

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Srovnání vztahu duše a těla v Platónově a Aristotelově
filosofii

Relating Body and Soul in Plato and Aristotle

Vedoucí práce:
PhDr. Miloslava Blažková, Csc.

Vypracovala:
Jana Brotánková

Praha 2009

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala paní PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc. za její odborný názor, cenné rady a připomínky a za všechn věnovaný čas a obětavost.

Dále děkuji všem svým blízkým za podporu a trpělivost během mého studia.

Jana Brotánková

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci zpracovala samostatně a použila výhradně uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 17. srpna 2009

.....
Jana Brotánková

Anotace

Diplomová práce „Srovnání vztahu duše a těla v Platónově a Aristotelově filosofii“ pojednává o problematice duše a těla u Platóna a Aristotela a především pak jejich srovnání. Cílem této práce je nejprve pojednat o pojetí duše a především jejího vztahu s tělem zvlášť u obou myslitelů. Dále pak zjistit, do jaké míry se obě tyto koncepce shodují, ale také odlišují. Také bych ráda ukázala, že tito dva největší myslitelé starověku na sebe navzájem působili, přejímali názory, ale nebáli se ani kritiky, především pokud se jedná o Aristotela

Annotation

Diploma thesis „Relating Body and Soul in Plato and Aristotle“ deals with the problem of the relation of body and soul in Plato's and Aristotle's philosophy, and primarily with comparison of both concepts. The aim of this work is at first to discuss the concept of soul particularly in its connection with body separately in Plato and in Aristotle; secondly, to find out how did the concepts consist and also differ. Then the purpose is to show that both these greatest thinkers of antiquity influenced each other, took over their thoughts, but they did not fear to be critical either, that applies especially to Aristotle.

Klíčová slova

Duše, tělo, rozum, *anamnésis*, látka, tvar, možnost, skutečnost.

Keywords

Soul, body, reason, *anamnésis*, matter, form, potentiality, actuality.

OBSAH

OBSAH	1
ÚVOD.....	6
1. PLATÓN.....	7
1. 1 FAIDÓN	10
1. 2 FAIDROS	17
1. 3 ÚSTAVA	23
1. 3. 1 IV. kniha.....	24
1. 3. 2 IX. kniha.....	25
1. 3. 3 X. kniha.....	27
1. 4 TIMAIOS	29
2. ARISTOTELÉS	36
2. 1 O DUŠI (PERI PSÝCHÉS)	37
2. 1. 1 Analogie lodníka a lodi.....	46
2. 2 METAFYZIKA.....	49
2. 3 MALÁ PŘÍRODOVĚDNÁ POJEDNÁNÍ.....	57
2. 3. 1 O vnímání a vnímatelném (<i>Peri aisthéseós kai aisthétón</i>).....	58
2. 3. 2 O paměti a vzpomínání (<i>Peri mnémés kai anamnéseós</i>)	61
2. 4 ETIKA NIKOMACHOVA	63
3. SROVNÁNÍ VZTAHU DUŠE A TĚLA U PLATÓNA A ARISTOTELA.....	66
3. 1 ARISTOTELOVA KRITIKA PLATÓNA	66
3. 2 SHODNÉ ČI PODOBNÉ PRVKY OBOU KONCEPCÍ.....	69
3. 2. 1 Analogie lodníka a lodi.....	72
3. 3 ROZDÍLY V OBOU KONCEPCÍCH	73
ZÁVĚR	75
POUŽITÁ LITERATURA.....	78

ÚVOD

V antickém Řecku panoval silný kult těla – dokazují to například četné závody a hry, které se pořádaly na počest bohů. Gymnasiony, kde byli mladí chlapci připravováni na hry i vojenskou službu, se postupně staly z tělesné instituce také místem výuky filosofie. *Kalokagáthia* představovala harmonii mezi tělem a duší.

V 6. století se objevuje Orfismus, pod jehož vlivem je tělo zneváženo a pozornost se přesouvá do záhrobí. Tělo představuje hrob duše (*sóma séma*) a tuto představu převzal i Platón. Aristotelés však připouští určitou substancionální spojitost mezi tělem a duší, duše je součástí těla.

Cílem této práce je nejprve pojednat o pojetí duše a především jejího vztahu s tělem zvláště u obou myslitelů. Poté se pokusím načrtnout, nakolik se obě tyto koncepce shodují a do jaké míry se naopak odlišují. Také bych ráda ukázala, že tito dva největší myslitelé starověku na sebe navzájem působili, přejímali názory, ale nebáli se ani kritiky, především Aristotelés často vytýkal svému učiteli různé nedostatky.

Tato práce je tak snahou o komplexnější zachycení problematiky duše a těla u Platóna a Aristotela a především pak jejich srovnání, kterému se často nevěnuje příliš pozornosti, nebo jen povrchně.

Při psaní jsem vycházela zejména z primárních zdrojů obou autorů v českém překladu, ale také jsem několikrát použila překlady do angličtiny Aristotelova spisu *O duši* R. D. Hickse a D. W. Hamlyna, jejichž komentáře jsem poté využila také jako cenný sekundární zdroj. Svoji práci jsem dále podepřela dalšími sekundárními zdroji, mezi kterými jsou jak významní čeští autoři (J. Patočka, F. Novotný, F. Karfík), tak autoři zahraniční. Kromě již výše zmíněných komentářů ke spisu *O duši* jsem také hojně využila komentář M. Heideggera k IX. knize *Metafyziky*. Velmi jsem ocenila články zahraničních časopisů, ale velmi si cením i aktuálního českého článku M. Rittera z našeho filosofického časopisu. Celé znění všech zdrojů lze nalézt na konci práce v seznamu literatury.

Při hledání zdrojů jsem bohužel zjistila, že není velké množství aktuální literatury k danému tématu, o to více si cením několika novějších článků, které se mi podařilo nalézt. Je možno však říci, že k danému tématu existuje velké množství kvalitní literatury, která je k dispozici buď v knihovnách či elektronických databázích.

1. PLATÓN

V celém Platónově díle se dočítáme o duši mnoho, na rozdíl od problematiky těla, ale zároveň ne vždy to samé. Za nejvýznamnější dílo, ve kterém Platón pojednává o duši, je považován jeho dialog *Faidón*, aneb O nesmrtelnosti duše.¹ Platón však věnuje duši zvýšenou pozornost i v jiných dialozích.

Platónova pojednání o duši můžeme rozdělit podle toho, jak na ni (duši) nahlíží. Jednak je to duše jako pohyb, resp. sebepohyb. S tímto pojetím se setkáváme především v dialozích *Faidros* a *Zákony*, ale např. také v *Epinomis* či *Tímaiovi*. Dále mluví Platón o duši jako o kosmologickém cíli, podstatě. Dočteme se o ní v *Tímaiovi*, dále ve *Faidónu*, *Faidru*, *Filébu*, *Zákonech* a *Epinomidě*. Posledním ze základních přístupů Platóna k duši je duše jako řád sám o sobě. Nejvíce se o ní hovoří v dialozích *Ústava*, *Faidón*, *Faidros* a *Timaios*.

Všechna tato hlediska však spolu úzce souvisejí. Pokud mluvíme o vztahu duše a těla, nalézáme je na stejných místech spolu s učením o duši samotné.

Je však především důležité vzít v potaz to, kdy byly jednotlivé dialogy napsány. Platónovo dílo se nevyznačuje myšlenkovou uceleností, je proto nutné zmínit se o jednotlivých dialozích a tvůrčích obdobích, ve kterém byly pravděpodobně napsány. Uvedu zde pořadí, na kterých se většina badatelů shodne, a to jak z hlediska filosofického, tak i filologického.

Nejmladším ze čtyř citovaných dialogů je *Faidón*. *Ústava* spadá do ústředního období Platónova života. V tomto dialogu shrnuje Platón všechny dosavadní výsledky a zároveň je východiskem pro své další dialogy.² Mezi dialogy, které nelze jednoznačně určit, je dialog *Faidros*. Jisté je, že nespadá do raného období Platónovy tvorby.³ F. Novotný uvádí *Faidra* ve druhém tvůrčím období společně s *Ústavou*.⁴ E. A. Wyller⁵ ve svých přednáškách řadí dialog *Faidros* do období pozdního, až za *Ústavu*. Dialog *Timaios* je naproti tomu jednoznačně řazen do pozdního Platónova období.

O pojetí duše se v platónských dialozích píše v podstatě dvojím způsobem. Prvním z nich je dialektická metoda. Jak vysvětluje D. Machovec⁶, antika používala pojem „dialektika“ pro „srovnávání vespolek nesouhlasících výroků protivníkových, objevování rozporů v jeho

¹ Jako spis O duši ho například uvádí Diógénéš Laertios, III, 36, ale i další antičtí a také někteří středověcí autoři. Jako podtitul používá Leichter O nesmrtelnosti.

² REALE G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Oikoymenh, Praha, 2005, str. 268

³ Přesto dříve zastával názor, že *Faidros* patří mezi první díla Platóna, např. F. Schleiermacher či C. Ritter. Jejich metoda však byla založena na užívání statistiky, což se později prokázalo jako ne zcela přesné a vždy bezchybné.

⁴ NOVOTNÝ F.: *O Platónovi II.*, str. 56

⁵ WYLLER E. A.: *Pozdní Platón. Tübingenské přednášky 1965*. Rezek, Praha, 1996

⁶ MACHOVEC D.: *Dějiny antické filosofie*. Univerzita Karlova, Praha, 1980, str. 114

myšlení, a to za účelem zjištění bezrozporné dokonalé pravdy“. Jedná se tedy o dialektický vztah mezi otázkou a odpovědí, kdy otázka vždy nad odpovědí dominuje. Je to klíč, který umožňuje otevřít určité oblasti a postoupit dále, tudíž také cesta k pochopení pravdy. Pouze ten, kdo je schopen formulovat otázku, je schopen dojít k pravdě a tu pravdu uchopit. Pravdu můžeme získat pouze z partnerů v živém dialogu. Cílem tohoto postupu je být schopen určit nejdůležitější věci v lidském životě, z nevědoucí bytosti se totiž stává bytost vidoucí a vědoucí.

Druhou základní formou je forma mýtu, kde Platón používá různé metafory k vyjádření v podstatě nevyjádřitelného. Oproti dialektické metodě předkládá neověřitelné a nepřesné pravdy. Platón tuto formu používá právě tehdy, pokud nevystačil se svou čistou filosofií.⁷ V mýtické formě používá Platón běžné mytologické prvky, které v jiných částech dialogu nepoužívá, např. božstva řeckého pantheonu.

Platónský mýtus je velmi často alegorie. Mýtus si neklade za cíl něco odůvodňovat, vykládat či odpovídat na otázky „proč“ jinak než formou povídky. V mýtu se nad ničím nežasne, naopak, vše je známo předem, proto v něm nejsou ani žádné problematické prvky. Mýtus není jen nějaká pohádka či fantazie, často má velmi blízko k praktickému životu, jelikož určitým způsobem souvisí s ritem a na rozdíl od filosofie, která klade problematické otázky, dává lidem jasné odpovědi a pocit jistoty.

Lidé si neustále vyprávěli příběhy, představující události a věcné aspekty tohoto světa formou vyprávění. Kdekoliv se objevili lidé, objevila se i vyprávění. V každém okamžiku našeho života tato vyprávění zaujímají své místo. Utěšují nás a do jisté míry dávají smysl našemu životu tím, že v nás zanechávají něco většího, než jsme my sami, něco, co nás přesahuje. Lidská znalost tohoto světa je do značné míry takovými vyprávěními ovlivněna a vytvářena. Platón prolínal tyto složky mytologické se zbytkem dialogu.

V době Sókratově a Platónově neplatilo v Řecku žádné dogma o nesmrtnosti duše, v povědomí lidí existoval určitý náznak⁸, že smrtí člověka vše nekončí, jak poznamenává i F. Novotný.⁹ Oproti tomu v orfické víře byla nesmrtnost duše přímo dogma.

Je nepochybné, že Platón měl určitou znalost o Orfismu (např. Platón o něm činí zmínku v dialogu *Gorgias*), i když není jisté, jaký vztah k němu měl. Ani my dnes nevíme s určitostí mnoho o této víře, která nám zůstává z velké části skryta. Lze tedy předpokládat, že nauku o nesmrtnosti duše převzal Platón právě odsud.

⁷ Jedná se především o Platónovy výklady o pohybu.

⁸ Od Homérovy *Odysey* byla duše považovaná za nesmrtnou, ale zůstával zde problém, co se s ní děje po smrti těla

⁹ NOVOTNÝ F.: *O Platónovi III*. Jan Laichter, Praha, 1949, str. 177

Problematika nesmrtelnosti duše je však u Platóna ne zcela jasná a bez problémů. Obecně se soudí, že Platón rozděloval duši na tři složky, jak o tom čteme např. v *Ústavě*. Je otázka, zda Platón považoval všechny tři složky za nesmrtelné, či jen pouhou jednu složku.

Odlišení mezi tělem a duší je spojené s odlišením mezi činnostmi duše a činnostmi těla. Ale je zjevné, stejně jako to muselo být zjevné i Platónovi, že takového odlišení není možné dosáhnout beze zbytku. Existují jistě některé vlastnosti, které je možno připsat tělu i duši společně. Jedná se např. o smyslové vnímání, fyzické touhy a všechny druhy pocitů s tímto spojených.

Platón, podobně jako Orfisté, označuje na několika místech tělo jako „žalář duše“. Pro Platóna byla centrálním tématem duše, nikoli tělo. Platón považoval tělo za nutné zlo. Filosofický život dle Platóna spočívá v popírání tělesného života.¹⁰ Přesto je třeba uznat, že duši usnadňuje pohyb po světě právě tělo. Spojení duše a těla po pádu duše je nutností. Také teorie rozpomínání (*anamnése*) souvisí se smysly. Ovšem pokud se chce filosof starat dobře o duši, nemůže toho dosáhnout skrze smysly - to přináší rozpomínání jen na materiální věci.

V Platónských dialozích lze pozorovat rovněž určitý vývoj. Platón postupně čím dál více kladl větší důraz na tělo, což se dělo pravděpodobně především pod vlivem jeho žáka Aristotela.

Přesto lze říci, že mnohem více než tělu se Platón věnoval výkladům o duši, která pro něho představovala významnou složku světa. To, co opravdu Platóna zajímalo, byla duše sama o sobě, její povaha, působení a vztah k tomuto světu i lidem. Lze se domnívat, že nauka o duši byla jedním z centrálních témat pro Platóna samotného, nejen jeho nauka o Idejích, jak se obecně soudí.

Platón se tedy raději více zajímal o duši, než o její spojení s tělem. Byl také od počátku přesvědčený, že nejvýznamnější složkou duše je její rozumová část. Když se však ukázalo, že není možné striktně oddělit lidské projevy na činnosti duše a činnosti těla, bylo nutné přičíst duši další činnosti a projevy. Tyto činnosti se někdy zdají být v rozporu s rozumovou složkou.

V této práci se zaměřím na čtyři nejvýznamnější dialogy k danému tématu. Jsou jimi *Faidón*, *Faidros*, *Ústava* a *Timaios*.

¹⁰ *Faidón*, 66d

1. 1 Faidón

Přestože podtitul dialogu *Faidón* zní O duši (či O nesmrtnosti, který je snad více případný), je hlavním tématem spíše smrt, smrt filosofa. Tím není nikdo jiný než Sokratés. Na prahu své vlastní smrti hovoří ke svým druhům o nesmrtnosti duše, která podle něho nehyne spolu s tělem.

Základní myšlenkou celého dialogu, která se týká vztahu duše a těla, je povznést se nad působení smyslovosti a tělesnosti, co nejméně se starat o žádosti těla a tudíž také nepodléhat tužbám těla. Toto je poslání a život pravého filosofa zde na Zemi.

Platón ve *Faidónu* říká, že pouze očištěná duše, tedy duše, která není zmatena smysly, je schopna dosáhnout pravého, čistého poznání.¹¹ Tělo a smysly jsou dobře uzpůsobeny pro určité aspekty života ve smyslovém světě a člověk jim obecně věnuje téměř všechnu svoji pozornost a ztotožňuje se s nimi. Následek toho je, že člověk zapomíná na svoji duši, která je však stále přítomna.

Pokud se chce skutečný filosof dobře starat o svoji duši, nemůže toho nikdy dosáhnout skrze smysly, protože ty rozpoznávají pouze věci materiální. Je nezbytně nutné „opustit“ tělo a smysly, aby mohla duše dobře poznat sama sebe. Smysly však člověka matou a rozptylují, proto se duše někdy stává čímsi nejasným a nepovšimnutým.

Způsob dosahování pravdy spočívá v oddělení duše od těla.¹² Dále Platón dokazuje, že pokud neexistuje žádné čisté poznání ve spojení s tělem, pak také ani neexistuje vůbec nějaké poznání, nebo je možné dosáhnout poznání a pravdy pouze po smrti. Z tohoto bychom mohli vyrozumět, že není možné žádné očištění během lidského života, pokud je duše neustále rušena tělem a tedy jedinou cestou ke skutečnému a cílenému poznání je až smrt těla. Je třeba si však uvědomit, že bez těla by realizace duše nebyla možná. I tělo zde hraje určitou roli, přestože duši negativně ovlivňuje. Tělo je to, co usnadňuje duši její pohyb na tomto světě, představuje tedy do určité míry nutné zlo.

Na druhou stranu Platón rozlišuje mezi filosofy, kteří potlačují vliv těla a smyslovosti již během svého života, a ostatními, kteří vstoupí na onen svět nepřipraveni.¹³ Můžeme se tedy právem ptát, zda vůbec existuje nějaká možnost očištění během života na Zemi. Měli bychom snad rozumět nutnosti smrti, jak bylo řečeno výše, metaforicky? Že totiž filosof žije duchovním životem, ve kterém je tělo prakticky mrtvé? Platón však nikde o takovém

¹¹ *Faidón*, 65b

¹² Tamtéž, 66d: „Vskutku se nám ukázalo, že chceme-li někdy něco čistě poznati, musíme se od něho (tj. těla) odloučiti a dívat se samou duší na samy věci.“

¹³ Tamt., 69c

vysvětlení nehovoří, přestože tvrdí, že moudrost sama je určitým druhem očištění.¹⁴ Ovšem dále se také dočítáme, že očista, tedy co největší odloučení duše od těla, tato snaha o vyproštění, se nazývá smrt.¹⁵ Ta má být podle Platóna předmět přípravy filosofů, tedy vyproštění a odloučení od těla.

