připisována především dokonalost, přístup k této věci musí být zaměřen ponejvíce prakticky a morálně. Z tohoto důvodu potom filosofové vyslovovali nutnost o takto pojatou duši pečovat. Sókrates definuje ve své soudní obhajobě tuto péči jako „bdělou existenci založenou na ustavičném zkoumání sebe sama i jiných: „Život, který není postaven na kritickém sebezpytování, není hoden lidského žití“ (Apol. 38a5). Na jedné straně mluví o určitém způsobu života a obhajuje tak prakticky zaměřenou péči o duši. Na druhé straně však předkládá i teoretický náhled do podstaty duše, kterým svou životní filosofii zdůvodňuje“¹²⁴. Na tomto základě potom staví svou nauku o duši Sókratův žák – Platón. Důkazy nesmrtelnosti duše, kterou Platón předpokládá, předchází studium jednotlivých složek duše a podrobné teoretické zkoumání jejich charakteristik. Platónův žák – Aristotelés zachází v tomto ohledu ještě dále, neboť svou studii duše zakládá na podrobném přehledu a následné kritice předchozích teorií. Duši potom, oproti svým předchůdcům, připisuje také ostatním živým bytostem a pokládá tak v péči o duši další mezník, neboť stanovuje, že této péče je schopen pouze rozum.

¹²⁴ Umlauf Václav, *Psáno pro konferenci "Péče o duši" v Ústí nad Labem 2005.*

V.2. - SUMMARY

Soul - in Latin called *anima* (the translation of a Greek expression *psyché*) means a reviving principle. It is supposed that this source of life is present at each living organism, including an animal or a human being. In a history of evolution of idea of a human-soul, we are able to find three objects of argument - in the first place, whether the soul is material or spiritual substance, secondly, if the soul is an individual or universal matter, and finally, whether this "reviving principle" itself is immortal or if its lifetime is restricted by the lifetime of a body, which revives. In this work, I would like to mainly write about the third question, even if it seems, that is not possible to divide the each individual article of argument. Considering the extent, I will concentrate only on the beginnings of the efforts to solve the question of human-soul immortality. It is a transition of this idea from the mythological level to the higher level - philosophical, where I am going to centralize mainly on two basic antique theories, the theory of Plato and the theory of Aristotle. The ancient Greece is a cradle of philosophy as well as this rebirth. The theory, which was in Greece considered as mostly trustworthy, assumed that the soul is created by an element which is present in the body - a special, very soft substance, which has also a natural material character. It makes no difference between animal and human being - the substance become visible as a so called *pneuma* - "the spirit of life", which enter the body during birth and leaves it using its mouth in a process of the last breathe out.¹²⁵ This theory constituted the fundamentals of any thought leading to a revealing of a mystery of human soul. It was considered as valid by poets, creators or narrators of Greek mythology and also later philosophers - thinkers who tried to uncover the truth of the whole world. The idea of *pneuma* was even so strong, that after many centuries it survived the transition of its supporters from polytheism to Christian monotheism.¹²⁶ The difference in approaching to a human soul between mythology and the oldest philosophy did not depend on its conception, but in conception of what happens with the soul in a moment of death of the body. The Greek mythology, as well as many others, included developed idea of so called underworld - a place, where depart souls of death people. Greek nation accepted it with a divine matter of course as a part of the national cult. With a birth of philosophy and development of thought, this conception started to seem insufficient. The theory, which preceded the

¹²⁵ Nicola Ubaldino, *Obrazové dějiny filozofie*, Euromedia Group, k.s., Praha, 2006.

¹²⁶ See picture attachment.

development of Jewish and Christian religion as a part of mythological thinking and was contained in many polytheistic cults, was shaken in its basis. The mythological conception, in which human soul as a reviving principle was the entity different from the body, the source of life, feelings and thinking, stopped to be universal. The immortality of a human soul, which nobody before doubted about, ceased to be self-evident.

