

Hodnocení diplomové práce, Ústav řeckých a latinských studií FF UK (2012)

Název práce: *O významu smrti u stoiků a epikúrejců*

Jméno studenta: Martina Evjaková

Předložená práce (100 str. včetně bibl.) srovnává pojetí smrti ve dvou významných helénistických školách: u stoiků a epikúrejců (zejména pak u samotného Epikúra). První systematická část práce je věnována fyzikálnímu kontextu, tedy pojetí duše jako látkové entity; druhá systematická část se zabývá etickým rozměrem otázky smrti, jinými slovy správným postojem k ní, k němuž nás má filosofie dovést. Oběma těmito částem je předasláno zasazení do širšího kontextu názorů na duši a její zanikání (či přežívání) počínaje Homérem, pokračuje tzv. presokratickými mysliteli a pýthagorejci-orfiky a konče excentrickou koncepcí Platónovou. Celkový postup práce je nastíněn a podrobně zdůvodněn v Úvodu, který zmiňuje kromě uvedených myslitelů též Aristotela, správně však pouze proto, aby se osvětlilo jeho odmítnutí staršího traktování otázky po identitě či různosti duše a těla (str. 9, pozn. 1). Úvod je celkově legitimován jak některými otázkami metody, tak opakovaným přesvědčením, že stoikové i Epikúros „si osvojují velmi staré koncepty a nově je interpretují“ (str. 9; tvrzení jistě spornější v případě Epikúrově, jenž se i pojmově snaží dostát své tezi, že všichni starší myslitelé jsou idioti). Jak Úvod tak následující text je zpracován jasně a přehledně; rád bych proto předeslal, že mé konečné hodnocení práce bude navzdory dílčím dotazům a možnému nesouhlasu veskrze kladné.

K „nástinu pojetí duše a jejího zániku ve filosofickém myšlení před helénismem“ nelze mít žádné zásadní námitky. Zejména bych ocenil závěr vyvozený z jinak standardního přehledu homérských pasáží zmiňujících ten či onen ekvivalent „duše“ nebo některé z později osamostatněných duševních funkcí: „posmrtná existence duše je ... brána za samozřejmou“, a navíc za značně nepřijemnou (str. 18). Přesně proti tomuto obrazu se staví alternativní obrazy platónské, v nichž si lze naopak vysloužit – morálně správným lidským životem – posmrtnou odměnu a existenci *příjemnou* (právě v tom spočívá zásadní platónská inovace, což ukazuje i autorčin výklad Platóna počínaje koncem 1. odstavce na str. 31). Pokud jde o presokratiky, autorka jich obratně a správně využívá k vytýčení legitimního čili doložitelného rozdílu mezi dvěma zásadně odlišnými typy „nesmrtelnosti“ ve smyslu přetrvání duše po zániku lidské osoby: mezi nesmrtelností „substanciální“, v níž se zachovává sama látka duše, ne však její jedinečná podoba utvářená lidskou zkušeností, a nesmrtelností „individuální“, díky níž je duše postavou v nekončícím příběhu mnoha rolí, které ve světě i v zásvětí postupně sehrává. Je přitom jasné, že pro autorku má význam první z těchto koncepcí, v níž je tzv. nesmrtelnost korelátém nevzniklosti samotné látky světa (viz závěr na téma Milét'anů na str. 20) a která je alespoň volným předobrazem těch koncepcí helénistických, jimž se věnuje jádro práce, a k níž se proto níže vrátíme.

Na okraj a takříkajíc mimo soutěž: čtenář by se snad mohl přece jen ptát, proč, je-li pravda, že – řečeno slovy Úvodu – „strach ze smrti je fenomén přítomný ve všech dobách a u všech národů“ (s čímž se prý vyrovnává zejména náboženství a filosofie), věnují dochované filosofické zlomky tématu pozoruhodně *malou* (v řadě případů dokonce nulovou) pozornost. Empedoklés se alespoň věnuje očišťování a naznačuje jeho význam v obecnějším příběhu kosmického vyhnání; pýthagorejci pak doporučují správnou dietu a podobně. Je ale přesto možné, že smrt byla některým z myslitelů, kteří zkoumali strukturu světa, šťastně ukradená? Racionalitu takového postoje nelze přecenit: nemyslet na smrt je jistě nejlepší možná obrana před *případným* strachem z ní (být prostě zdravý je lepší, než se léčit, byť celkem úspěšně). Dodejme, že sama autorka v Úvodu konstatuje, že presokratikové „smrt či spíše zánik obecně do rámce nauky o přeměně žvlů v kosmu“ (str. 8). Takováto formulace je víceznačná. Co přesně myslí autorka slovy *či spíše zánik obecně*: že smrt někteří z presokratiků samostatně vlastně *nepojednávají*, a už vůbec ne jako pomoc strachujícímu se jedinci, tedy že její tematické