Stejně tak je jasné, že není možné dosáhnout cíle (tj. očištění duše), aniž bychom se vzdali smyslového světa a identifikace s tělem, ať již během života na Zemi či po smrti.

Platón nejspíše používá určitou metaforu a téměř jistě nemyslí na smrt jako takovou. Platón zde hovoří o ideálním stavu, o naprostém očištění duše a jejím oddělení od těla, kterého může dosáhnout jen pravý filosof.

Sókratés předkládá ve své řeči několik argumentů pro nesmrtelnost duše. Na začátku svého prvního argumentu zkoumá, zda jsou duše zemřelých v Hádu. Uvádí, že již podle starých vypravování tam duše žijí a pak se opět vracejí na Zem a znovu vznikají ze zemřelých. Sókratés dokazuje, že opačné vzniká z opačného. K tomuto připojuje hned tzv. cyklický argument, který je úzce spjat také s kosmologií předkládanou v dialogu. Můžeme v něm hledat i narážku na učení orfické či pythagorejské. Zde ovšem nenajdeme mnoho k našemu tématu.

Při svém dalším argumentu již jasně vyslovuje myšlenku, že duše je dřívější než tělo. Argumentuje zde tzv. rozpomínáním, *anamnésis*.¹⁶ Lidé se rozpomínají na to, co kdysi poznali. Stanovuje také, že lidé tohoto vědění nabyli jistě ještě před tím, než se narodili. V tom Sókratovi nikdo neodporuje. Je zde třeba připomenout, že teorie rozpomínání souvisí i se smysly. Připomínkou je smyslové, tedy tělesné.

Stále však není dokázáno, že duše, ač existuje před naším narozením, existuje i po smrti. Proto přistupuje Sókratés k následujícímu argumentu, tzv. argumentu podobnosti.¹⁷ Tento argument bývá označován za jeden z nejslabších Platónových argumentů vůbec, ale především jako nejméně přesvědčivý co se týče nesmrtelnosti duše.¹⁸ Dozvídáme se z něho však mnoho o vztahu duše a těla a Platónově nahlížení daného problému.

¹⁴ *Faidón*, 69c

¹⁵ *Tamt.*, 67c

¹⁶ *Tamt.*, 76a

¹⁷ *Tamt.*, 78b-84b

¹⁸ APOLLONI D.: Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, 1996; ELTON M.: The Role of the Affinity Argument in the "Phaedo". *Phronesis*, Vol. 42, No. 3, 1997, pp. 313-316; DORTER K.: Plato's Image of Immortality. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 26, No. 105, 1976, pp. 295-304; PLATO: *Phaedo*. Translated with Notes by David Gallop, Clarendon Press, Oxford, 1975

Platón zde totiž hovoří o dvou typech jsoucen - složeném a nesloženém. To, co je svojí přirozeností složené, může být také rozloučeno, je to jsoucno, které není nikdy nijak stejné, lze se ho dotknout, vidět a vnímat jej všemi smysly, je to tedy také jsoucno viditelné. Naproti tomu jsoucno nesložené je stále v témže stavu, nepřijímá nikdy žádnou změnu, nelze jej pojmout jinak než rozumovou činností mysli. Je to jsoucno neviditelné. Nyní Sókratés předkládá, že člověk má jednak tělo, jednak duši. Porovnává, které jsoucno se ke kterému lépe hodí, resp. čemu je podobnější a příbuznější. Tento příměr je na celém argumentu nejproblematictější. Mnozí se ptají, proč je Platón neztotožnil, ale pouze co nejvíce připodobnil. Samozřejmě duše je podle Platóna nejvíce podobna neviditelnému jsoucnu, tělo naopak viditelnému. Lze se jen dohadovat, zda ono neabsolutní přirovnání znamená to, že i tělo může mít něco ze jsoucna neviditelného a nerozdělitelného, nebo spíše že duše z toho viditelného. Snad Platón naráží na to, o čem se zmiňuje v některých svých dalších dialozích, že duše má vícero částí a ne všechny tyto části jsou nesmrtelné a podobné neviditelnému. O tom se však ve *Faidónu* nikde nedočteme, proto zde můžeme jen spekulovat. Přesto J. Patočka¹⁹ uvádí, že můžeme ve *Faidónu* určitý náznak trojdělení duše nalézt. Odkazuje na závěrečný mýtus, kde nalézají trojí poklesnutí v řádu převtělování. Myslím si však, že ze samotného *Faidónu*, bez ohledu na to, co čteme v dalších dialozích, nelze toto jednoznačně vyvozovat, byť jen v náznacích.

Ve svých příměrech Sókratés (resp. Platón) pokračuje dále. Nejprve uvádí, že kdykoli duše užívá také těla, je zavlékána do věcí smyslových, je jimi matena a bloudí. Tu se opět dostáváme na začátek dialogu, kde je popisována jediná správná cesta k poznání a očištění duše. Zároveň je však patrné, že člověk za svého pozemského života žije v součinnosti duše i těla, kterého se není možno definitivně zbavit. Lze se pouze od něho co nejvíce odpoutat a nehledět jeho smyslových svodů.

Kdykoliv zkoumá duše sama o sobě, odchází k tomu, co je stále jsoucí a nesmrtelné. Zde se nabízí vysvětlení toho, proč dříve užil Platón přirovnání duše co nejpodobnější nesmrtelnému a stále stejnému. Pokud je totiž za lidského života duše spojena s tělem, nikdy mu nemůže plně uniknout. Člověk, pravý filosof, by se měl snažit přiblížit onomu ideálnímu stavu, který je však možný snad jen po smrti, již za svého pozemského života. Stav, kdy duše odchází k nesmrtelnému, je rozumné myšlení.

Sókratés postupuje dále, když vyslovuje myšlenku, že přirozenost tělu ukládá, aby sloužilo duši pod její nadvládou. Nikde však tuto myšlenku nevysvětluje, ani to, jaké povahy

¹⁹ PATOČKA J.: *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha, 1991, str. 252

je ona přirozenost. Jednoduše pak z toho vyvozuje, že duše je podobna božskému a tělo smrtelnému. Tu tělu podle Platóna přísluší rychlý rozklad, duši však naprostá nerozlučitelnost (či stav tomu blízký). R. C. Lodge²⁰ se domnívá, že tato nadřazenost duše, resp. podřazenost těla, je dána tím, že vlastní přirozeností duše je především rozum, pevná představa o nejzazší, nejzákladnější, definitivní skutečnosti, kterou jsou Ideje. Díky tomu také pohybuje vším ostatním. Ve spojení s ideálním světem Idejí je božského původu a tím tedy i nadřazená tělu a tělesnému světu. Toto však Platón na tomto místě jako svůj argument neuvádí, o tom píše na jiných místech, ze kterých Lodge čerpal. Platón zde pouze vyslovuje, že duše, jakožto od přirozenosti to božské, je určena k řízení a vládě.

Duše po smrti těla odchází do Hádu, odchází čistá, protože s sebou nevěže nic z těla.²¹ A opět naráží na ústřední myšlenku dialogu, že se má duše zabývat filosofií, která ji připraví na snadné umírání.

Může se však také stát, že duše odchází z těla poskvřená a nečistá, pokud byla neustále ve styku s tělem a jen o něj se starala. Taková duše je zatěžovaná a stahovaná nazpět do smyslového světa.²² Tato duše pak bloudí tak dlouho, dokud není upoutána zpět do těla. Jak se toto děje, nám osvětlí Platón Sókratovými ústy v mýtu na konci dialogu.²³

Mezitím se opět dočítáme o očištném působení filosofie. Pravý filosof, milovník vědění, poznává, že jeho duše je spoutaná v těle jako skrze žalář. Zde lze snad vypořádat narážku na Orfismus, který považoval tělo za žalář duše. Pouze skutečný filosof však, skrze filosofii, je schopen vzdorovat síle žaláře, tedy těla. Filosofie pomáhá duši se z tohoto vězení vyprostit.²⁴ Každá slast i strast pak podle Platóna přibíjí jakoby hřebem duši k tělu a činí ji tělesnou.²⁵ Duše filosofa se má od tohoto odvrátit a řídit se pouze rozumovým myšlením.²⁶ Jedinou možností, jak uchránit duši před tělesným (smyslovým) klamáním, je pouze s pomocí filosofie a rozumového myšlení. Jedině tak spočine duše po smrti těla u bohů a nebude stahována do smyslového světa a do jiného těla.

Významným místem dialogu je námitka Kebétova.²⁷ Kebés sice souhlasí se Sókratem, že duše je trvalejší než tělo, avšak pokládá otázku, zda duše po vystřídání mnoha těl přece jen nakonec nehyne.

²⁰ LODGE R. C.: Soul, Body, Wealth, in Plato (II). *The Philosophical Review*, Vol. 33, No.1, 1924, p. 34

²¹ *Faidón*, 80c

²² Tamt., 81c

²³ Poněkud jiný mýtus o osudu duše po smrti těla, než který se dočítáme ve *Faidonu*, nám podává mýtus v Platónově *Ústavě*, kde Platón podrobně popisuje, jak se onen opětovný návrat duše do těla děje.

²⁴ *Faidón*, 83a

²⁵ Tamt., 83d-e

²⁶ Tamt., 84a

²⁷ Tamt., 87a-88c

Sókratés odpovídá tak, že je třeba nejprve pojednat o příčině vzniku a zániku. Zde také Sókratés mluví o svém mládí, kdy se zabýval vědou o přírodě a svém následném zklamání. Tato pasáž však není pro nás zásadně důležitá. Podstatné je, že po svém prvotním zklamání se Sókratés rozhodl zkoumat a hledat příčiny skrze pojmy a soudy. Jeho základním předpokladem bylo, že existuje nějaké krásno samo o sobě, stejně jako dobro a také že všechny věci existují samy o sobě. Všechny krásné věci jsou krásné krásnem, stejně tak je to i se vším ostatním. Tento nový druh příčiny, který zde Platón nalézá, není nic jiného než hypotézy Idejí. Tato nejvýznamnější nauka o transcendentálních Idejích je zde představena tak, aby demonstrovala nesmrtelnost duše a její podobnost ke světu Idejí. Svět Idejí je postaven v protikladu ke světu smyslovému, tělesnému, od kterého se má duše snažit odvracet. O tomto rozdělení na dva světy píše také D. Frede.²⁸ Domnívá se, že rozum jako součást světa Idejí, by se měl vyvarovat styku se světem smyslovým. Dále vidí uvedení teorie o Idejích jako demonstrativní prostředek k vyjádření filosofovy přípravy na smrt.

Sókratés dokazuje, že žádný pojem, který má svůj opak, se nechce stát a být svým opakem, místo toho při styku s opakem odchází (ustupuje) či hyne.²⁹ Opak tedy nikdy nebude opakem sám sobě.³⁰ Sókratés dále pokračuje, že nejen opačné pojmy, nýbrž i další jiné věci nesnášejí opak. I ta věc, která přináší opak proti tomu, k čemu sama jde, by nikdy nepřijala opak přinášeného pojmu.³¹

A tak pokládá Sókratés otázku, co svým vnuknutím do těla způsobí, že tělo bude živé. Kebés odpovídá po vzoru předchozího dokazování, že duše.³² Opakem života je smrt, proto ji duše nikdy nepřijme, jelikož je to opak toho, co sama přináší. Duše je tedy nesmrtelná. Když na člověka přichází smrt³³, tělo umírá a duše odchází neporušená a nezničená. Sókratés svůj důkaz uzavírá tím, že pokud je tedy duše nesmrtelná, vyžaduje neustálou péči, výchovu a vzdělání (a to nejen pouze za svého života na Zemi).³⁴ Zde se tedy dovídáme, že duše určitým způsobem oživuje tělo. Mnozí o této činnosti duše polemizují. Např. S. Broadie,³⁵ ve své práci píše o častém oddělování duše myslící a duše oživující. Přesto však ve *Faidónu* nalézáme jednu duši, která je myslící a oživující zároveň. Ovšem toto spojení vidí jako

²⁸ FREDE D.: Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 99, 1999, pp. 191-209

²⁹ *Faidón*, 103a

³⁰ Tamt., 103c

³¹ Tamt., 105a

³² Tamt., 105c

³³ Tamt., 106e

³⁴ Tamt., 107c-d

³⁵ BROADIE S.: Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 101, 2001, pp. 295-308

problematické. Klade otázku, jak se může duše snažit co nejvíce se vzdalovat a oddělovat od těla, aby se dostala do stavu, kdy myslí čistě rozumově, a zároveň toto tělo uvádět v život. Domnívá se však, že přes zdánlivý paradox je duše jako intelekt, rozum, jedním ze dvou předpokladů, na kterých spočívá Platónova identifikace rozumu s tím, co oživuje. Pojítkem je koncepce sebepojetí. Pojetí sebe sama jako něčeho rozumného se nutně pojí i s naším tělem. Dodává, že duše, která funguje jako čistý intelekt, je totožná s duší, která udržuje tělo naživu.

Jak již bylo uvedeno výše, na konci dialogu pronáší Sókratés ještě mýtus o podobě Země, jaké jsou pozemské věci pod nebem, ale také osud duší po smrti těla, na který se zaměřím.

Tento mýtus se poněkud odlišuje od mýtu o Erovi, který nalézáme na konci Platónovy *Ústavy*.³⁶ V tomto mýtu zde předkládá Sokratés takový osud duší po odpojení od těla, že každá duše se nejprve podrobí soudu. Každou duši také na její cestě doprovází její daimón. Podle toho, jaká duše za svého pozemského života byla, se rozhoduje o jejím dalším osudu.

Ti, kteří žili tzv. prostředně, odeberou se k Acherontu, kde si buď odpykávají své viny či přijímají odměny, podle toho, co zaslouží. Kdo však spáchal nenapravitelné činy a hříchy, ten je navždy svržen do Tartaru. Ti, kteří se dopustili velkých, přesto napravitelných hříchů, jsou vrženi do Tartaru, odkud jsou po roce vyvrženi a oni prosí u jezera Acherontu o odpuštění ty, na kterých se svých činů dopustili. Pokud je jim odpuštěno, zůstávají zde, pokud ne, vracejí se zpět do Tartaru, a tak pořád dokola, dokud jim není odpuštěno. Ti, kteří vedli vynikající život, přicházejí vzhůru do čistého obydlí a usazují se na skutečné Zemi, která je přímo pod nebem. Ti z nich, kteří přicházejí dokonale očištěni filosofií, budou již navždy bez těl a ubírají do ještě krásnějších příbytků.³⁷

Je však třeba uvést, že sám Sókratés upozorňuje ostatní, že se jedná o pouhý mýtus a tak nelze věřit, že se věci mají právě takto. Nicméně podstata mýtu je pravdivá, tedy to, co se týká duše a příbytků. Je proto v zájmu každého člověka mít tento mýtus na paměti v obavě o svou duši. F. Karfík³⁸ píše, že předkládaný mýtus má zbavit duši strachu ze smrti a tím jí umožnit nadvládu nad tělesností a vymanění se ze sebezotročování ve spojení s tělem, obrátit ji k tomu, co lze uchopit myslí a tím se stát dobrou.

Významná poselství *Faidónu* jsou tedy dvě. První, ústřední dokazovanou myšlenkou, je nesmrtelnost duše. Druhé je pak poučení, které doprovází čtenáře celým dialogem. Tím je život vedený pravou filosofií, která jediná je schopná plně očistit duši. Očistit ji od všeho

³⁶ *Ústava*, 614b-621b

³⁷ *Faidón*, 113c-114c

³⁸ KARFÍK F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. Oikoymenh, Praha, 2007, str. 67, viz *Faidón* 114d-115a

smyslového a od těla, ve kterém je duše za svého pozemského života uzavřena jako v žaláři. Jen pomocí filosofie je duše schopna se od těla odklonit a nenechat se jím klamat. Jak píše ve svém úvodu k *Faidónu* F. Novotný³⁹, „povznést se nad poznatky smyslů, co nejméně se starat o tělo a nic od něho nechtít - v tom je to vítězství filosofovo nad životem i smrtí.”

Je také dále nutné si uvědomit, že Platónův dualismus duše a těla není v žádném případě dualismem křesťansko-karteziánským, jak již upozorňuje J. Patočka.⁴⁰ Podle něho lze také nalézt u Platóna různé podoby k tělesnému životu. Buď se lze s tělem ztotožňovat, nebo tuto závislost překonat a pochopit tento tělesný život jako stínový a negativní.⁴¹ Nalézáme tedy u Platóna dialektiku sebezpřekonávání. V tom také spočívá filosofický život, v popírání tělesného života. Jak také píše J. Patočka⁴², duše je hlavní podstatou člověka, avšak ne celý člověk. Ovšem na druhou stranu bez duše není člověk člověkem.

Vlastní téma celého dialogu je na mnoha místech spjato s kosmologickými otázkami. F. Karfík⁴³ se domnívá, že Platónova nauka o duši tento kosmologický rámec potřebuje, jinak by nesmrtelná duše neměla bez myšlenky kosmologického koloběhu smysl, stejně tak i trestání duše v Hádu bez ontologicky odstupňovaného universa. Je pravda, že ve *Faidónu* spolu duše a svět úzce souvisejí. K vysvětlení tohoto spojení použil Platón mýtus, kde nauka o duši posloužila kosmologii a naopak. F. Karfík⁴⁴ tvrdí, že nesmrtelné duše jsou tím, co svět oživuje a udržuje v něm neustálý koloběh.

³⁹ PLATON: *Faidon*. O nesmrtelnosti. Laichterova filosofická knihovna, 2. vyd., Praha, 1941, str. 10

⁴⁰ PATOČKA J.: *Platón*, str. 226

⁴¹ Tamt., str. 226

⁴² Tamt., str. 282

⁴³ KARFÍK F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, str. 74-75

⁴⁴ Tamt., str. 76

1. 2 Faidros

Na dialog *Faidros* bylo vždy právem nahlíženo jako na dialog o kráse a o lásce. Přesto druhá část *Faidra* je věnována rétorice. První část, jak píše F. Novotný⁴⁵, je úvodem a tématickou předmluvou k části druhé.