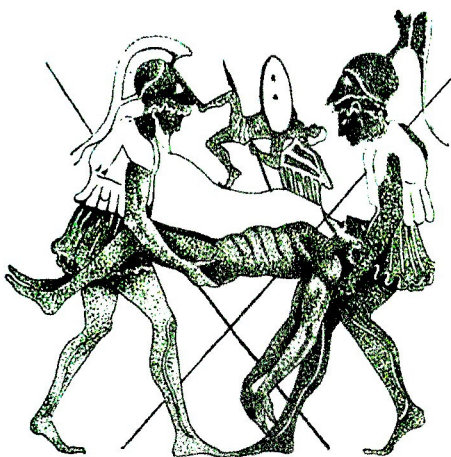
In this work, I am trying to introduce both the theory, which was in the ancient Greece for many centuries mostly widespread - the theory rising in Greek mythology, and also younger conceptions of teaching about soul, which had so big influence on the latest philosophy, that its supporters enforced this theories from the ancient period, across the dark middle-ages, renaissance anthropocentrism and also enlightened rationalism and whose influence lasts up to the present day. The first mentioned theory in this work represents the conception of Homer. As it was said, the oldest conception of mortality or soul immortality, which I am in this work mainly interested in, comes from the Greek mythology. The most comprehensive sources are the Homer's heroes epics *Ílias* and *Odysseia*. The basic of this oldest - mythological conception is mainly the existence of underworld, the place, where come souls of death people, and from where they can again go out to the world of living, but only if they are allowed to. A content of this theory is a way of surviving of souls in this underworld, if it is possible to communicate with them or which are the conditions for souls concerning becoming to the underground of Hades. The transition from this mythological conception to philosophical, and at the same time the second theory, is the conception of Empedocles. Empedocles from Akragant, orator, poet, doctor a philosopher, is in the history of philosophy ranked among the oldest philosophy. The philosophy, which is today named a natural philosophy or hylozoism. The principal subject of interest of this philosophy was mainly the discovering of basic element, the material, from which is created the whole world and therefore everything in it. Empedocles's philosophy is more with a view to the beginning of the whole world than the creatures living in it. In spite of that has his work in many ways a big contribution, although it is preserved up to the present day only in the fragments. Empedocles in his teaching about soul takes over older ideas about its immortality, he inserts in it however his own cosmogonical conception and sets it in the quite new, philosophical context. The third theory, which I am interested in this work, is the philosophical conception of Plato. Its meaning depends not only on the fact, that it is the first comprehensive theory including the whole features and abilities

of soul, but also in its assuming by the new arisen Christian religion, where was not only this conception, but nearly the whole Plato's philosophy in a great respect. Plato constitutes the soul as a principle of life, with whom the soul revives the body which is connected with it. After death of this body, the soul leaves it and, if it deserves it, the soul accompanies God on his journey through the world of ideal, real being. Teaching about human soul has although for Plato bigger importance than proving her immortality itself. An eternal circulation of life and death, when soul enters body in order to put life in it and fill it with a possibility of knowledge, leaves it after death and again returns to it as a punishment, means in Plato's philosophy the fact, that human intellect, which is the part of soul, is able to achieve knowledge of everything what exists. So that the soul would be able to reach the world of ideas after death, it is necessary to take care about it already in life. This "care of soul" is being reflected in its reason abilities and moral qualities.¹²⁷ The hardest task for a human being is, according to Plato's words, a catharsis of soul from the body and disposing her of sensuality, which unties the attention from the real essence of things and fixes the mind of man to the cave of world of shadows. The last theory, mentioned in this work, is the theory of Plato's scholar Aristotle. An important contribution of this study of soul is not only the fact that Aristotle approaches these problems only by a science method and therefore he begins his exploration with a summary and criticism of previous conceptions, which is for us an important source of information about his predecessors, but also the fact, that he is not occupying with soul only in a horizon of human soul, but with an idea of soul as itself. As a first man, Aristotle comes with a fully developed theory about soul of all living. The soul is, according to Aristotle, a source of life for the body, it creates the whole from the organism and gives it certain purpose. The body is a material, which could become everything, it is a possibility, and the soul is then the shape and realizing. Aristotle calls it the first entelechies of body, it is therefore the moving and purposing cause for the body. It keeps the body as a whole, compounded from diverse parts and it organizes the material in certain shape. For that reason the soul can not be in this conception without body, but not even the solid itself. It is only "something" for the body.¹²⁸

¹²⁷ Patočka J., *Péče o duši I.*, Oikoymenh, Praha, 1996.

¹²⁸ Kříž A., *Vysvětlivky k některým Aristotelovým pojmům*, Jan Laichter, Praha, 1942.

VI. - OBRAZOVÁ PŘÍLOHA :

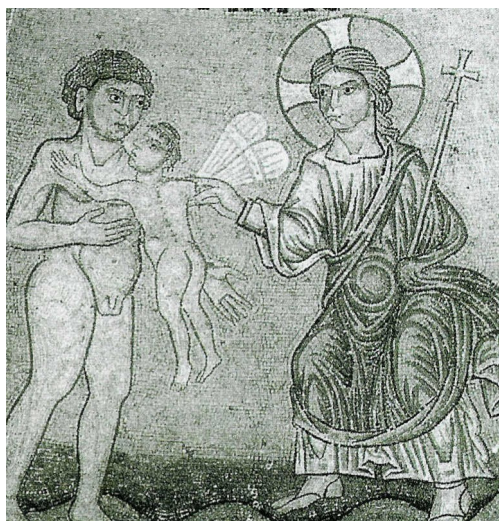


Obr. 1



Obr. 2

Ani náboženský význam, který pojmu „duše“ křesťanství přikládalo, nezměnil způsob jejího grafického znázornění. Smrt křesťana na obrázku, pocházejícího ze středověku (Obr.2) je zobrazena zcela totožnými prostředky, jako smrt řeckého bojovníka (Obr.1) na reprodukci vázové malby.