pojednání (často implicitně) redukuje na neosobní podobu duše jako integrální součásti širšího procesu? Předpoklad této druhé možnosti je velmi snadný, spokojíme se často jedinou větou z doxografie (Thalés prý prohlásil duše za nesmrtelné, apod.), přičemž širší textová opora by byla opravdu vítána – snad by bylo možné obrátit se pro ni ještě podrobněji k Hérakleitovi, i když je zároveň jasné, že dodržení rozumného rozsahu práce takovou snahu vylučuje. Nejde tedy o výtku na adresu práce samé, nýbrž o výraz obecné zvědavosti. – Raději proto dodejme, že autorka správně zdůrazňuje novost motivu duše jako vládkyně těla u Démokrita, přičemž stejně správně dodává, že je o koncepci velmi vlivnou jak v klasickém tak helénistickém období (str. 25).

Do výkladu substanciální nesmrtelnosti u presokratiků vsazuje autorka první, přesněji řečeno proleptický exkurs ke stoikům (str. 26-27). Formulace ze str. 26 přitom velmi úzce předjímají hlavní autorčiny závěry: podobně jako Hérakleitos, stoikové chápou smrt jako „návrat k původnímu živlu“; liší se mezi tím, zda a po jakou dobu může duše po smrti člověka přežít v individuální podobě, každopádně však svou naukou o kosmických cyklech (včetně fáze čistého ohně) vylučují trvalou nesmrtelnost platónského typu; obdobné motivy lze nalézt u Epikúra, podle něhož „se materiál duše nakonec spojí s materií svého vzniku a vytvoří spolu s ní další svět.“ K čemuž autorka dodává, že „je zřejmé, že jak Epikúros, tak stará stoa drží koncept substanciální nesmrtelnosti duše.“

Dvě poslední citované formulace, které na sebe navazují na konci str. 26, poukazují též k možným problémům, před které je čtenář postaven. Přesněji řečeno, jsou příkladem snad jen formulačních nejasností, které naštěstí nepřekrývají autorčin záměr, ale přesto by bylo dobré je během ústní obhajoby odstranit. Ponecháme-li stranou to, že materiál (dané) duše se může, ale *nemusí* stát součástí příštího kosmu, co se myslí „materií jeho vzniku“ a – ať už je to cokoli – v jakém smyslu se s ní „materiál duše“ spojí?

Vzhledem k významu těchto otázek pro celkové závěry práce bych se soustředil právě na ně. Ponechal bych naopak stranou traktování Platóna (je jistě v pořádku, alespoň potud, pokud lze přijmout některé z mnoha tradičních čtení a dát Platónově pojetí nesmrtelnosti duše koherentní smysl a neptat se příliš silně po tom, nejde-li v *některých* dialozích spíše o soubor různorodých, morálně zatížených obrazů¹) i velkou část výkladu stoiků. Klíčovou otázkou totiž je, zda snad autorka neakcentuje až příliš silně to, co líčí jako *shodu* stoiků a Epikúra na „substanciální nesmrtelnosti duše“ (a zda nemůže být v epikurejském případě užívání slova *substanciální* zavádějící, podobně jako hovořit u Epikúra o monismu, viz konec str. 38).

Pojem „substanciální nesmrtelnost“ se v autorčině podání opírá o fyziku. Nejde tedy o to, že by substancí mohla být – tak jako v platónsko-aristoteltské tradici – konkrétní jednotlivina, ať už látková jako výslovně u Aristotela, nebo nelátková jako snad implicitně u Platóna. Se stoiky není z tohoto hlediska žádný velký problém: stoická koncepce tvůrčího ohně i *pneumatu* obsahuje vše, co potřebujeme, přičemž analogie se starším materialismem je skutečně tak nosná, jak tvrdí autorka. Život je zde axiomaticky přítomen v myslící látce, aniž by toto schéma vyžadovalo další konstrukci (nebo umožňovalo nějaké dokazování). To vše je v předložené práci demonstrováno nanejvýš uspokojivě (včetně některých momentů vývoje celé školy a problémů se stoickým chápáním duše jako ryze racionální vůdčí složky). A se stejnou přesností je popsána i fyzika epikurejská – čímž pochopitelně vyvstává zásadní problém: atomy duše jsou charakterizovány specifickými vlastnostmi (hladkost, jemnost a