V první části se setkává Sókratés s Faidrem, který mu s entusiasmem přednese (přečte) řeč Lysiovu, kterou slyšel předchozího dne. V této řeči se dokazuje, že je třeba být po vůli spíše nemilujícímu, než milujícímu.

K Faidrovu zklamání však Sókratés nepovažuje řeč za dostatečnou a předpokládá, že by on sám dokázal promluvit řeč jinou, která by nebyla horší.

A tak přichází na řadu první řeč Sókratova, ke které je Faidrem téměř donucen. A vskutku, Sókratova řeč mnohokrát předčila řeč Lysiovu. Ovšem podstatnější je, že Sókratés nabyl přesvědčení, že ve své řeči urazil boha *Eróta*, kterého vykreslil jako něco zlého, což však vylučuje jeho božství. A tak je třeba další řeči, aby si jej udobřil.

Následuje tedy druhá řeč Sókratova, která představuje myšlenkový vrchol celého dialogu. Právě druhá řeč Sókratova je tím, co nás k danému tématu (tedy poměru duše a těla) v dialogu *Faidros* zajímá nejvíce, především pak jeho podobenství o duši jako o srostlině spřežení a vozataje.

V této řeči objevuje Sókratés souvislosti mezi láskou (tj. krásným šílenstvím) a filosofickou touhou po nejvyšším poznání. Tato řeč je také do značné míry opakem předchozí Sókratovy řeči. Premisou zde je vyvrácení názoru, že je třeba vyhovovati spíše nemilujícímu, protože tento je zdravé mysli, na rozdíl od milovníka, který šílí.⁴⁶ Naopak, míní Sókratés, působením šílenosti se nám dostává největších dober - pokud jsou božím darem.

Aby mohl Sókratés dokázat, že tato šílenost je dávana od bohů k největšímu štěstí, přistupuje nejprve k poznání pravdy o přirozenosti božské a lidské duše.⁴⁷ Sókratés začíná tvrzením, že veškerá duše je nesmrtelná, protože to, co pohybuje samo sebe, se nikdy nepřestává pohybovat a je také zdrojem pohybu jiným věcem.⁴⁸ A právě to je podle Sókrata podstata i smysl duše.⁴⁹ Tělo je naproti tomu bezduché, pokud se mu dostává pohybu zvenku; pokud však zevnitř, ze sebe, je oduševnělé. Pokud není nic jiného, co by pohybovalo samo sebe než duše, je ona jsoucno nevzniklé a nesmrtelné.⁵⁰

⁴⁵ NOVOTNÝ F.: *O Platónovi II*. Jan Laichter, Praha, 1948, str. 189

⁴⁶ *Faidros*, 244a

⁴⁷ Tamt., 245c

⁴⁸ Tamt., 245c

⁴⁹ Tamt., 245e

⁵⁰ Tamt., 246a; počátek pohybu je to, co pohybuje samo sebe!

Ve *Faidru* se Platón pokusil spojit myšlenku věčnosti duše s věčností pohybu, resp. sebebepohybu. Tato věčnost pohybu je Platónovi i důkazem nesmrtelnosti duše. J. Patočka⁵¹ odmítá důkaz o nesmrtelnosti duše ve *Faidru*, poněvadž jej Platón zakládá na přechodu do jiného rodu, tedy z pohybu (který je procesem) do fyzikálního dění. Podle něho má však nesmrtelná duše místo v Platónových mýtech. Poukazuje na spojení nesmrtelné duše a odměny a trestu po smrti těla ve shodě s universální spravedlností a soudem.⁵²

Sókratés, přesvědčen o dostatečném prozkoumání duše jakožto nesmrtelného jsoučna, přistupuje k vysvětlení, čemu se duše podobá. Zde se nachází slavné pojednání o duši, přirovnané ke srostlině okřídleného spřežení a vozataje. Toto „podobenství“ podporuje představu, že duše má tři části (schopnosti). Vozataj představuje rozum, první kůň část vznětlivou a druhý kůň část žádostivou.

Vozataj - vůdce - řídí dvojspřeží, jeden z koní je krásný a dobrý a také ze stejného rodu. Druhý kůň je opačného rodu i vlastností a jeho řízení je nesnadné.⁵³ Dále Sókratés říká, že veškerá duše pečuje o to, co je bezduché a obchází po světě v různých podobách.⁵⁴ Pokud je duše dokonalá a okřídlená, potom se vznáší ve výšinách a pobývá v celém vesmíru. Pokud však duše ztratila peruti, padá, dokud se nezachytí něčeho pevného a tam se ubytuje - „uchopí zemité tělo“.⁵⁵

Ve *Faidru* tedy Platón používá podobenství rozumu - vozataje, který ovládá dva koně - vznětlivost a žádostivost. Tím, kdo táhne, je však kůň. Nelze si též nepovšimnout, že Platón nikde neobjasnil, co odpovídá uzdě a ostruhám. Pouze poukazuje na to, co je v možnostech rozumu, tj. ukázat koním, jak se dostat tam, kam oni chtějí jet.

Spojení duše a těla nazývá Platón živokem, který je smrtelný. Pojem nesmrtelného živoka však prý nevznikl z rozumového úsudku, ale my si tak tvoříme boha, kterého jsme nejen neviděli, nýbrž ani nepojali myslí.⁵⁶ U takového nesmrtelného živoka jsou všechny zmíněné složky duše srostlé po všechen čas.⁵⁷

Sókratés dále vysvětluje příčinu ztráty perutí. Síla peruti, protože se vznáší směrem k obydlí bohů, má ze všech tělesných věcí nejvíce společného s božským.⁵⁸ Božské je krásné,

⁵¹ PATOČKA J.: *Péče o duši II*. Oikoymenh, Praha, 1999, str. 78

⁵² Tamt., str. 78

⁵³ *Faidros*, 246b

⁵⁴ Tamt., 246b

⁵⁵ Tamt., 246c

⁵⁶ Tamt., 246c

⁵⁷ Tamt., 246d

⁵⁸ Tamt., 246d

moudré, dobré.⁵⁹ Z těchto věcí se duše nejvíce živí a nabývá z nich vzrůstu. Naopak vším zlým a ošklivým duše hyne.

Následuje mýtus o nejvyšším bohu *Diovi*⁶⁰, který řídí okřídlený vůz a jede první v čele, následován vojskem bohů a daimónů. Když jedou k hostině strmou cestou vzhůru k vrcholu nebeské klenby, vozy bohů jedou snadno, jelikož jsou dobře řízeny. Ostatní však jedou ztěžka, neboť je přítomen onen na špatnosti účastný kůň. Duši v tomto okamžiku nastává zápas. Nesmrtelné duše, když jsou na vrcholu, stanou na hřbetu světa, zastaví se tam a otáčení nebes je vozí dokola a ony se dívají na věci vně světa. V těchto nadsvětelných místech, říká Sókratés, je beztvará, bezbarvá a nehmatatelná „jsoucnost vsutku jsoucí“. Platón zde samozřejmě mluví o jsoucnosti Idejí, která je „viditelná pouze řidiči rozumu“, ke kterému se vztahuje „pojem pravdivého vědění“.⁶¹ Tímto pravdivým věděním je pro Platóna nahlížení a dosahování Idejí. Duše, která se živí rozumem a čistým věděním, se raduje, když spatří to, co jest a pohlíží na pravdivé věci, až ji otáčivý pohyb kruhem donese na totéž místo. Na této okružní cestě vidí duše spravedlnost, rozumnost i vědění vsutku jsoucí.

To je však život bohů. Ostatní duše, které nejlépe následují boha, pozdvihnou hlavu jejich vozataje do vnějšího prostoru a spolu s bohem projedou onen kruh. Ovšem takové duše jsou znepokojovány od koní, a tak jen ztěží mohou uvidět jsoucno. Všechny duše však po uzření jsoucna touží, proto se pokouší jedna dostat před druhou, a tak po sobě šlapají a vrážejí do sebe. Takto je mnohým duším zuraženo mnoho peří a takové duše se nezúčastní pohledu na jsoucno a nasycují se pouhým míněním.⁶²

Ty duše, které spatří něco z pravdivých věcí, budou v příštím kruhu bez obtíží a pokud budou schopny tohoto pořádku, budou stále prosty pohromy. Může se však stát, že se naplní zapomenutím a špatností a tím se zatíží. Tak poté pozbudou perutí a spadnou k zemi. Pak nastává proces vsazení do těl. To se děje podle míry nahlédnutí jsoucna. Ta duše, která uviděla nejvíce, je vsazena do budoucího filosofa, který je milovníkem moudrosti či krásy. Tímto způsobem jsou postupně dále vsazovány a odstupňovány až po stupeň devátý, kterým je tyran. Sókratés také poznamenává, že duše se do svého původního stavu, ze kterého přišla, nevrací deset tisíc let, protože se před touto dobou neopeřuje. Výjimkou je duše toho, kdo filosoficky miloval či filosofoval - ten, pokud si zvolí třikrát za sebou takovýto život, odchází po třech tisících letech. Avšak duše ostatní jsou po ukončení svého prvního života postaveny

⁵⁹ *Faidros*, 246e

⁶⁰ Tamt., 247a-249d

⁶¹ Tamt., 247c-d

⁶² Jak píše F. Novotný ve svých poznámkách k dialogu *Faidros* (str. 81, pozn. 48), pojem mínění je u Platóna ve značném protikladu k pojmu vědění.

před soud, po kterém pykají tresty v podzemních káznicích či jsou Spravedlností vyneseny na jakési místo na nebi, kde svůj život tráví způsobem, jakým prožily lidský život.

Po tisíci letech nastává pro všechny tyto duše, jak trestané, tak i ty druhé, další losování a volba druhého života. Každá duše si pak volí, který život chce.

Pokud však chce duše prožít život lidský, nikoli zvířecí, musí přistoupit k první části dialektického poznání, tj. musí spojovat pozorované jednotliviny v jednotu a nalézat v nich Ideu. Tím se Platón opět dostává k pojmu *anamnése*, kdy si duše vzpomíná na ono jsoucné, která kdysi uviděla.

S teorií *anamnése* jsme se již setkali v dialogu *Faidón*. Tam se ovšem jednalo o rozpomínání si na svět Idejí až v lidském těle. Aby se však duše dostala do těla lidského, musí také projevit určitou znalost zásvětní zkušenosti. Znamená to také, že do lidského těla se může vtělit jediné ta duše, která jednak zahlédla něco ze světa Idejí, a jednak je schopna se na toto nahlédnutí rozpomenout. Ve *Faidónu* i ve *Faidru* pak také vyvozuje Platón z *anamnése* preexistenci duše.

Platón se vrací k filosofovi, jehož mysl je jako jediná svojí pamětí stále u oněch jsoucných. Pokud filosof zachází s těmito vzpomínkami správně, stává se opravdu dokonalým. Za toto je však kárán od lidí, protože se straní lidských zájmů.

Rozpomínání na ideální a věčná jsoucná je nejnějnější pro toho, kdo se na ně nejdéle díval. Záleží také na tom, jak moc se duše a její paměť stýkala s věcmi smyslového světa. Poněvadž jsou smyslové věci pouze napodobeniny pravých jsoucných, jsou přístupné jen slabším smyslům, a tak neumožňují rozpomínání na svět Idejí. Platón v této souvislosti zmiňuje spravedlnost, rozumnost a jiné věci cenné duším.⁶³ Pouze krásu (Krásno) však bylo možno v zásvětní zkušenosti vidět zářící. Krásu duše postihla nejjasnějším z tělesných smyslů, tím nejbystřejším, totiž zrakem. Avšak moudrost jí není vidět.

Přesto při pohledu na tělesnou krásu probouzí v lepší duši vzpomínku na onu věčnou Krásu kdysi spatřenou a díky této vzpomínce narůstají peruti a naplňuje ji láskou. Naproti tomu duši zkaženou podněcuje tělesná krásu nikoli k rozpomínání, nýbrž ke smyslovým vášním. Pohlíží-li tedy filosof na pozemskou krásu, vzpomíná si na tu pravdivou Krásu, a tak nabývá perutí a snaží se vzlétnout. Proto je považován za šíleného, protože se nestará o věci dole. Nahlédnutí dobra je uskutečnitelné pouze pro filosofa. Ostatním lidem, kteří se o nahlédnutí snaží naivně a bez reflexe, se filosof jeví nutně jako zloduch.⁶⁴ Podkopává totiž sebejistotu veřejnosti. Stejně tak se ovšem může jevit jako blázen, který se společností straní.

⁶³ *Faidros*, 250b

⁶⁴ PATOČKA J.: *Péče o duši II.*, str. 132

Platón k nahlédnutí krásy píše: „...duše uviděly blažené vidění a podívání a byly zasvěcovány zasvěcováním, které sluší nazvat ze všech nejblaženějším; to jsme slavili, sami jsouce celiství a prosti utrpení, která nás v pozdějším čase čekala, a celistvá, jednoduchá, neochvějná a šťastná byla i ta zjevení, v která jsme byli uváděni a na která jsme se dívali v čisté záři, jsouce čisti a nepoznamenáni tím, co s sebou nyní nosíme a co jmenujeme tělem, jsouce k němu připoutáni na způsob škeble”.⁶⁵

Platón při popisu zásvětní zkušenosti Krásna jako by mimoděk přirovnává spojení duše a těla ke škebli. Tu opět nacházíme souvislost s ostatními dialogy, především *Faidónem*, a narážku na tělo jako hrob či žalář duše. Platón zde chce zdůraznit odlišnost stavů duše v čistém stavu hledící na Ideje a duše upoutané do těla. Duše v čistém stavu je nejblaženější a prosta utrpení. Když se však podíváme blíže na přirovnání ke škebli, zjistíme, že se nejedná o naprosté uvěznění duše v těle. Vždyť i škeble jako schrána toho, co je uvnitř, se někdy pootevírá, a tak i duše není úplným vězněm, nýbrž má možnost vymanit se z vlivu schrány, která jí má sloužit a hledět vzhůru k ideálním jsoucům.

Platón pokračuje poukazem na význam zraku, tak jako např. v dialogu *Timaios*. Zde už můžeme pozorovat prvotní náznaky určité změny v Platónově počátečním naprosto negativním postoji k tělu (viz *Faidón*). Ve vývoji Platónových dialogů je patrné, že čím dál víc poukazuje na tělo. Lze předpokládat, že hlavní podíl na této tendenci má jeho nejvýznamnější žák, ale i kritik, Aristotelés.

Zrak je podle Platóna nejbystřejší ze všech tělesných smyslů, přestože jím nevidíme moudrost. Vidět moudrost by však znamenalo vzbuzování hrozných lásek, pokud by moudrost dávala svůj jasný obraz.⁶⁶ Jediná krása dostala úděl takový, že je nejpatrnější a nejmilovanější. Objevuje se zde láskyplná touha, *erós*, který vzniká uvědomováním si pozemského odlesku krásy a rozpomínáním se na ideální krásno, které duše zahlédla při své zásvětní zkušenosti. Díky *erótu* rostou duši křídla vášně. Platón však také kriticky nahlíží na poddávání se rozkoši, místo toho, aby člověk šel ke kráse samé.

Ke konci své řeči se Sókratés vrací k mýtu, kterým začal na jejím počátku.⁶⁷ Shrnuje, že rozdělili duši na tři části, na dvě složky podoby koňské a třetí složku podobnou vozatajovi. Je však podle něho ještě nutné vyložit, v čem spočívá dobrost a zdatnost jednoho koně a špatnost druhého.

⁶⁵ *Faidros*, 250c

⁶⁶ Tamt., 250d

⁶⁷ Tamt., 253c-d

První kůň, ten dobrý, je v krásnějším stavu, je přímý a bílé barvy a černooký. Je milovníkem cti s uměřeností a studem, přítel pravdivého mínění. Tento kůň je řízen pouhou pobídkou a slovem. Druhý kůň je však křivý, tělnatý, tmavé barvy a světlých očí. Je to přítel zpupnosti a vychloubání, poslouchá pouze bič a bodce.

Jakou službu potom každý z těchto koní poskytuje svému vozatajovi? Kdykoliv spatří vozataj milostný zjev a je drážděn touhou, poslušný a dobrý kůň přemáhán studem zdržuje sám sebe, aby milovaného nenapadl. Ten druhý kůň ale nedbá ani bodání, ani biče, nýbrž vyskakuje a prudce se žene a nutí jít k miláčkovi. Vozataj i poslušný kůň se nejprve vzpírají, ovšem jakmile nemá zlo mezí, dávají se vést a jdou.⁶⁸ Vozatajova paměť se však, když spatří zářící zjev miláčka, přenesse ke skutečnosti krásy. Ulekne se a je přinucen strhnout otěže dozadu. Dobrý kůň se nechá strhnout nazpět dobrovolně, špatný pak s odporem a výčitkami zbabělosti. Avšak pokud tento špatný kůň mnohokrát zakusí téhož chování od vozataje, ustane ve své vzpurnosti, zkrotne a následuje vozatajovu rozumnost.⁶⁹

Sókratés tedy uzavírá s tím, že „pokud zvítězí lepší složky duše a přivedou k zřízenému životu a filosofii, takoví lidé tráví veškerý život blaženě a ve svornosti“.⁷⁰

Lze tedy říci, že pojetí duše a její vztah k tělu se ve *Faidru* velmi podobá dialogu *Faidón*. Přesto jsou zde již patrné určité náznaky toho, co Platón rozvíjí později, především v dialogu *Timaios*. Jedná se zejména o trojdělení duše, které ve *Faidónu* ještě nenalezneme. Na rozdíl od *Faidóna* nyní Platón přímo poukazuje na tři složky duše.

Také zde začíná být zřejmá Platónova tendence věnovat více pozornosti také tělu a jeho součinnosti s duší.

Stále však není výslovně řečeno, že pouze rozumová část duše je nesmrtelná, i když se to z Platónova výkladu jeví jako nejvíce pravděpodobné. Platón však nebyl v tomto ohledu zcela důsledný, proto nelze ani s jistotou říci, že byl kdy vůbec přesvědčený o tom, jak tento problém vyřešit.

⁶⁸ *Faidros*, 254a-b

⁶⁹ Tamt., 254a-b

⁷⁰ Tamt., 256b

1. 3 Ústava

Platón píše v *Ústavě* o duši a o jejím vztahu s tělem na třech významných místech, resp. ve třech z deseti knih dialogu.