Obr. 3

Pojem duše byl ve všech kulturách vyjadřován pomocí symbolů vztahujícím se ke vzduchu, protože vzduch je zase nejčetnějším symbolem pneumaty. Duše také často bývá znázorňována jako „duchovní dvojník“ těla. Na tomto obrázku je zřetelně patrné obojí – Bůh předává Adamovi duši v podobě malého okřídleného muže.

VII. - SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

1. Aristotelés, Etika Nikomachova, Jan Laichter, Praha, 1942.
2. Aristotelés, Magna Moralia (Velká etika), Petr Rezek, Praha, 2005.
3. Aristotelés, O duši, Jan Laichter, Praha, 1942.
4. Aristotelés, O vzniku a zániku, Svoboda, edice: Antická knihovna (Svazek: Aristotelés – člověk a příroda), Praha, 1984.
5. Aristotelés, O životě a smrti, Svoboda, edice: Antická knihovna (Svazek: Malá přírodovědná pojednání), Praha, 1984.
6. Berka K., Portréty - Aristotelés, Orbis, Praha, 1966.
7. Bible – Český ekumenický překlad, ČBS, Praha, 1998.
8. Dógenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filosofů, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov, 1995.
9. Empedoklés, O podstatě světa (peri fyseós) - z 17, z řečtiny přeložil Jaroslav Pokorný podle vydání Herrmanna Dielse, Jan Pohořelý, Praha, 1944.
10. Empedoklés, Očistná báseň, Jan Pohořelý, Praha, 1944.
11. Encyklopedie antiky, Academia, Praha, 1973.
12. Encyklopedie starověkého předního východu, Libri, Praha, 1999.
13. Graeser A., Řecká filosofie klasického období, Oikoymenth, Praha, 2000.
14. Hoffding Harald, Král Josef, Přehledné dějiny filosofie, Fr.Strnad, Praha, 1941.
15. Homér, Illias, Petr Rezek, čtrnácté vydání, Praha, 1996.
16. Homér, Odyssea, Petr Rezek, čtrnácté vydání, Praha, 1996.
17. Houtzager, G., Encyklopedie řecké mytologie, Rebo International, Lisse, Nizozemí, 2003.
18. Hrych, E., Velká kniha bohů a bájných hrdinů, Regia, Praha, 2000.
19. Karfík Filip, Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón, Souvislosti, číslo 1, str. 43-51, ročník 2., 1991.
20. Kaunitz M. Maurice, A popular history of philosophy, WPC, Cleveland/New York, USA, 1941.
21. Kříž A., Vysvětlivky k některým Aristotelovým pojmům, Jan Laichter, Praha, 1942.
22. Lancaster B., Judaismus, Ikar, Praha, 2000.
23. Machovec, D., Dějiny antické filosofie, H&H, Jinočany, 1993.
24. Nicola Ubaldo, Obrazové dějiny filozofie, Euromedia Group, k.s., Praha, 2006.
25. Novotný Fr., O Platónovi, díl druhý, Jan Laichter, Praha, 1948.

26. Patočka J.,Péče o duši I., Oikoymenh, Praha, 1996.
27. Patočka J.,Péče o duši II., Oikoymenh, Praha, 1999.
28. Platón, Faidón, Oikoymenh, třetí vydání, Praha, 1994.
29. Platón, Faidros, Oikoymenh, páté vydání, Praha, 2000.
30. Platón, Menón, Oikoymenh, Praha, 1992.
31. Platón, Sedmý list, Odeon, v edici: Antická próza (svazek čtvrtý - „O vlastním osudu“) Praha, 1973.
32. Platón, Ústava, Oikoymenh, Praha, 2001.
33. Rádl E., Dějiny filosofie – starověk a středověk, Votobia, Olomouc, 1998.
34. Souček, Jos.B., Řecko-český slovník k NZ, Kalich, Praha, 2003.
35. Šulgi A (verze TT)
36. Zlomky před Sokratovských myslitelů, nakladatelství Československé Akademie Věd,1962.