¹ Nemá též význam bazírovat na detailech, k nimž se lze (naštěstí ne nutně) vrátit během obhajoby; problém je samozřejmě stále v tom, *ktelé* detaily jsou důležité, bereme-li celé téma nesmrtelnosti vážně. Příklad: na str. 34 čteme, že podle Platóna tělo, jakožto neschopné samopohybu, „umírá okamžitě po odloučení duše.“ Za prvé: co se myslí absencí samopohybu? Samostatný neoduševnělý pohyb Platón zná, viz neuspořádané primární živly v *Timaiu*; za druhé, tělo nemůže umřít, protože nebylo živé. Být bez duše není totéž jako být mrtvý (přítomná židle nemá duši, ale sotva „umřela“). Smrt je *odluka* těla a duše (viz sama autorka na str. 38), tedy něco, co se přísně vzato přihází obojímu – a ani jedno následkem toho nezaniká. I tělo zanikne až později a působením zcela jiných příčin.

snad také nejvyšší stupeň kulatosti, viz str. 43 a jinde), své obecné vlastnosti však sdílejí se všemi atomy bez rozdílu. K žádnému z těchto souborů vlastností ale nepatří oživenost, která je patrně vlastní jen určitým složitým agregátům mnoha druhů atomů, tedy vnímajícím živým bytostem. Život je tedy *funkce*, nikoli vlastnost určité „substance“. Tvzení, že „život“ je „potenciální“ vlastností duševních atomů, jde velmi silně nad rámec litery textu a zůstává poněkud temné. Ve skutečnosti Epikúros život či živost či schopnost být živý jako vlastnost atomů vůbec nepostuluje. Na rozdíl od stoiků si tak nepomáhá tím, že by život promítal do samotné látky jako její inherentní vlastnost (spolu s myšlením, které je u stoiků stejně jako život prostě predikováno čistším podobám ohně, případně *pneumatu* nebo směsi ohně a vzduchu). Z čehož plyne, že tím, co „přežívá“ ve smyslu neustálého dalšího trvání jsou atomy, které ovšem každopádně existují v *individuálně* pevné a zcela neměnné podobě, na čemž nic nemění důraz kladený na případnou „podobnost“ atomů duše a *pneumatu* (podobnost založená podle autorky sdílením *některých* vlastností, viz např. str. 62 pozn. 200; což znamená, že *jinými* vlastnostmi, třeba podobou své individuace, jsou nepodobné). Atomy, duševní nebo jiné, jsou zkrátka navždy a pevně ztělesněnou individuací, přičemž žádný z nich není (alespoň pokud víme) individuálně oživený. V jakém přesném smyslu by pak ale mohly být některé atomy „substanciálně nesmrtelné“? Nejde o kategoriální chybu, tedy aplikaci pojmu, který se s Epikúrovou fyzikou a následně psychologíi prostě a jednoduše míjí? Mohu se jistě mýlit, ale při čtení příslušné části práce mě provázal neodbytný dojem, že také autorka je sama opakovaně vedena svým rozbořením textů k tomuto závěru, před nímž však pokaždé uhýbá.

S omluvou za příliš dlouhé pobývání u jedné otázky, kterou však pokládám za dosti významnou, bych se spokojil pochvalným hodnocením způsobu, jímž autorka připomíná rozdíl mezi jednotlivými stoiky, pokud jde o názor na (víceměně) individuální přežití lidské duše (či snad jen duše mudrce). A stejně kladně je třeba hodnotit kapitoly věnované etickému rozměru postoje ke smrti, který je naprosto zásadní u epikurejců a jistě důležitý též u stoiků. Ve výkladu na toto téma nabízí práce řadu dílčích postřehů i celkových závěrů, které zaslouží pozornost během ústní obhajoby práce (včetně pozoruhodné a ze stoického hlediska snad také překvapivé Epiktétovy charakterizace rozumu jako ovládnání představ, viz str. 88).

Práci jednoznačně doporučuji k ústní obhajobě, během níž by se mělo rozhodovat mezi konečným hodnocením výborně a velmi dobře [aristotelsky bych patrně řekl, že práce je „nějakým způsobem“ (πώς) výborná, jakkoli s ní zcela nesouhlasím – ale bude vhodné to ještě upřesnit].



Karel Thein
FF UK, 31. 8. 2012