Jedná se o IV. knihu, kde rozebírá tři části duše, čemu vládou nebo čím jsou ovládány. Nabízí se zde srovnání s dialogem *Faidros*, ve kterém Platón použil sice mýtu, přesto se tvrzení v obou dialozích shoduje.

Dále je to kniha IX., kde mluví o souladném pěstování duše a těla a tři složky duše ukazují na jakési srostlině mnohohlavého tvora, lva a člověka. Zde opět nalezneme paralelu s dialogem *Faidros* a jeho mýtické srostlině vozataje a koní.

Nejvíce se dočteme v X. knize, která končí mýtem o Erovi a zásvětním životě a převtělování duší do dalších těl. Tento mýtus představuje rozšíření toho, co se dočteme v *Timaiovi*, kde je pouze zmínka o převtělování a kde tato myšlenka není dokončena. Také je nasnadě srovnání s mýtem dialogu *Faidón*, který se od tohoto značně liší.

V *Ústavě* píše Platón nejobširněji a nejvěcněji o třech složkách duše. Ukazuje je ve vztahu s běžnou životní zkušeností, s vnitřními konflikty v duši člověka. Popisuje zde lidskou snahu potlačit pudová jednání, která odporují jednání rozumnému a snaží se prosadit právě rozum.

Samozřejmě nelze mluvit o nauce o duši ve smyslu psychologie. Platón nerozlišuje určité vrstvy duše, jako to činí psychologie, ani nehovoří o lidské osobnosti. Pouze rozlišuje složky, části duše.

Tři složky duše odpovídají v *Ústavě* třem stavům v obci. Funkci rozumové složky odpovídá v obci funkce vládců. Stejně tak se vznětlivá část duše váže ke stavu vojenskému a část žádostivá ke stavu dělnému.

1. 3. 1 IV. kniha

Sókratés si stanovuje za úkol prozkoumat, zda duše obsahuje tytéž tři druhy, o kterých se doposud mluvilo ve vztahu k obci, totiž moudrost, uměřenost a statečnost. Všichni se nakonec shodují, že v člověku opravdu existují ty samé vlastnosti jako v obci.⁷¹

V následující pasáži se snaží Sókratés zjistit, zda všechny tři druhy způsobuje stejný činitel či nikoliv.⁷² Dochází k závěru, že v duši jsou tři činitelé. Jeden z nich způsobuje, že se učíme, druhým činitelem se vzněcujeme a třetím si žádáme lidských stavů. Důkaz pro své tvrzení uvádí Platón stejný, jako v dialogu *Faidros*, ovšem již ne za pomoci mýtu. Pokud někoho nutí a svádějí žádosti proti rozumové úvaze, tu se v člověku bouří jeho rozum a hněvá se na sebe.⁷³ Rozumu pak pomáhá cit, který je mu spojencem. Tento cit vznětlivosti je třetí složkou duše a je přirozeným pomocníkem části rozumové.⁷⁴ Vznětlivost je od složky rozumu oddělena, vždyť u dětí, jak argumentuje Sókratés, můžeme vidět, že přestože ještě nemají rozum, vznětlivost ano. Stejně tak je tomu i u některých nerozumných lidí a dále u zvířat.⁷⁵ Spravedlivý pak bude ten, v kom bude každá složka konat své.⁷⁶ To tedy znamená, že složka rozumová bude vládnout a mít péči o celou duši. Složka vznětlivá bude složce rozumové nápomocna a jí poslušna. Obě tyto složky budou řídit složku žádostivou.⁷⁷

Na toto učení o třech složkách duše navazuje Platón dále v IX. knize, kde používá jako ve *Faidru* podobenství, na kterém tyto složky a jejich funkce ukazuje. Platón zde ještě přesně nerozlišuje, která složka je smrtelná a která nesmrtelná, stejně jako se tomuto vyhnul i v dialogu *Faidros*. Také není zcela jasné, zda je duše dělitelná či nikoliv. Teprve až v X. knize *Ústavy* se zdá, že Platón zaujímá jasnější stanovisko.

Důležité je poznamenat, že se Platón domnívá, že správná součinnost všech tří složek duše je v nejen její prospěch, ale i v prospěch těla.⁷⁸ Je zde tedy opět patrný další posun v postupném kladení důrazu na tělo, se kterým se u Platóna setkáváme.

⁷¹ *Ústava*, 435d

⁷² *Tamt.*, 436b-442c

⁷³ *Tamt.*, 440b

⁷⁴ *Tamt.*, 441a

⁷⁵ *Tamt.*, 441a-b

⁷⁶ *Tamt.*, 441e

⁷⁷ *Tamt.*, 441e-442a

⁷⁸ *Tamt.*, 442b

1. 3. 2 IX. kniha

Ke konci IX. knihy *Ústavy* se Sókratés se svými druhy vrací k již dříve položené otázce, zda je prospěšné dokonale nespravedlivému člověku, o kterém se však míní, že je spravedlivý, páchat bezpráví.

Sókratés používá podobenství o srostlině mnohohlavé příšery, lva a člověka. Na pozadí tohoto připodobnění se zde ukazují tři složky v lidské duši. Kolem těchto tří částí „vytvoří“ jednoho tvora - obraz člověka.

Pokud by tomuto člověku prospívalo páchat bezpráví, znamenalo by to, že mu prospívá krmením činit ono složené zvíře (příšeru) i lva silné, ovšem onoho člověka uvnitř mořit hladem. Všechny tyto tři složky by pak žily ve vzájemném boji a nepřátelství.⁷⁹

Pokud by však naopak tomuto obrazu - člověku prospívala spravedlnost, bylo by zapotřebí dělat i mluvit to, aby byl onen vnitřní člověk nejsilnějším vládcem člověka celého a aby onen vnitřní člověk získal za spojence lva. Všechny části pak bude pěstovat jako hospodář, vespolek i se sebou samými je učiní přáteli.⁸⁰

Tento mýtus o srostlině se velmi podobá srostlině předkládané ve *Faidru*. Také zde je rozum tím, co by mělo vládnout zbylým dvěma složkám. I na tomto místě Platón klade důraz na to, aby byla složka vznětlivá nápomocna rozumu. Teprve pak zavládne mezi všemi částmi přátelství a klid. To se váže i k pozdějšímu tvrzení, že jedině tak je duše uváděna v přirozený a nejlepší stav.

Platón též zmiňuje „božského činitele v nás“.⁸¹ Platón nikde v *Ústavě* nerozlišuje, zda jsou či nejsou všechny tři složky duše nesmrtelné. Přesto je snad možno říci, že božským činitelem v nás nazývá Platón rozum. O jeho podobnosti či totožnosti s božským či nesmrtelným se dočítáme až v dialogu *Timaios*. Je pravděpodobné, že Platón neviděl důvod se o tomto problému na daném místě věnovat, protože mu nepřišel podstatný pro zdejší zkoumání.

Platón pak konečně dospívá k poměru duše a těla.⁸² Duše, ve které všechny složky konají svůj díl a uvádějí duši v nejlepší přirozený stav, nabývá o mnoho větší ceny nežli tělo, které nabývá se zdravím síly a krásy.⁸³ Přesto je patrné, že tělo je platnou součástí člověka a má svůj úkol a cenu, přestože je pro Platóna tím cennějším a nejlepším duše. Je však jasné, že Platón tělo nikterak nepřehlíží, naopak ho do svých úvah plně zahrnuje.

⁷⁹ *Ústava*, 588c-e

⁸⁰ Tamt., 589b

⁸¹ Tamt., 589d

⁸² Tamt., 591b

⁸³ Tamt., 591b

Úkolem člověka je podle Platóna snaha o soulad v těle pro souzvuk v duši.⁸⁴ Tělo má tedy duši sloužit, jak píše Platón i v dialogu *Timaios*, a má pomáhat duši se realizovat co nejlépe. Člověk by neměl dát své tělo do zvířecí moci a moci nerozumné rozkoše. Neměl by ani hledět na zdraví, sílu či krásu, pokud by to nevedlo také ke zdraví duše.⁸⁵ Člověk by měl usilovat o život nahlížejíci spojený s tělesnými nezbytnostmi.

Každá služba tělu, jak píše J. Patočka⁸⁶, která se neprojeví kladně na duši, je neslučitelná se službou duši. Je nutné nalézt určitou vyváženost výchovy tělesné a duševní.

⁸⁴ *Ústava*, 591d

⁸⁵ *Tamt.*, 591d

⁸⁶ PATOČKA J.: *Péče o duši II.*, str. 138

1. 3. 3 X. kniha

Platón předkládá krátký důkaz o nesmrtnosti duše. Tvrdí, že každé zlo činí všechny věci špatné, až je nakonec rozloží a zničí. I duši činí zlo špatnou, ale na rozdíl od těla ji nezahubí. Tělo je ničeno vlastní špatností, nikoliv např. špatností pokrmu.⁸⁷ Duše není ničena žádným kazem, ani vlastním, ani cizím, proto je nutně pravda, že je duše něčím vždy jsoucím, a pokud je vždy jsoucí, je tedy i nesmrtelná.⁸⁸

Na nesmrtelnou duši je pak třeba pohlížet v její čistotě, nikoli tak, jak je nyní poskvrněná od společenství těla i od jiných zlých věcí.⁸⁹

Konec X. knihy *Ústavy* tvoří Platónův mýtus o Erovi. Sókratés vypráví, co čeká člověka spravedlivého i nespravedlivého po smrti.⁹⁰ Jde o vypravování o statečném Erovi, který kdysi zahynul v boji. Když jeho mrtvé tělo leželo na pohřební hranici, oživil a vypravoval, co na onom světě viděl.

Jeho duše prý po smrti přišla spolu s ostatními dušemi před soudce, kteří posílali spravedlivé cestou napravo vzhůru nebem, nespravedlivé však cestou nalevo dolů. Jemu ovšem soudcové určili, že má být zvěstovatelem lidem o onom světě a aby si tedy vše prohlédl a vyslechl.

Viděl dva otvory, jedním duše odcházely, druhým se vracely. Duše, které se na tom místě potkaly, hned se zdravily, vyptávaly těch druhých, vypravovaly si o svých strastech či slastech podle toho, odkud přicházely. Nejhorší a nenapravitelní hříšníci, především pak všichni tyraní, byli svrženi navždy do Tartaru.

Nakonec se všechny duše odebraly na místo, kde se otáčí vřeteno Nutnosti. Duše spatřily po několikadenním pochodu rovný pruh světla, táhnoucí se celým nebem a zemí. Uprostřed tohoto světla byly vidět konce lan, kterým je nebe svázáno. Od konců těchto lan jde vřeteno Nutnosti, které otáčí všechny nebeské kruhy. Kolem tohoto vřetena sedí tři dcery Nutnosti, z nichž každá zpívá buď o věcech minulých, přítomných či budoucích.

Duše, které sem dorazily, přicházely nejprve před Lachesis, zvěstovatelku minulého. Ta má na klíně losy a znaky životů. Je zde také přítomen jakýsi hlasatel, který moderuje duše, co mají dělat. Každá duše má jako jediná odpovědnost za volbu svého života. Každý si vylosoval los s pořadovým číslem, které určovalo pořadí, ve kterém si jednotlivé duše mohou jít zvolit nový život.

⁸⁷ *Ústava*, 610a

⁸⁸ *Tamt.*, 611a

⁸⁹ *Tamt.*, 611c

⁹⁰ *Tamt.*, 614b-621d

Mezi životy, které si mohly duše volit, byly životy všech zvířat i lidí, tyranie, životy slavných mužů, ale i těch neslavných, a žen. Nebyly zde duševní vlastnosti, které závisí přímo na volbě duše. Jaký život si duše zvolí, takovou se i stává. Zde nastává pro duše těžký úkol, kdy musí rozeznat život dobrý a zlý a volit také pro sebe samu uvážlivě život nejlepší. Musí poznat, jaký je účinek krásy smíšené s chudobou či s bohatstvím, při jakém stavu duše působí zlé či dobré atd. Každá duše musí hledět ke své přirozené povaze a hledat život, který ji učiní spravedlivější; taková volba je totiž nejlepší jak pro život na zemi, tak i pro ten po smrti. Každá duše by měla volit život střední a také se vyhýbat výstřednostem v obou směrech. Takto se člověk stává nejšťastnějším.

Když si všechny duše zvolily svůj život, předstupovaly opět dle losu před Lachesis. Ta přidělila každému podle volby života jeho daimóna. Tento daimón pak vedl duši ke Klóthó, která zná to, co jest. Pod její rukou se utvrzuje osud. Odtud poté vedla cesta k Antropě, která zpívá o budoucím. Ta činí udělený osud nezměnitelným. Nakonec se všechny duše odebraly pod stolec Nutnosti, kterým prošly a ubíraly se k řece Zapomenutí. Každý z ní vypil určitou míru vody z této řeky. Ti, kteří však „nebyli dostatečně rozumnými“⁹¹, napili se přespříliš. Všichni, jakmile se napili, na všechno zapomínali. O půlnoci poté nastala bouře a zemětřesení a duše byly unášeny ke zrození.

Tímto končí Platónův mýtus. Jak ale Sókratés dodává, tento mýtus není jen pouhou pohádkou. Každý, kdo se jím bude řídit, bude zachráněn, pokud dobře přejde řeku Zapomenutí a neposkvrní svou duši. S pomocí rozumného myšlení má člověk konat spravedlnost, aby se mu pak na posmrtné cestě vedlo dobře.

Tento mýtus se částečně odlišuje od mýtu dialogu *Faidón*. V obou mýtech doprovází duši její daimón. Ve *Faidónu* se však nedočteme nic o vřeteně Nutnosti či o třech jejích dcerách, zvěstovatelkách minulého, přítomného a budoucího. Namísto toho je čtenář zaveden přímo k řece Acherontu, kde však, jak se zdá, duše dlí. V mýtu o Erovi však duše u řeky Zapomenutí svoji pout' nekončí. Odtud jsou duše po bouři vsazeny do těl. Ve *Faidónu* byl hlavní Platónův cíl ukázat, co se děje s duší vynikajícího člověka či pravého filosofa. Není v něm proto zahrnuta myšlenka převtělování, jako v *Ústavě*. *Ústava* také rozšiřuje zmínku o převtělování, kterou činí Platón v dialogu *Timaios*.

⁹¹ *Ústava*, 621b

1. 4 Timaios

Hlavním obsahem dialogu je kosmologie. Platón se v něm pokusil nalézt rozumový řád. Celý dialog je koncipován v podstatě jako výklad jediného člověka a tím je Timaios.⁹² Jedná se o výklad především proto, že Timaios sám neřeší nějaký filosofický problém, spíše podává určitou představu o kosmu, přírodě a člověku, který je s nimi ve vztahu. Tím se Platónův *Timaios* podstatně liší od jeho jiných dialogů.

Jak poznamenává F. Novotný⁹³, Platón sám nikdy empiricky přírodu nezkoumal. Je proto pravděpodobné, jak F. Novotný pokračuje, že Platón pojal do svého dialogu výsledky tehdejší řecké vědy a oživil je svojí myšlenkou o dobrém řazení světa.

Platón se ve svém dialogu zabývá od zřízení všehomíra, nebeských drah až po ústrojí živého, lidského těla. *Timaios* byl vždy právem považován za nejvýznamnější Platónův spis a snad i nejčtenější, ve kterém se objevují nejvýznamnější Platónovy myšlenky. Odkazuje na něj nejen Aristotelés, ale také např. Filón Alexandrijský a především první církevní otcové.

Přestože je centrálním tématem celého dialogu kosmos jako řád a demiurg jako řemeslník pořádající tento svět⁹⁴, *Timaios* obsahuje také rozpracovaný výklad o přirozenosti duše. A to jak duše lidské, tak i duše světa. Navíc zde najdeme i pasáže o lidském a nebeském těle, která jsou obě pohybována duší.

Platón mluví nejprve o duši světa, která je vzorem pro duše lidské, a teprve poté přechází k člověku.

Co se týče tohoto světa, byl stvořen jako živý tvor mající duši i rozum.⁹⁵ Demiurg vložil rozum do duše a duši do těla.⁹⁶ Demiurgovo dílo je zde prezentováno jako nejkrásnější a nejlepší.

Tento svět stvořil demiurg jako jedno celistvé tělo, které je hladké a všude jednotné, se stejnými vzdálenostmi od středu. Do středu tohoto světového těla pak vložil duši a zbudoval svět jako kouli v kruhu se otáčející.⁹⁷

Pořadatel tohoto světa sestavil duši, aby byla přednější než tělo, a to vznikem i dokonalostí, vládou nad tělem.⁹⁸ Přestože Platón mluví o tělu jako o mladším než duše,

⁹² O postavě Timaiia i jeho skutečné historičnosti nevíme mnoho jistého, je však všeobecně pokládán za pythagorovce

⁹³ NOVOTNÝ F.: *O Platónovi III.*, str. 258

⁹⁴ Na toto téma viz např. F. M. CORNFORD: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Translated with a Running Commentary, Routledge & Kegan Paul Ltd., Kessinger Publishing, London, 2004 (1st published 1937)

⁹⁵ *Timaios*, 30c

⁹⁶ Tamt., 30b

⁹⁷ Tamt., 34b

⁹⁸ Tamt., 34c

nelze to chápat ve smyslu časovém, poněvadž čas vznikl až s tělem.⁹⁹ Duše je prvotní svou podstatou, jelikož vládne tělu.

Duše vznikla dvojím míšením¹⁰⁰, tak jako všechno dokonalé u Platóna vzniká míšením. První bylo míšení totožnosti a různosti (tedy mnohosti), kdy vznikl pojem bytí, jsoucnost. Druhé míšení představovalo bytí (jsoucnost) s totožností a růzností, přičemž vznikla substance duše světa. Toto míšení není vysvětlitelné bez problému. Není ovšem cílem ani v možnostech této práce se tímto problémem zabývat.¹⁰¹

Když bylo hotové celé složení světové duše, bylo ještě nutné vybudovat všechno tělesné uvnitř ní.¹⁰² Tělo světa bylo stvořeno viditelné, duše pak neviditelná, avšak účastna rozumu a věčných jsoucn.¹⁰³ Symbolem duše se stal kruhovitý pohyb, přičemž se pohybuje sama kolem sebe.¹⁰⁴ Duše světa byla učiněna jako vzor pro duševní činnosti člověka a i té byl zachován její kruhovitý pohyb.

Ponechávám stranou roli matematických jsoucn ve zrození světové duše a světového těla. Tato problematika přesahuje rámec této práce, ve které se snažím soustředit především na duši lidskou a její vztah s lidským tělem.

Člověk byl stvořen jako bytost smrtelná. Co nám říká Platón o lidské duši? Platón především mluví o dvou částech lidské duše. První, významnější část, která má nést „stejně jméno s nesmrtelnými“¹⁰⁵ a má být nazývána božská, je stvořena přímo demiurgem samotným. Měla by mít tedy stejnou povahu i složení jako duše světová. Ovšem Platón hned upozorňuje, že tomu tak není. I tato „božská“ část duše je horší, než duše světa, a to o stupeň či dva.¹⁰⁶ Demiurg ji sice tvořil ve stejném měsidle, přesto není již zcela čistá. Poněvadž lidská duše není již tak soběstačná a celistvá jako duše světová, nýbrž je otevřená vnějšku, je tudíž i zranitelná.¹⁰⁷

Zbytek tvoření přenechává demiurg na ostatních bozích, aby spojovali část smrtelnou s částí nesmrtelnou.¹⁰⁸ Noví bohové, jak jsou v dialogu nazýváni, vytvářejí tedy smrtelná těla a dodělávají zbytek lidské duše. Zdá se, podle předkládaného výkladu, že tento zbytek lidské duše je již smrtelný. Znamenalo by to tedy, že po smrti těla hyne s ním i část duše, která

⁹⁹ *Timaios*, 37e

¹⁰⁰ Tamt., 35a-36a

¹⁰¹ K této problematice viz zejména REALE G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Oikoymenh, Praha, 2005, str. 556-561

¹⁰² *Timaios*, 36d-e

¹⁰³ Tamt., 37a

¹⁰⁴ Tamt., 37b

¹⁰⁵ Tamt., 41c

¹⁰⁶ Tamt., 41d-e

¹⁰⁷ RITTER M.: Konstitutivní rysy Platónova *Timaiu*. *Reflexe*, č. 29, 2006, str. 16

¹⁰⁸ *Timaios*, 41d

nebyla stvořena demiurgem. Nesmrtelnou částí je pouze rozumová část duše. Mezi nesmrtelnou duší a tělem stojí smrtelná část duše. Jak upozorňuje F. Karfík¹⁰⁹, Platón se v *Timaiovi* nikde nezmiňuje, z čeho byla smrtelná část duše vyrobena, ani jaký má tvar. Dovídáme se jen to, z jakých částí se skládá a kde je umístěna.

Zdá se také, že smrtelná část lidské duše nemá na rozdíl od nesmrtelné části žádný protějšek na úrovni světové duše. Lidská duše je schopná myšlenkového náhledu, kterým lze uchopit pravdu.¹¹⁰ Je také schopna pravdivého mínění, které je ovšem založené na smyslovém vnímání.¹¹¹ Naprosto odlišné jsou však podmínky lidské duše oproti duši světové. Lidská duše je odsouzena žít ve smrtelném těle, které ji ovšem může i dobře sloužit. Světová duše obsahuje vše tělesné v sobě.¹¹² Lidská duše je naopak sama obklopena tělem a je vystavena jeho vlivu. Úkolem lidské duše je získat nad touto tělesností kontrolu. Toho dosahuje především výchovou.

I v *Timaiovi* hovoří Platón o přemáhání vlivů tělesných.¹¹³ Přemožením, resp. nepřemožením těchto vlivů se rozhoduje o tom, zda člověk žil spravedlivě či nespravedlivě. Pokud si člověk hledí těla, dochází po smrti (těla) k dalšímu převtělování.¹¹⁴

Duše, která je připoutána do smrtelného těla, je zprvu bezrozumná. Pokud zachovává směry jejích kruhů a jejích přirozený tvar, tak ten, kdo je v sobě chová, stává se rozumným. Spolu se správně pěstovaným vychováním dochází k plnosti života.¹¹⁵ Duše je jediné jouscno, kterému náleží mít rozum.¹¹⁶ Platón hovoří také o vedlejších činitelích, které bůh dal člověku. Nejvýznamnějšími činiteli jsou podle Platóna zrak a sluch. Oči a uši umožňují duši, která je pohlčená tělesností, rozpomenout si na svou zásvětní zkušenost. Oči jsou tím, co umožňuje návrat k duši samé.¹¹⁷ Zrak a sluch slouží rozumové duši a vedou ji nazpět k neviditelnému a vzpomnutí na její zásvětní zkušenost.

Platón pak opět opakuje proces stvoření světa i lidské duše.¹¹⁸ Smrtelné tělo bylo učiněno jako „vozidlo“ pro nesmrtelnou část duše, bylo stvořeno jako „vozidlo k pohodlné dopravě“.¹¹⁹ Lidské tělo je určitý prostředník mezi tělesností a duší. Pomáhá duši získávat rozumné informace a tomuto slouží především smysly a z nich potom hlavně zrak a sluch, jak

¹⁰⁹ KARFÍK F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, str. 114

¹¹⁰ *Timaios*, 51d

¹¹¹ Tamt., 44b

¹¹² Tamt., 36d-e

¹¹³ Tamt., 42b, 44b

¹¹⁴ Tamt., 42c-d

¹¹⁵ Tamt., 44b

¹¹⁶ Tamt., 46d

¹¹⁷ Tamt., 47b-c

¹¹⁸ Tamt., 69c

¹¹⁹ Tamt., 44e

bylo zmíněno výše. Musí však být uspořádány tak, aby nebránily rozumu, ale naopak směřovaly k rozumnému cíli. Lidské tělo však může také způsobit duši velké škody. Tělo usnadňuje duši pohyb po tomto světě, to je jeho největší a nejzásadnější úkol. Avšak ztěžuje duši její kruhovitý pohyb. Duše, která se pohybuje v oblasti tělesného, připoutává se k ní a propadá jejímu působení. Tak i ona se stává něčím tělesným. Jak píše J. Patočka¹²⁰, duše je tělesná v tom smyslu, že je v ní tělesnost spoluúčastna a dominuje, a tak se i myšlení stává pouhým míněním.

Dozvídáme se dále také, jak vzniká pohyb smyslového vnímání a jak se šíří tělem.¹²¹ Tkáně lidského těla jsou různé směsi čtyř živlů. Podle toho, jaký živel je v určité tkáni, je dána pohyblivost této tkáně.¹²² Pokud nějaké vnější těleso působí na lidské tělo, vyvolá vzruch. Jestliže je tato část (tkáň) nepohyblivá, pohyb vzruchu se zastaví a nepostupuje dál.¹²³ Jestliže však působí na pohyblivou tkáň, pohyby pokračují skrze tuto tkáň dál až k rozumové části.¹²⁴ Takový vzruch se stává vnímaný. Pohyby vzruchu se dostávají touto tkání tak, že uvádějí její živlové složky do kruhovitěho pohybu.¹²⁵ Vzruchy, které vznikají z tělesných procesů, vyvolávají tedy pohyby procházející tělem až k duši. Smyslové vnímání představuje kruhovitý pohyb živlových částí lidského těla a působí na oběhy nesmrtelné duše.¹²⁶ Jsou to ovšem také procesy, které probíhají ve smrtelné části duše.¹²⁷ Ty jsou vyvolány pohyby v lidském těle.¹²⁸

Teprve v těle byl dodělán jiný, smrtelný druh duše. Tento smrtelný druh duše obsahuje v sobě silné a z nutnosti vycházející stavy, především rozkoš, která představuje pro Platóna největší vnadidlo zla, dále starosti, smělost, strach, hněv a naděje. Toto vše bylo bohy promícháno násilně s počítkem bez rozumu a všeodvažující se láskou.¹²⁹ Takto je tedy podle Platóna složena smrtelná část duše. Aby nebyla nesmrtelná část duše poskvrněna, bylo jí nutno „ubytovat“ stranou od smrtelného živlu.¹³⁰

Platón uvádí, že smrtelná část duše byla uložena do *thóraku*, tedy do hrudi.¹³¹ Dodává, že jedna složka smrtelné duše je lepší, druhá horší. Proto nejen že je nesmrtelná část duše,

¹²⁰ PATOČKA J.: *Péče o duši II.*, str. 63

¹²¹ *Timaios*, 64a-65a

¹²² Tamt., 64c

¹²³ Tamt., 64b

¹²⁴ Tamt., 64b

¹²⁵ KARFÍK F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, str. 116

¹²⁶ Tamt., str. 117

¹²⁷ *Timaios*, 69c-d

¹²⁸ Tamt., 64e

¹²⁹ Tamt., 69c-d

¹³⁰ Tamt., 69 e

¹³¹ Tamt., 69e

kteřá je umístěna v hlavě, oddělena od části smrtelné, ale i dvě části smrtelné jsou od sebe odděleny, a to bránicí. Lepší část smrtelné duše (*thymos*), která je umístěna blíže hlavě, je účastna mužnosti a prudkosti, je řevnivá, ale blíže rozumu má být jeho poslušná, aby společně násilně zdržovali rod žádostí.¹³² Horší část smrtelné duše (*epithymétikon*) se nachází mezi bránicí a krajinou pupeční. Je to část chtivá pokrmů, nápojů a tělesných potřeb. Je zde spoutána jako divoké zvíře, které je však živeno ve prospěch celku. Tato část nikdy nepochopí rozumových důvodů, nýbrž se vždy a neustále nechá vodit od klamných obrazů a přeludů.¹³³ Tato část je horší také z toho důvodu, že je nepřístupná bezprostřednímu vlivu rozumové části. Není tedy schopná pochopit jakékoliv rozumové důvody.¹³⁴

Dále pokračuje popis ústrojí těla a co kde sídlí.¹³⁵ Poněvadž tvůrci našeho těla věděli, jaká bude v člověku lačnost nápojů i pokrmů, zařídili lidské tělo tak, že jako schránu pro přebytek jídla i pití ustavili břicho a obtočili jej ústrojím střev, aby tělu nenastávala rychlá zkáza nemocemi a nenastávala hned smrt.¹³⁶ Pokračuje popis a výčet ostatních ústrojí a nakonec dojde i na zmínku o rostlinách. Ty mají podle Platóna alespoň třetí druh duše, která má pouze schopnost libého či bolestného čítí.¹³⁷

Platón se věnuje také tělesným i duševním nemocem. Říká, že duševní nemoci vznikají ze stavu těla.¹³⁸ Také působením těla zakouší duše mnoho bolestí a útrap.¹³⁹ Pouze živok, který je souměrný, je krásný a dobrý.¹⁴⁰ Jednoznačně nejdůležitější je podle Platóna souměra (či nesouměra) mezi duší a tělem.¹⁴¹ Vždyť u Řeků bylo tělesné cvičení občanskou povinností. Kdykoliv je v člověku duše silnější nad tělo, roztrásá duše celé nitro těla a naplňuje jej nemocemi.¹⁴² Pokud naopak převládá tělo, které má malou a slabou rozumovou činnost, nad duší, pohyby těla mají převahu a podporují jen to. Duši tak činí hluchou, nechápavou a nepamětlivou a tedy v ní způsobuje nejhorší nemoc - nevědomost.¹⁴³ Jedinou záchranou pro tělo i duši je neuvádět ani jedno v činnost bez té druhé. Tedy duši bez těla, ale ani tělo bez duše. Obě tyto části mají ve vzájemné obraně nabývat rovnováhy a zdraví.¹⁴⁴ Proto, jak dodává Platón, i vědec by měl pěstovat a cvičit své tělo a účastnit se gymnastických

¹³² *Timaios*, 70a

¹³³ Tamt., 70d-71a

¹³⁴ Tamt., 71a

¹³⁵ Tamt., 73a-77a

¹³⁶ Tamt., 72e-73a

¹³⁷ Tamt., 77b

¹³⁸ Tamt., 86b

¹³⁹ Tamt., 86e

¹⁴⁰ Tamt., 87c

¹⁴¹ Tamt., 87d

¹⁴² Tamt., 87e

¹⁴³ Tamt., 88a-b

¹⁴⁴ Tamt., 88b

cvičení, a naopak ten, kdo horlivě pěstuje své tělo by měl náležitě provádět také činnost duše a zabývat se músicným uměním a filosofií.¹⁴⁵ Každý člověk by měl být veden sám od sebe, aby žil co nejvíce podle rozumu, který by se měl stát vůdcem co nejkrásnějším a nejlepším.¹⁴⁶ *Timaios* je tedy také výchovný spis, jak poznamenává i M. Ritter¹⁴⁷, poněvadž právě nedostatek výchovy a jejího pěstění jsou příčinou toho, že špatný se stává špatným a dohání lidi ke zlu.

Na závěr dialogu shrnuje Platón poznatek o existenci třech druhů duší, které se nacházejí na třech různých místech a každé z nich přisuzuje svou vlastní činnost.¹⁴⁸ Nejvyšší druh duše je spojený s nesmrtelným a člověk by se neměl nechat ovládat jinými částmi než touto. Úkolem člověka je dávat všemu náležitou potravu a pohyby.¹⁴⁹ Pohyby, které jsou příbuzné božskému prvku v nás jsou myšlenky všehomíra a jeho otáčení. Následováním těchto pohybů člověk napravuje pohyby v naší hlavě, poznává harmonii všehomíra a jeho otáčení. Vyrovnáním myslícího podnětu s předmětem myšlení podle původního stavu dosahuje člověk vrcholu nejlepšího života.¹⁵⁰

Na samém konci dialogu se vrací Platón zpět k problematice převtělování.¹⁵¹ Vyjmenovává zde však jen různá převtělení a nezmiňuje se, jakým způsobem k nim dochází.

Jak píše M. Ritter¹⁵², celek má v *Timaiovi* přednost před částí. Tento celek je nadaný duší, která je světová a všepoznávající. Jde především o abstraktní struktury, nikoli o konkrétní prvky. Platón chce také člověku ukázat, jaké je jeho místo v tomto celku. Člověk by neměl nechat svoji duši podléhat tělesnosti. M. Ritter se domnívá¹⁵³, že jedním z klíčových témat celého dialogu je právě vztah netělesné a o sobě dokonalé duše a tělesného, nedokonalého světa.

I celek těla jako takový má rozumný cíl. Je celkem genetických procesů a vztahů. Tělo je zde v první řadě uspořádaná struktura tělesných orgánů.¹⁵⁴ V těchto orgánech samozřejmě probíhají tělesné procesy a tělo tak lze přirovnat k dokonalému stroji. Není však jen nesmyslným mechanismem, nýbrž je „navrženo“ tak, aby co nejlépe posloužilo pro vyjádření duševních hodnot.

¹⁴⁵ *Timaios*, 88c

¹⁴⁶ Tamt., 88d

¹⁴⁷ RITTER M.: Konstitutivní rysy Platónova *Timaia*, str. 20

¹⁴⁸ *Timaios*, 89e-90c

¹⁴⁹ Tamt., 90c

¹⁵⁰ Tamt., 90d

¹⁵¹ Tamt., 90e a násl.

¹⁵² RITTER M.: Konstitutivní rysy Platónova *Timaia*, str. 15

¹⁵³ Tamt., str. 17

¹⁵⁴ *Timaios*, 73a-77a

Úkolem duše ve vztahu k tělu je správně jej využívat a zacházet s ním co nejlépe a nejmoudřeji, aby jejich součinnost byla co nejvíce harmonická. Posláním duše je používat tělo nejen k využití jeho rozmanitých ústrojí, ale především rozpoznat tato ústrojí a „zařízení“ a utvořit je tak, aby posloužila k ideálnímu životu. Takto tělo a jeho ústrojí nejen rozvíjí své fyzické vlastnosti, ale dostává se mu také morálního, sociálního a v určitém smyslu metafyzického významu, kousek ideálního universa.

F. Solmsen¹⁵⁵ poznamenává, že duše nebyla pro Platóna tou nejlepší či nejlépe organizovanou substancí tělesného světa, nýbrž něčím naprosto netělesným. A to i přesto, že Platón v *Timaiovi* svými konstrukcemi popisuje součinnost duše a těla.

S tímto nelze zcela souhlasit, protože je jasné, že i přes velkou nechuť musel Platón uznat, že duše tělo prostě potřebuje nejen k jejímu pohybu na tomto světě, ale i k určitým duševním procesům. Navíc Platón často zmiňuje ovlivňování duše tělesností (samozřejmě v negativním smyslu), proto i kdyby uznal, že je možné netělesná duše, neznamenalo by to, že jsou netělesné všechny duše, jelikož pouze duše filosofa se dokáže od tělesnosti oprostít.

¹⁵⁵ SOLMSEN F.: Tissues and the Soul: Philosophical Contributions to Psychology. *The philosophical Review*, Vol. 59, No. 4, 1950, p. 458

2. ARISTOTELÉS

Na rozdíl od svého učitele Platóna užíval Aristotelés naprosto odlišnou formu psaní svých děl. Platón, básník, psal svá díla pomocí dialogu, kdežto Aristotelés, vědec a badatel, se snažil pomocí určitých základních pojmů uspořádat a především racionalizovat získaná či daná fakta.

Nejvýznamnějším dílem, ve kterém se Aristotelés věnuje duši a nauce o ní, je spis *O duši*. V užším smyslu pak zejména II. kapitola tohoto díla. Aristotelés zde rozpracoval množství látky a jeho dílo bývá někdy označováno za první spis zabývající se psychologíí. Je třeba si však uvědomit, že toto srovnání není v žádném případě patřičné. Jako samostatná věda vzniká psychologie až koncem 19. století.

Také je nutno podotknout, že ve III. knize *O duši* předkládá Aristotelés ranější, spíše ještě platonická hlediska.

Pokud bychom se zaměřili pouze na spis *O duši*, nepojali bychom Aristotelovu nauku celistvě. Aristotelés o duši hovoří také ve své *Metafyzice*, zvláště knihy VII.-IX.

Druhá kniha spisu *O duši* se zdá být na několika místech v rozporu či nejasná s ohledem právě na VII., VIII. a IX. knihu *Metafyziky*, které tvoří nejen pozdější rozšíření *Metafyziky*, ale také obecně přijímané názory na Aristotelovu nauku. Problém zde představuje odlišné pojetí pojmů *entelecheia* a *energeia*. Pokusím se zde později danou problematiku nastínit a přiblížit.

Nalezneme však relevantní pasáže především k duši i v dalších knihách *Metafyziky*. Ve IV. knize pojednává Aristotelés o podstatě a bytnosti, ale především o vnímání, čímž se vztahuje k *O duši* II 6. Kniha V. pak obsahuje vysvětlení nejvýznamnějších Aristotelových pojmů, které se váží i k jeho nauce o duši tělu. Několik pasáží lze nalézt také v VI. knize, která pojednává o nahodilém jsoucnu.

Určité pasáže věnující se nauce o duši nalezneme také v dalších dílech, nejčastěji v těch přírodovědných.

Od J. Patočky víme¹⁵⁶, že raný Aristotelés obhajuje a rozšiřuje Platónovy teorie, na kterých zakládá svoji filosofii. Jedná se zejména o ve zlomcích dochovaný dialog *Eudémos*, dále pak o spis *Protreptikos*, který se ovšem zachoval pouze prostřednictvím pozdějších autorů.¹⁵⁷ Já se zde však zaměřuji na hlavní Aristotelovo dílo, ve kterém již stojí v opozici k Platónovi.

¹⁵⁶ PATOČKA J.: *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*. Vyšehrad, Praha, 1994, str. 11-21

¹⁵⁷ K tomuto spisu viz např. DÜRING I.: *Der Protreptikos des Aristoteles*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969

2. 1 O duši (Peri psýchés)

Přestože spis *O duši* (*Peri psýchés*) není jediným dílem, ve kterém se věnuje problematice duše, těla, vnímání a poznání, přesto představuje nejpodstatnější části Aristotelovy koncepce, vyložené především v II. a III. knize *O duši*.

Lze zjednodušeně říci, že Aristotelés pohlíží na duši jako na obecný princip života, společný pro všechna živá stvoření, tzn. rostliny, zvířata (živočichy) i člověka.

Aristotelés byl prvním myslitelem, který dokázal své myšlenky a koncepce spojit v téměř ucelený systém, jaký před ním nikdo nevytvořil. Aristotelés zde stejně jako v ostatních svých dílech postupuje přísně metodicky.

Obrátíme-li se ke vztahu duše a těla, zjistíme, že Aristotelés pokládá oboje za dvě neoddělitelné části živé bytosti, i když připouští výjimku, jak dále uvidíme. Aristotelés v popisu duševních a tělesných procesů a vzájemných vztahů staví na několika základních pojmech, jak bylo již uvedeno. Jsou jimi látka a forma, skutečnost (*entelecheia*, *energeia*) a možnost (*dynamis*). Nelze však říci, že je Aristotelova koncepce naprosto jasná a nepřináší určité obtíže. A to nejen ve spise *O duši*, ale také ve srovnání s jinými díly, např. *Metafyzikou*, kterému se bude věnovat další kapitola.

V II 1 překládá Aristotelés svoji definici duše. Podstatou je mu takový druh jsoucná, u kterého je možno rozlišit látku, tvar a celek, který je z obou složen.¹⁵⁸ Pokračuje, že podstatami jsou především přírodní tělesa, která představují počátky ostatních.¹⁵⁹ Každá podstata je však složená. Zde se hned Aristotelés dostává k problému duše a těla jakožto tvaru a látky. Nejprve však uvádí, že tělo, které má život, „asi nebude duš“¹⁶⁰. Vyplývá tedy, že tělo samo nemůže být prakticky formou tohoto konkrétního organismu. Tělo je Aristotelovi podkladem a látkou, duše pak podstatou tohoto přírodního těla.

Aristotelés tu přichází k vlastní definici duše, totiž „duše je první skutečností těla“¹⁶⁰, a to takového, které má v možnosti život. Podstata je totiž skutečností - *entelechií*, přírodní tělo má pak v možnosti život. A pokud má přírodní tělo život, duše bude formou přírodního těla, které má ve své možnosti (potenci) život. Tělo pak bude mít život v možnosti v tom smyslu, že je to druh těla, které může žít - přítomnost duše ho činí skutečně živým.

Duše tedy znamená počátek života v živé bytosti. Je tudíž zřejmé, že pokud je živé tělo samo o sobě látkou a podkladem, je duše formou (tvarem), počátkem, který tělo oživuje.

¹⁵⁸ *O duši*, 412a

¹⁵⁹ Tamt., 412a

¹⁶⁰ Tamt., 412a

Přírodní tělo také nazývá Aristotelés tělo ústrojně, tj. mající (poskytující) orgány, představující nástroje, které slouží určitým účelům.

Aristotelés tvrdí, že je zbytečné ptát se po jednotě duše a těla. Je to podle něho patrně především z dřívějšího pohledu na jejich vztah a také z toho důvodu, že forma (tvar) je odpovídající své látce. Ukazuje to na konkrétním případu. Uvádí, že vosk a jeho tvar jsou také jedno. Tyto také nemohou být dále odděleny. Jak upozorňuje R. D. Hicks ve svém komentáři¹⁶¹, platí toto přirovnání univerzálně pro každou konkrétní existenci, ať již vnímatelnou či myslitelnou.

D. W. Hamlyn uvádí¹⁶², že tato definice duše není příliš formální. To ovšem, jak upozorňuje sám Aristotelés, není možné, a proto nabízí nejobecnější formuli, která umožňuje vysvětlení všech variací duše.

Aristotelés pokračuje v druhé části II 1 v představení duše v obecných pojmech. Duše je bytnost, považovaná za formu, tudíž podstata živého těla. Aristotelés používá pro pojmovou podstatu svůj známý termín bytnost (*to ti én einai*), duše je tedy bytnost konkrétního těla. Aristotelés toto své tvrzení dokládá dvojím způsobem, sekerou a okem.¹⁶³

Aristotelés si vybral sekeru, nástroj, jehož bytnost je její funkce, bez které by nebyla sekerou. Tím naznačuje, že i přírodní tělo má svoji funkci. Existují však také rozdíly mezi sekerou a přírodním tělem. Duše je bytností pouze přírodního těla (tělesa), nikoli takového, jakým je sekera. Bytnost sekery není duše, protože žádnou duši nemá, není živou věcí. Podstatou sekery je „být sekerou“, tzn. vykonávat svoji funkci, sekat. Kdyby tuto funkci neměla, byla by sekerou pouze podle jména (názu). Mohlo by se o ní hovořit jako o sekeře, ale byla by jiná, než sekera, která dokáže sekat.

Mnohem lepší se zdá být druhá analogie s okem, tedy nikoli věcí, nýbrž orgánem. Aristotelés uvádí, že pokud by bylo oko živou bytností, pak by jeho duší byl zrak. Zrak představuje pojmovou podstatu, tudíž i bytnost. Oko je pak látkou zraku. Pokud oko není vidoucí, nazývá se pak okem opět pouze podle jména.

Jak Aristotelés dodává, co platí o části, musí platit o celém těle - jako se má část k části, má se i celé vnímání k vnímajícímu tělu.¹⁶⁴ Tak jako část duše se má k části těla, tak se má i celá duše k celému tělu.

¹⁶¹ ARISTOTELES: *De Anima*. With translations, introductions and notes by R. D. Hicks, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1990, str. 314

¹⁶² ARISTOTLE: *De Anima, Books II and III*. Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 2002, str. 85

¹⁶³ *O duši*, 412a

¹⁶⁴ *Tamt.*, 412b

Zatímco oko má funkci v rámci těla, tělo jako celek může mít své funkce pouze pokud tuto funkci mají i jeho části.¹⁶⁵ Zrak je oku tím, čím je duše tělu, tj. jeho formou.

Aristotelés tuto svoji analogii dokončuje na konci kapitoly, kde vysvětluje život v možnosti. Semeno a plod jsou těla v možnosti, která sama mají v možnosti život. Těla pak podle Aristotela značí jsoucno v možnosti (*dynamis*) a duše je s tělem živá bytost.¹⁶⁶

R. D. Hicks upozorňuje¹⁶⁷, že se sice na první pohled může zdát, že semena a plody jsou potenciaálně nadány životem, ale ve skutečnosti nejsou doposud těly (ve smyslu Aristotelovy definice živého přírodního těla). Jejich možnost (potence) být tělem znamená i následná možnost mít v možnosti nadání životem.

Aristotelés zakončuje, že duše a části duše, které jsou ve vztahu k tělu, a části těla v tomto smyslu jako určitá forma k určité látce, jsou oboje neschopné existence odděleně.¹⁶⁸ Pokud se však nějaká část duše nevztahuje k tělu, může mít oddělenou existenci. Je zde dále otázka, zda se duše, jako zvláštní forma těla, k němu má jako námořník k lodi. Tomuto problému věnuji dále celou kapitolu, proto jej nyní ponechávám stranou.

V II 2 se Aristotelés snaží uchopit duši z jiného úhlu. V pokračování svého zkoumání praví, že „oduševnělá bytost se liší od neoduševnělé věci životem”¹⁶⁹. Život má pak různé významy, proto i to, v čem je jeden druh života, jako je myšlení, smyslové vnímání, či pohyb ve smyslu vyživování, ubývání a růstu, je život. Proto jsou pro Aristotela živé i rostliny.

Rozmanitost životních projevů a jejich různých stupňů vyjadřuje Aristotelés svým učením o třech složkách duše. S podobným dělením jsme se setkali již u Platóna a Aristotelés se vůči Platónovi také do jisté míry vymezuje. Aristotelés vyjmenovává sice čtyři mohutnosti duše, vyživování, vnímání, myšlení a pohyb, přesto není jisto, zda je každá mohutností duše či částí duše a pokud je částí, jak o ní rozhodnout. Ve II 3 se již dočítáme o třech složkách duše. Jelikož Aristotelés chápe pohyb jako vyživování a růst, je zahrnut ve složce vyživovací.

Co je na tomto místě nejdůležitější, je Aristotelovo pojednání o rozumu a mohutnosti myšlení. Zdá se, že představují jiný druh duše, který je jako jediný schopen oddělení se jako něco věčného od toho, co je pomíjivé.¹⁷⁰ Toto je základem pro nahlížení Aristotelova pojetí duše jako něčeho, co je v určitém smyslu nesmrtelné a co není oddělitelné od těla. Rozum tak tvoří jedinou výjimku, kterou Aristotelés připouští. Ostatní části duše jsou pak nekompromisně Aristotelem označeny za spjaté s tělem, od něho neoddělitelné, oproti názoru

¹⁶⁵ ARISTOTLE: *De Anima, Books II and III*, str. 86

¹⁶⁶ *O duši*, 413a

¹⁶⁷ ARISTOTELES: *De Anima*, str. 318

¹⁶⁸ *O duši*, 413a

¹⁶⁹ Tamt., 413a

¹⁷⁰ Tamt., 413b

některých, kteří tvrdili opak. „Některými“ ukazuje Aristotelés především na svého učitele Platóna.

Pojmově jsou však Aristotelovi tyto části různé. Již zde upozorňuje, že ne všechny živé bytosti mají také všechny duševní mohutnosti, o čemž pojednává obšírně ve II 3. Na tomto místě navazuje poznámkou o smyslech, které i některé živé bytosti nemají všechny, kromě hmatu, který je nepostradatelný.¹⁷¹

Dále Aristotelés opakuje složení podstaty z látky, tvaru a celku a znovu upozorňuje, že duše sice není bez těla, ale není ani nějakým tělesem.¹⁷² Je něčím tělu, a proto je v těle, ovšem pouze v těle určitém. Nově zde asociuje látku s možností a formu se skutečností. Tato pasáž také osvětluje nejasnosti z 412a.

Jak již bylo uvedeno výše, třem složkám duše se Aristotelés věnuje ve II 3. Každá složka duše zde odpovídá rozdílu mezi třemi stupni živých bytostí, rostlinami, živočichy a lidmi. Rostliny mají pouze mohutnost vyživovací, tedy činnost pouze vegetativní, a náleží jim nejnižší stupeň. Vyživovací složka je však společná všem živým bytostem. U vyššího stupně, který představují živočichové, přistupuje k vyživovací složce další, pociťovací a vnímací, mohutnost. V II 4 rozebírá Aristotelés složku vyživovací a v II 5-12 druhý stupeň, „složku vnímavou“. O rozumu pojednává až v III 4-8.

Složkou pociťování a vnímání se odlišují živočichové od rostlin. Aristotelés pojednává jednak o výživě a plození, jelikož ty jsou společné všem živým bytostem, jako projev vyživovací složky. Tato složka má tedy podle Aristotela funkci zachovat daného živočicha i celý druh.

O vnímání mluví ve dvojím významu. Jednak ve významu mohutnosti a jednak činnosti¹⁷³, tzn. trpnosti a činnosti. Aristotelés považuje vnímání za určitou kvalitativní změnu, kterou způsobuje vnější vnímaný předmět.

V II 6-11 se pak Aristotelés věnuje obecné klasifikaci smyslů. V II 12 se pak opět vrací k vnímání. To se však již nevztahuje přímo k danému tématu této práce, proto tyto kapitoly vynechávám. Stejně tak první a poslední dvě kapitoly III. knihy, které se hlouběji věnují vnímání a smyslům.

Mnohem podstatnější je pro dané téma prostředních 9 kapitol III. knihy, především pak III 4-8, které pojednávají o rozumu a myšlení, nejvyšších složkách duše a duševních činnostech.

¹⁷¹ *O duši*, 414a

¹⁷² *Tamt.*, 414a

¹⁷³ *Tamt.*, 417a

Dříve se však Aristotelés věnuje v III 3 určitému pojítku mezi vnímáním a myšlením, kterým je obrazivost (*fantasiá*). Aristotelés praví, že myšlení je určitým druhem vnímání, jelikož obojím duše rozeznává a poznává něco ze skutečnosti.¹⁷⁴ Přesto však nelze myšlení a vnímání ztotožnit, stejně jako nelze ztotožnit vnímání a poznávání. Myšlení může totiž být správné a nesprávné, kdežto vjem je vždy pravdivý a je také možný u všech živočichů.¹⁷⁵ Myšlení, které může být i nepravdivé, se naproti tomu může objevovat pouze u bytostí, které mají rozum.

To, že ve skutečnosti je vnímání a myšlení totéž, je oblíbený názor podporovaný některými filosofi - viz Empedoklés.¹⁷⁶ A. Kříž¹⁷⁷ v poznámkách ke spisu *O duši* upřesňuje, že dle Empedokla se podle tělesného stavu a jeho změn mění i myšlení. Tento názor je přirozený, pokud, jak píše R. D. Hicks¹⁷⁸, jsou vnímání a myšlení považovány za něco hmotného (materiálního). Podle toho by však mělo následovat to, co zde nenásleduje, totiž také vysvětlení omylu. Aristotelés sice odmítá Empedoklovo materialistické pojetí, přesto u něho našel určité podněty. V dalších kapitolách uvidíme, že myšlení je u Aristotela v podstatě závislé na vnímání.

Co se týče obrazivosti, tak je odlišná od myšlení i vnímání, přestože nemůže existovat bez vnímání. Je to však pro Aristotela projev myslící mohutnosti. Není ale smyslem, který je přítomen stále, na rozdíl od obrazivosti. Aristotelés také dokazuje, že obrazivost je odlišná od mínění. Je to proto, že představa věci je odlišná od mínění věci.

Větší pozornost je třeba věnovat III 4-8, kde Aristotelés pojednává o nejvyšší složce duše, rozumu, a její činnosti, myšlení.

Rozumem Aristotelés nazývá tu část duše, která poznává a myslí. Je také podle něho nutné, aby byl rozum neměnný, avšak vnímavý pro tvar.¹⁷⁹ Podstata rozumu je mohutnost, ježto je rozum nesmíchaný, protože myslí všechno. Tento argument je poněkud vágní, jak se domnívá také R. D. Hicks.¹⁸⁰

Rozum tedy není smíchan ani s tělem. Kdyby tomu totiž tak bylo, musel by nutně nabývat i tělesné vlastnosti, tomu však tak u rozumu není. Aristotelés tak dává za pravdu platonikům, kteří tvrdili, že „duše je místem tvarů, ovšem nikoli celá, nýbrž pouze myslící, a

¹⁷⁴ *O duši*, 427a

¹⁷⁵ Tamt., 427a

¹⁷⁶ Tamt., 427a

¹⁷⁷ ARISTOTELES: *O duši*. Přeložil a vysvětlivky napsal Antonín Kříž. Rezek, Praha, 1996, str. 126

¹⁷⁸ ARISTOTELES: *De Anima*, str. 453

¹⁷⁹ *O duši*, 429a

¹⁸⁰ ARISTOTELES: *De Anima*, str. 480

tvary v ní nejsou ve skutečnosti, ale v možnosti".¹⁸¹ Aristotelés na tomto místě navazuje na předchozí pasáž, kde poprvé označuje rozum za nutně nesmíchaný. Samozřejmě, že pokud je řečeno, že je rozum nesmíchaný, je to myšleno pouze ve vztahu k tělu.

Aristotelés dokazuje, že smysl (smyslová mohutnost), který neexistuje bez těla, není neměnný v tom významu, že po příliš silných dojmech nedokáže smysl plně užít svoji funkci, kdežto rozum, který je od těla oddělen, se po určitém náporu nezhorší, ba naopak se ještě zlepší.¹⁸²

Je zde také třeba rozlišit mezi první a druhou *entelechií* (viz I 1, 5). Rozum může sám sebe myslet, přestože je v pouhé možnosti, ale pouze na prvním stupni, na druhém stupni již je schopen vykonávat to, co se naučil.¹⁸³

Duše podle Aristotela rozlišuje různou mohutnost či různě činnou mohutnost, podle toho, jak jsou předměty odlučitelné od své látky, což je možné pouze podle pojmu či tvaru.

V duši, stejně jako v celé přírodě a každé živé bytosti, jsou rozdíly mezi látkou (která je možností) a příčinou (působícím činitelem). I v rozumu existují tyto dvě souvztažné složky, z nichž jedna představuje možnost se měnit, druhá pak je skutečností toho, čím právě daná věc je. V rozumu se tyto dvě složky projevují dvojím způsobem. Jednak jako trpný rozum a jednak jako rozum činný. Těmto dvěma složkám rozumu věnuje Aristotelés v kap. III 5. Toto je Aristotelovo slavné rozdělení rozumu, kterému věnuje velkou pozornost ve svém díle T. Akvinský.

Činný rozum je oddělený od těla a je neměnná a nesmíchaný, jeho podstatou je pak skutečná činnost.¹⁸⁴ Tato podstata působí na rozum trpný. Podle Aristotela je zjevně vyšší než rozum trpný, stejně jako je hybná příčina vyšší než látka. Činný rozum je aktuálně oddělený od těla, tzn. nepodílí se na fyzickém životě. Trpný rozum pak náleží rozumu činnému, který je příčinou a uskutečněním a stojí tedy nad trpným rozumem.

Rozdíl mezi trpným a činným rozumem je však tvořen, jak píše R. W. Hamlyn¹⁸⁵, pouze v metafyzickém smyslu - není zde žádný náznak toho, že by činný rozum hrál nějakou jinou roli než metafyzický základ pro uskutečnění možností, které jsou v duši. To Aristotelés uvádí hned v úvodu kapitoly. V duši musí existovat něco, co se chová jako příčina a způsobuje uskutečňování možností.

¹⁸¹ *O duši*, 429a

¹⁸² Tamt., 429b

¹⁸³ Tamt., 429b

¹⁸⁴ Tamt., 430a

¹⁸⁵ ARISTOTLE: *De Anima, Books II and III*, str. 140

Pouze činný rozum je nesmrtelný a věčný. Ovšem jediné za předpokladu, že je oddělen od těla. Přesto je v duši nutný i rozum trpný, který je sice pomíjivý a přístupný změně, ale bez kterého duše nemyslí nic.

Proto tedy, jak píše Aristotelés, si na nic nevzpomínáme.¹⁸⁶ Tímto naráží na preexistenci duší, která si, jak píše A. Kříž¹⁸⁷, uchovává z dřívější existence ideje. Činný rozum je sice neměnný a nepomíjivý, ale nepřijímá dojmy, u trpného rozumu je tomu naopak.

Činný rozum, na rozdíl od trpného, o kterém Aristotelés hovořil v III 4, musí být naprosto uskutečněným a odděleným od čehokoliv materiálního (tzn. toho, co je určováno možnostmi). R. W. Hamlyn¹⁸⁸ připodobňuje na základě tohoto oddělení a statutu činného rozumu v duši k Prvnímu hybateli univerza.

Aristotelés na konci kapitoly připodobňuje činný a trpný rozum k analogii se světlem.¹⁸⁹ Světlo jako jakási zdatnost (*hexis*) musí být něčím skutečným (aktuálním). Jeho přítomnost je také podmínkou pro vnímání barev. Umožňuje totiž barvám uskutečnění jakožto předměty vnímání, a tudíž je tedy světlo nutnou podmínkou. Analogicky, aktivita činného rozumu je nutnou podmínkou pro uskutečnění možností duše, především pak myšlení předmětů.

Jak praví R. D. Hicks¹⁹⁰, toto je jediné místo v Aristotelových pracích, kde hovoří o dvou typech rozumu. Všude jinde používá Aristotelés pouze rozumu (*nús*)¹⁹¹, jako by přijal substancionální jednotu rozumu. Domnívám se, že to, co Aristotelés ve svých pracích tvrdí ohledně rozumu, není nijak v rozporu. Na tomto místě činí Aristotelés toto rozdělení, jak bylo řečeno výše, v metafyzickém smyslu, není to rozdělení faktické, které by narušovalo jednotu duše. Činný i trpný rozum tvoří i zde jednotu, bez které by nemohla duše být tím, čím jest.

V III 6 mluví Aristotelés o činnosti rozumu. Charakterizuje zde myšlení jednoduchých pojmů jako něco, v čem je vyloučen omyl. Pokud myšlení pracuje s jednoduchými, nedělitelnými pojmy, omyl je vyloučen. Pravda a omyl jsou možné pouze tehdy, když tyto nerozlučitelné jednotky myšlení jsou složené dohromady. Pro myšlení jednoduchých pojmů vystihuje rozum jsoucno ve své jednotě. Jednotu vždy tvoří rozum.¹⁹² Jednotné pak chápe Aristotelés opět ve dvojitým smyslu, buď jako možné, či skutečné. Smyslově vnímatelné věci, tedy věci hmotné, jsou dělitelné. Proto, aby myšlení mohlo postihnout určitý předmět takto

¹⁸⁶ *O duši*, 430a

¹⁸⁷ ARISTOTELÉS: *O duši*, str.126

¹⁸⁸ ARISTOTLE: *De Anima, Books II and III*, str. 140

¹⁸⁹ *O duši*, 430a

¹⁹⁰ ARISTOTELES: *De Anima*, str. 498

¹⁹¹ Viz např. *Metafyzika* Λ, kap. 6-10, *Etika Nikomachova* X, kap. 7, 8

¹⁹² *O duši*, 430b

dělitelný, je nutné, aby byl tento předmět rozlišen od svých protiv.¹⁹³ Kde nejsou tyto protivy, poznává rozum již jen sám sebe jako něco samostatného.¹⁹⁴

Aristotelés se pokouší zjistit, zda rozum může myslet jako něco o sobě, aniž by byl oddělený od těla.¹⁹⁵ Také opakuje někteří dřívější poznatky o duši. Duše se může stát vším (čímkoliv). Veškeré jsoucno je pak buď předmětem vnímání či předmětem myšlení.

Duše je podle Aristotela jako ruka, která je nástrojem nástrojů.¹⁹⁶ Stejně tak je rozum tvarem tvarů a smysl je tvarem toho, co je přístupné vnímání.¹⁹⁷ Nástroje se tedy stávají nástroji teprve v ruce, a teprve v rozumu se projevují tvary věcí a smyslové předměty se teprve ve vnímání stávají skutečnými předměty.

V III 9 se Aristotelés zabývá duší živočichů, která se určuje jednak soudností a jednak působením místního pohybu. Vzniká zde také otázka, kolik vlastně je částí duše a jak je pojmut. Aristotelés se domnívá, že je jich jistým způsobem nespočet a vymezuje se zde proti Platónovi, který prý rozdělil duši na rozumovou, vznětlivou a žádostivou, ale také proti jiným filosofům, kteří rozdělili duši pouze na složku rozumnou a nerozumnou. Aristotelés spatřuje problém v tom, že existují i jiné části, které jsou nějak rozdílné od těchto, např. část vyživovací, nebo část vnímavá, která není ani pouze rozumná, ani pouze nerozumná. Uvádí také, že tyto „další“ části nelze odtrhovat.

Aristotelés tvrdí, že pokud má duše tři části, existuje pak v každé z nich žádostivost, další mohutnost, o které je třeba u duše hovořit. Nyní se vrací k počáteční otázce, co dává živé bytosti vnitřní pohyb. Aristotelés tedy hledá hybného činitele v živých bytostech. Aristotelés vylučuje jak mohutnost vyživovací, tak složku vnímavou, také myšlení a rozum. Nakonec usuzuje, že zřejmě ani žádostivost není zcela rozhodující.

V následující kapitole proto uvažuje, že hybní činitelé jsou dva, žádostivost a rozum, a to rozum praktický, který má za účel dobro a jednání. Druhem je však hybný činitel pouze jeden, žádostivost, především pak předmět žádostivosti, který pohybuje, aniž by se sám pohyboval. Počtem je však hybných činitelů více.¹⁹⁸ V hybném činiteli jsou tři složky, jedna pohybuje, druhá nástroj pohybování a třetí je pohybovaná. Pohybuje složka je buď dobro (je nehybné a představuje cíl jednání) či žádostivost, která je zároveň i nástrojem pohybování. Pohybované je pak živočich.¹⁹⁹

¹⁹³ *O duši*, 430b

¹⁹⁴ *Tamt.*, 430b

¹⁹⁵ *Tamt.*, III 8

¹⁹⁶ *Tamt.*, 432a

¹⁹⁷ *Tamt.*, 432a

¹⁹⁸ *Tamt.*, 433b

¹⁹⁹ *Tamt.*, 433b

Žádostivost působí pohyb něčím, co je již něčím tělesným, proto je o tomto potřeba uvažovat tam, kde se jedná o součinnost těla a duše.

Všech posledních 5 kapitol III. knihy (III 9-13) jsou v podstatě doplňkem k Aristotelovu výkladu o vnímavé složce duše. Poslední dvě kapitoly pojednávají o důležitosti jednotlivých smyslů. Aristotelés považuje za nejdůležitější smysl hmat, jelikož je jediným nepostradatelným smyslem. Umožňuje základní orientaci při pohybu, hledání potravy i vnímání teplot. Hmat je nejvýznamnějším smyslem z toho důvodu, že bez něho nelze mít ani jiné smysly. Oduševnělé tělo má podle Aristotela schopnost hmatu. Hmat na rozdíl od ostatních smyslů (které potřebují prostředníka) hmatá předměty samy, vnímá tedy přímo sám sebou.²⁰⁰ Ztrátou hmatu vše živé nutně umírá. Pokud nefunguje hmat, nemůže živý tvor využívat ani jiné smysly.

²⁰⁰ *O duši*, 435a

2. 1. 1 Analogie lodníka a lodi

Rozhodla jsem se věnovat část pozornosti analogii lodníka a lodi. Tato analogie se totiž objevuje pouze u Aristotela, ale byla velmi známá v celém antickém Řecku, obklopeného mořem. Stejnou analogii používat také Platón. Lze ji však později nalézt i u Plotína.

Aristotelés ve spisu *O duši* zmiňuje tuto analogii poprvé v I 3, 406a. Ilustruje zde pohyb duše. Duše je podle Aristotela tím, co pohybuje, přesto si ještě není jist, že by sama měla pohyb.²⁰¹ Rozlišuje zde dvojí pohyb. Něco se buď pohybuje s jiným, či samo. Něco se pohybuje s jiným, pokud se pohybuje s tím, že je v něčem, co se pohybuje. A dává příklad lodníků. Ti se nepohybují stejně jako loď, která se pohybuje sama o sobě. Lodníci však se pohybují proto, že stojí na této lodi.

Podruhé zmiňuje Aristotelés tuto analogii v II 1²⁰², kde podává svoji definici duše. Na konci této kapitoly prohlašuje, že je nepochybné, že duši či některé její části nelze oddělit od těla.²⁰³ Duše je skutečností těla či jeho částí.

Přesto existuje část duše, která není skutečností žádné části těla. Aristotelés zde poukazuje na rozum, který je samostatný a proto oddělitelný od těla.

Nakonec však dodává, že „ještě však není objasněno, je-li duše skutečností těla tak, jako lodník lodi.“²⁰⁴ To je ovšem vše, co Aristotelés k této analogii poznamenává. Nikde ve zbytku spisu se již ní nevrací a tedy neodpovídá na danou otázku, zda se skutečně duše k tělu má jako lodník lodi, či ne. Tato poznámka o možné analogii mezi duší a lodníkem na lodi zůstává tedy stále nejasná. D. W. Hamlyn²⁰⁵ nabízí vysvětlení, že se snad mohlo jednat o určitou přednášku stranou. To ale do kontextu spisu nezapadá.

Pravdou je, že Aristotelova analogie se zdá být na tomto místě značně nejasná a neočekávaná. Aristotelés právě připustil, že nějaká část (části) duše může být oddělená od těla za určitých podmínek.

R. D. Hicks²⁰⁶ píše, že by čtenář spíše očekával, že duše není k tělu ve vztahu jako lodník k lodi. Zdá se mu však přirozené ptát se, zda se možnost oddělení od těla může rozšířit na celou duši. Je to ale to, co chtěl Aristotelés naznačit a na co se tázat?

²⁰¹ *O duši*, 406a

²⁰² Tamt., 413a

²⁰³ Tamt., 413a

²⁰⁴ Tamt., 413a

²⁰⁵ ARISTOTLE: *De Anima, Books II and III*, str. 87

²⁰⁶ ARISTOTELES: *De Anima*, str. 320

Aristotelés krátce před tím představil dvě jiné analogie, sekery a zraku. Tyto měly ilustrovat doktrínu o skutečnosti (*entelechie*). Poznámka o lodníku lodi se zdá být značně odlišná od koncepce *entelechie*, jelikož vztah lodníka k jeho lodi je naprosto rozdílný než vztah „sekerovitosti“ k sekeře a zraku k oku. Koncepce *entelechie* má značit neoddělitelnost duše od těla, zatímco lodník a loď naznačuje časově omezený vztah, tedy dobu, dokud lodník loď neopustí, a také, jak se domnívá H. J. Easterling²⁰⁷, značí duši jako určitou příčinu v těle, která jej ovládá jako svůj nástroj.

Proč tedy představil Aristotelés na tomto místě analogii lodníka a lodi? Možná měl na mysli stále problematiku oddělitelnosti, vzhledem k tomu, že lodník může, jak již bylo řečeno, kdykoliv libovolně opustit svou loď. Proč by se však Aristotelés chtěl zabývat otázkou, zda je celá duše oddělená od těla, když si o pár řádek výše dal námahu s tím, vysvětlit, že duše je od těla neoddělitelná, i když s určitou výjimkou. Snad toto mohl vztahovat pouze na rozum (*nús*), který se později²⁰⁸ ukáže být jedinou myslitelnou výjimkou a tedy oddělitelný od těla.

H. J. Easterling²⁰⁹ připomíná, že někteří vykladači tohoto místa připouští, že by Aristotelés mohl předkládat analogii lodníka a lodi jako možnou alternativu k předchozím dvěma analogiím (sekery a zraku). To však H. J. Easterling²¹⁰ odmítá s tím, že Aristotelés spíše předkládá určité usmíření dvou zdánlivě neslučitelných koncepcí duše, a nabízí následné vysvětlení, ve kterém vkládá Aristotelovi do úst dovětek: „Stále není jasné, zda tato nová koncepce duše jako skutečnosti (*entelechie*) může být srovnatelná s více známou koncepcí duše jakožto toho, co ovládá a kontroluje tělo.”

H. J. Easterling²¹¹ se dále domnívá, že Aristotelés nenabízí alternativu ke koncepci *entelechie*, nýbrž že se zde pokusil tuto koncepci reinterpretovat. Podle této představy chtěl Aristotelés ukázat, že lodník a jeho loď představují činný, ovládající prvek působící na trpný (pasivní), který je kontrolován.

Tato analogie však může být nahlížena také jako příklad určité jednoty, vytvořené za nějakým účelem (tj. plavení se), kterého lze ovšem docílit pouze souladným působením těchto dvou prvků. Loď se nemůže plavit, pokud na ní není lodník přítomen. Analogicky pak mohl Aristotelés poukazovat jednotu duše a těla, které může vykonávat svoji životní funkci pouze pokud je duše přítomna v těle.

²⁰⁷ EASTERLING H. J.: A note on "de Anima" 413a 8-9. *Phronesis*, Vol. 11, No. 2, 1966, p. 159

²⁰⁸ *O duši*, III 5

²⁰⁹ EASTERLING H. J.: A note on "de Anima" 413a 8-9, p. 161

²¹⁰ Tamt., str. 161

²¹¹ Tamt., str. 161

T. Tracy²¹² odmítá vysvětlení Aristotelovy analogie jako paralely či alternativy k vnější příčinnosti duše v II 1. Jednak odkazuje na Aristotelovy předchůdce, kteří používali stejnou či podobnou analogii, aby objasnili činnost a působení duše jako toho, co určuje pohyby či změnu v těle, a jednak cituje z dalších Aristotelových děl, ve kterých používá stejnou analogii jako zde k vyjádření různých aspektů živého pohybu.

Především ve svých biologických spisech se Aristotelés pokouší vystihnout činnost, tvar a některé mechanismy živých organismů. K tomuto využívá právě analogie lodníka a lodi, zejména srovnává části lodě (kormidlo, vesla) s činností a mechanismy v živých částech.

T. Tracy²¹³ také poznamenává, že Aristotelés vždy označuje duši ve spojitosti s touto analogií za pohybovanou či pohybující, tzn. pokaždé ve vztahu k pohybu. To jasně ukazuje také první zmínka této analogie v II 1, kde se Aristotelés snaží vyvrátit definici duše jako „sebepohybující věci“. Aristotelova pozice je taková, že duše je zdrojem či příčinou změny či pohybu v organismu, ale sama o sobě zůstává nehybná. Duše může být pohybovaná pouze skrze jinou duši, a i tak jedině náhodně, protože je pohybovaná svojí přítomností v něčem jiném. Proto se také lodník nepohybuje stejným způsobem jako loď, poněvadž se pohybuje sám sebou, ale duše tím, že je přítomna v tom, co je pohybováno.²¹⁴

Aristotelés dodává, že lodník by se správně pohyboval sám o sobě, pokud by chodil. On však nechodí, je bez pohybu.²¹⁵ Oboje tedy, duše i lodník, jsou ve výsledku sami o sobě nepohybliví, pohybují se pouze náhodně z toho důvodu, že jsou přítomni v něčem jiném, tzn. v těle a na lodi, čemu je správně přiřazován pohyb. Aristotelés tedy tuto analogii používá také k vysvětlení toho, jak můžeme o duši říci, že je pohybována.

T. Tracy²¹⁶ vidí použití analogie v II 1 za logické, pokud bereme ve zřetel použití analogie v jiných dílech ve spojitosti s živým organismem. Poukazuje na Aristotelovo vyjádření duše v *O duši* jako konečné příčiny výživy a růstu, které jsou základní činností živého organismu. Lze se tedy domnívat, že Aristotelés používá svoji analogii k vyjádření účinné příčinnosti duše jak v pohybu, tak ve vyživování. To je sice v rozporu s pasáží 413a, kde se zdá, že Aristotelés mohl vyjadřovat přítomnost duše v těle, přesto nelze říci, že obě tyto pasáže mají vyjadřovat analogii či alternativu k té druhé.

²¹² TRACY T.: The Soul / Boatman Analogy in Aristotle's De anima. *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, 1982, p. 99

²¹³ Tamt., str. 103

²¹⁴ *O duši*, 406a

²¹⁵ Tamt., 406a

²¹⁶ TRACY T.: The Soul / Boatman Analogy in Aristotle's De anima, p. 107

2. 2 Metafyzika

Nejrelevantnější části spisu *Metafyzika* k danému tématu a také ke spisu *O duši* představují především knihy VII.-IX. Určité pasáže ovšem můžeme nalézt i v dalších knihách. Ve IV. knize pojednává Aristotelés o podstatě a bytnosti, ale především o vnímání, čímž se vztahuje k *O duši* II 6. Kniha V. pak obsahuje vysvětlení nejvýznamnějších Aristotelových pojmů, které se váží i k jeho nauce o duši tělu (např. příčina, jedno, jsoucno, podstata, možnost, samo o sobě). Několik pasáží lze nalézt také v VI. knize, která pojednává o nahodilém jsoucnu. Stejně tak knihy XII. a XIII. pojednávají částečně o podstatě, ale také o skutečnosti (*entelechi*).

Nejvýznamnější pasáže však tvoří části knih VII.-IX., kde nalezneme jak doplňující informace k pasážím spisu *O duši*, tak i části představující samostatné úvahy.

VII 3 začíná výčtem čtyř možných podstat (nějaké věci): bytnost, obecno, rod a podmět. Znamená to tedy, že pokud je nějaká věc podstatou, potom podstata této věci je buď bytností této věci, něčím obecným pojednávajícím o této věci, rod, který této věci připadá, nebo podmět, ze kterého je tato věc odvozena.

Prvním třem možnostem se Aristotelés věnuje v následujících kapitolách, zde se zaměřil nejprve na poslední možnost, podmět. „Podmětem je to, o čem se vypovídá ostatní, kdežto sám se již nevypovídá o jiném.”²¹⁷

Jak dále Aristotelés upřesňuje, podmětem je buď látka či forma či celek složený z obou. Látka, forma a celek mohou být všechny označeny za podměty, jak říká Aristotelés²¹⁸, ale která z nich je podstata, zůstává otázkou. Na první pohled se zdá být odpovědí to, že podstata určité věci je naprosto neurčitá látka, ze které je tato věc složená.²¹⁹ Forma je odvozena z látky jako podmět a je možné rozebrat celek z látky a formy na její případy a podmět, ze kterého jsou odvozeny. Když jsou všechny případy odstraněny (v myslí), pak podmět, který zůstává, je pouhou věcí, jejíž vlastnosti jsou k ní pouze náhodně a nahodile.²²⁰ Výsledný podmět je látkou, ze které je vyloučena všechna látka. Zdá se tedy, že by měla být správná ta odpověď, že podstatou určité věci je beztvářá látka, ze které je složena. Avšak Aristotelés takovou odpověď odmítá jako nemožnou, jelikož podstata musí být něčím odloučeným a „toto zde” (*tode ti*). Dále naznačuje, že látka tomuto neodpovídá.

Být odloučený znamená bytí, které je schopno existence nezávisle na čemkoliv, být „toto zde” označuje konečnou jednotlivou věc. Podstata tedy musí být konečná jednotlivá věc,

²¹⁷ *Metafyzika*, 1028a

²¹⁸ Tamt., 1029a

²¹⁹ Tamt., 1029a

²²⁰ Tamt., 1029a

kteřá je schopna samostatně existovat. Látka však neodpovídá ani odloučenosti, ani tomu, co je „tímto zde“. Látka, ze které je podstata složená, může sice existovat nezávisle na této podstatě (např. dřevo a deska stolu), ale není konečnou jednotlivou věcí, je pouze kvantitou určitého druhu látky. Přestože je látka v určitém slova smyslu oddělená a v určitém smyslu „toto zde“, nemůže být obojím.

V VII 4 se Aristotelés obrací k další možnosti, k bytnosti (*to ti én einai*). Říká: „Bytnost je u všech těch věcí, jejichž pojem (*logos*) je výměrem (*hórismos*).“²²¹ Také, „Bytností každé věci je to, o čem se říká, že je o sobě.“²²² Aristotelův výměr nám říká, co znamená být něčím, co je která věc ve vztahu k sobě. Proto tento výměr značí bytnost věci - tedy to, co znamená být něčím o sobě.

Aristotelova odpověď na to, co je podstata, zní, že podstata je bytnost, ale za významných omezení. Jelikož výměr, tak, jako „co jest“, se vypovídá v několika významech.²²³ Předměty ve všech kategoriích jsou vymezitelné, tzn., že mají bytnost, stejně jako existuje bytnost člověka, existuje také bytnost bílého či hudebního. Poněvadž se však jedno vypovídá podle různých způsobů, „výměr a bytnost náležejí podstatám“.²²⁴ Náležejí také ostatním, ale ne prvotně. Aristotelés tedy tvrdí, že pouze prvotní bytnosti jsou podstatami.

V VII 6 pokračuje a objasňuje, že pokud je nějaká věc sama o sobě, je to totéž jako její bytnost. Aristotelés se ptá, zda je nutné, aby tomu tak u případků bylo. Celý argument v této kapitole je nejistý. A. Kříž²²⁵ nabízí vysvětlení, že bytnost by neexistovala a podstata by nemohla být předmětem vědění, kdyby byly od sebe odloučeny. Bytnost podstaty v ní má skutečnou jsoucnost, nikoli jako obecné, ale jako zvláštní a jednotlivé.

Zde se zdá, že je blízká spojitost mezi bytností podstaty a jejím tvarem (*eidós*). Je možné, že Aristotelés ztotožňuje podstatu věci s jejím druhem. To by však nedávalo smysl, protože v 1030a nejsou druhy bytností, pouze bytnost, která vypovídá něco prvního, se shoduje s druhem. Druh (*eidós*) zde však také nabývá v Aristotelově koncepci význam tvaru (forma), který je odvoditelný z látky, ze které se skládá.

Význam tvaru v koncepci látky a tvaru je obsažen v VII 7-9. Jednotlivé podstaty jsou nahlíženy jako celek látky a tvaru, význam látky a tvaru a jejich vztah je nutno vysvětlit. Ať hovoříme o přírodních věcech jako jsou rostliny či zvířata, anebo také o lidském výtvaru

²²¹ *Metafyzika*, 1030a

²²² Tamt., 1029b

²²³ Tamt., 1030a

²²⁴ Tamt., 1030a

²²⁵ ARISTOTELÉS: *Metafyzika*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž. Rezek, 2. vyd., Praha, 2008, str. 415

(např. o domě), vždy jsou podmínky pro vznik stejné. Netvoří se látka, ani tvar, ale spíše vzniká celek umístěním tvaru do látky.²²⁶

V VII 9 Aristotelés píše, že jak látka, tak tvar musí preexistovat - musí tu již být.²²⁷ Zdrojem pohybu je však pouze tvar. Bytností celku látky a tvaru je samozřejmě tvar. Látkou myslí Aristotelés bytnost každé věci a její první podstatu.²²⁸ Dále nehmotnou podstatou rozumí plnost.²²⁹ Je to tedy tvar, který dělá věc tím, čím jest.

V VII 10-11 se Aristotelés vrací k tomu, co se pokoušel vysvětlit v VII 6, nyní však v kontextu látky a tvaru, který rozvíjel v VII 7-9. V VII 10 podává výklad, z čeho se skládá bytnost, podstata.

Ráda bych se však obrátila k VII 17, která svým obsahem nejvíce váže ke spisu *O duši*, a dále pak již k VIII.

Aristotelés tedy v VII 17 rozvíjí své dřívější názory o podstatě. Pojem podstaty a tvaru zde doplňuje tím, co je věcí o sobě, ale také jejím principem. To je Aristotelova nová myšlenka, kterou pak zde ještě rozvádí, totiž že podstata je principem i příčinou.²³⁰ Vždy se totiž tážeme, proč je věc něčím, dokud nedospějeme ke tvaru, na který se již netážeme, jako např. podle A. Kříže²³¹ se netážeme, proč je člověk člověkem či zvíře zvířetem. Touto otázkou po příčině a principu lze také dojít ke skutečným příčinám smyslových podstat.

Co se týče knih VIII a IX, předmětem debaty zůstávají především pojmy *dynamis* (možnost) a *entelecheia* (skutečnost), který ovšem Aristotelés někdy zaměňuje s výrazem *energeia*. Důležitější je v tomto ohledu kniha IX, která má problematiku možnosti a skutečnosti přímo v názvu.

V VIII se Aristotelés vrací k problému výměru podstaty, ovšem z pohledu principů bytí, z látky a tvaru. Aristotelés nabízí nové řešení založené na koncepci možnosti a skutečnosti. Koncepce látky a tvaru je v úzkém spojení s koncepcí možnosti a skutečnosti. Druhá z obou je hlavním tématem IX. knihy.

Aristotelés rozlišuje mezi dvěma rozdílnými významy pojmu *dynamis*. V užším slova smyslu označuje *dynamis* jako určitou sílu, kterou věc musí vynaložit, aby se změnila. *Dynamis* je tak tím, co má zdroj změny v něčem jiném.²³² Uplatněním takové síly je *kinésis*, tzn. pohyb, tedy určitý proces. Druhý význam *dynamis* je možnost, potence. To je také

²²⁶ *Metafyzika*, VIII, 1033a-1033b

²²⁷ Tamt., 1034b

²²⁸ Tamt., 1032b

²²⁹ Tamt., 1034b

²³⁰ Tamt., 1041a

²³¹ ARISTOTELEŠ: *Metafyzika*, str. 409

²³² *Metafyzika*, 1046a

význam, který Aristotelés vyjadřuje nejčastěji. Nabýváním takového významu se také *dynamis* nevztahuje k pohybu, nýbrž ke skutečnosti.²³³ Je tu určitou schopností být v jiném a plnějším stavu. Aristotelés označuje možnost v tomto smyslu za nedefinovatelnou.²³⁴ Přesto jsou oba významy pro Aristotela stejně důležité a Aristoteles je ve svém díle prolíná.

O možnosti a skutečnosti se většinou obecně hovoří ve spojitosti s pohybem, který představuje uskutečňování možného. Aristotelés se však v *Metafyzice* zabývá věcmi jsoucími, nikoli pohybovanými. Proto zkoumá možnost a skutečnost v duchovních věcech. Přesto se ovšem pohybovanými věcmi zabývá také, poněvadž nejprve zkoumá smyslovou oblast (z níž vychází naše poznání), která je s oblastí pohybovanou spjata. Z tohoto důvodu Aristotelés nejprve odsune vyšší filosofický význam a věnuje se tomuto.

V IX 1 Aristotelés podává definici *dynamis* takto: „Mohoucnost (možnost) je prvním počátkem změny v jiném nebo pokud (to) je jiné.“²³⁵ Podrobně se této definici věnuje M. Heidegger.²³⁶ Většinou se tato definice chápe tak, že počátek (neboli východisko) pro nějakou změnu je v jiném. Lze ji však také pochopit tak, že počátek (východisko) proměny, kteréžto počátek je v jiném. Tedy „v jiném“ je vztaženo na počátek, nikoli na změnu. Podle M. Heideggera²³⁷ by tak změna nabyla významu, který má v řečtině primárně, tzn. provádět změnu (např. převracet plachty), tj. změna v aktivním významu. K této možnosti se také M. Heidegger přiklání.

Aristotelés rozděluje *dynamis* jednak na aktivní sílu (*dynamis tú poiein*), jejíž činností je působení, a pasivní sílu (*dynamis tú pathein*), která má schopnost přijímat působení aktivní síly a trpět něco od něčeho jiného (poddávat se). Jak píše M. Heidegger²³⁸, obě tyto *dynamis* jsou vnitřně spjaté. J. Patočka²³⁹ připomíná, že teprve s tímto dvojím rozlišením je možno určit pohyb, jelikož pohyb (který představuje změnu), je určitým přechodem na základě možností. A žádná z těchto možností (sil) neobstojí sama o sobě.

Aristotelés také dává do souvislosti nemohoucnost a mohoucnost (možnost).²⁴⁰ Nemohoucnost je totiž spjata s tou oblastí, která je něčemu odňata. Negativní charakter zbavenosti má v sobě určitou pozitivní charakteristiku. Možnost (*dynamis*) je také vystavena

²³³ *Metafyzika*, 1048a

²³⁴ Tamt., 1048a

²³⁵ Tamt., 1046a

²³⁶ HEIDEGGER M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*. Přednáškový cyklus z letního semestru 1931 na universitě ve Freiburgu. Oikoymenh, Praha, 2001

²³⁷ Tamt., str. 71

²³⁸ Tamt., str. 75

²³⁹ PATOČKA J.: *Aristotelés*, str. 91

²⁴⁰ *Metafyzika*, 1046a

zbavenosti (která znamená nemohoucnost) a je s ní tedy, podle M. Heideggera²⁴¹, spjata. M. Heidegger²⁴² vysvětluje Aristotela tak, že každá síla, pokud se stane nemohoucností, je ztrácením svého vlastnictví. Je tedy nemohoucí jedině v tom, v čem je síla mohoucí (tedy možnost, *dynamis*). J. Patočka²⁴³ uvádí, že *dynamis* jsou sice svou povahou negativní, přesto jsou negativní stránkou pozitivního jsoucna (tj. *energeia*) a znamená oslabení jeho aktuality. Tato negativní stránka je právě patrná na pohybu, kde se projevuje jako změna.

Aristotelés IX 2 Aristotelés opět rozlišuje různé mohutnosti (*dynamis*), tentokrát na mohutnost (možnost) nerozumnou (*alogos*) a mohutnost spojenou s rozumem (*metá logú*). M. Heidegger²⁴⁴ odmítá přeložit *logos* jako „rozum“, jak se obvykle na tomto místě překládá. Navrhuje překládat jako „řeč“, „obeznámení“. Odkazuje na sloveso *legein* ve smyslu sesbírat, uvádět do vztahu a poměru, upravuje tedy uspořádání. Podle M. Heideggera tedy Aristotelés člení mohutnosti na obeznané a neobeznané, což znamená něco jiného, než rozumové a nerozumné.

Logos si odpovídá s *psýché*, s duší. Tam, kde je *logos*, je i *psýché*. Tzn., že kde je duše, je také to, co je oduševnělé, stejně jako je tam i *logos* a to, co jej v sobě zahrnuje. Aristotelés převádí to, co je *alogos* a *metá logú* na dělení oduševnělé a neoduševnělé.

Aristotelés také uvádí duši ve spojení s pohybem, jelikož duše má počátek v pohybu.²⁴⁵ Duše, která má v sobě pohyb, podržuje a drží si před sebou to, odkud se děje její vlastní sebepohyb, jak připomíná M. Heidegger.²⁴⁶ Přesto však Aristotelés na tomto místě nepodává bližší určení ani duše, ani pohybu.

Jak bylo uvedeno již ve spise *O duši*, vše, co žije, se určitým způsobem pohybuje, ale nemusí to nutně znamenat změnu místa (např. u rostlin). Takový pohyb živého je totiž sebepohybem, který k něčemu směřuje (*telos*). Jak píše M. Heidegger²⁴⁷, pohyb je zde u Aristotela pohybem živého, tedy i pohybem duše. K pohybu je tu vztažena i možnost (*dynamis*). Pohyb duše spočívá v usilování; buď se snaží něčeho dosáhnout, či před něčím uniknout.

V IX 3 přechází najednou Aristotelés k pojmu *energeia*. Uvádí tu i svou kritiku megariků. Jak vysvětluje A. Kříž²⁴⁸, podle megariků je skutečné pouze nutné a jen skutečné je možné, tedy něco je možné pouze tehdy, když nabývá skutečné existence. Megarikové

²⁴¹ HEIDEGGER M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3*, str. 91

²⁴² Tamt., str. 92

²⁴³ PATOČKA J.: *Aristotelés*, str. 93

²⁴⁴ HEIDEGGER M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3*, str. 102

²⁴⁵ *Metafyzika*, 1046b

²⁴⁶ HEIDEGGER M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3*, str. 120

²⁴⁷ Tamt., str. 123

²⁴⁸ ARISTOTELÉS: *Metafyzika*, str. 432

v podstatě ztotožňují *dynamis* a *energeia*, či je přinejmenším uvádějí do těsného sepetí. To samozřejmě Aristotelés odmítá. Aristotelés se naopak snaží ukázat nejen jejich rozpor, ale také to, že jsou si naprosto protikladné (což ovšem neznamená, že by se tyto pojmy vylučovaly).

Aristotelés upřesňuje vztahy mezi možnostmi a skutečností v následujících knihách, především v IX 6-8.

Možnost se má ke skutečnosti jako je probuzený ke spícímu, jako je vidoucí k tomu, kdo má právě zavřené oči (ale jinak je také vidoucí).²⁴⁹ Látka je spojena s možností a podstata (což je také u Aristotela tvar) naopak se skutečností.

Stejně tak jako Aristotelés upřednostňuje tvar před látkou, také skutečnost je přednější než možnost.²⁵⁰ Rozlišuje mezi předností v *logos* (výměru, pojmu či významu), v čase a v podstatě. Skutečnost je předností v *logos*, poněvadž musíme odkazovat na skutečnost, pokud popisujeme odpovídající možnost. K prioritě v čase Aristotelés píše: „Co do času je však skutečnost dříve v tom smyslu, že to, co je druhově totožné, je působící dříve než možné, nikoli však to, co je totožné počtem.“²⁵¹ Přednost skutečnosti „v podstatě“ vyjadřuje Aristotelés dvojným způsobem. V prvním argumentu používá pojem konečné příčinnosti. To, co je pozdější co do vzniku, je dřívější do tvaru a podstaty (např. změna hocha v muže - muž je dříve než hoch). To proto, že jedno již nabylo tvaru (muž) a druhé ne (hoch). Je tomu tak i proto, že vše, co vzniká, směřuje k počátku a účelu (cíli, *telos*). Cílem je skutečnost a pro tento cíl se dostává mohutnosti.²⁵² Jelikož se mohutnost nedá myslet bez skutečnosti, jak upozorňuje A. Kříž²⁵³, je tedy skutečnost první.

Aristotelés nabízí ještě jedno, důraznější, dokázání, jak sám tvrdí.²⁵⁴ Možnost je protikladem jak k tomu, co je věčné, tak i k tomu, co je pomíjející. Nic, co je v možnosti, není věčné. Co je však v možnosti, nemusí být nutně skutečné. Všechno tedy, co má schopnost bytí, je také schopností nebytí. To, co má schopnost nebytí, má i v možnosti nebytí a je tudíž pomíjející. Proto vše, co je v pouhé možnosti je pomíjející. Věčné není pomíjející, tak také vše, co je věčné, nemůže být v pouhé možnosti, nýbrž musí být plně uskutečněné. Věčné je přednější v podstatě než pomíjivé. Věčné tedy může existovat bez toho, co je pomíjivé a proto je mu nadřazené.

²⁴⁹ *Metafyzika*, 1048b

²⁵⁰ Tamt., 1049b

²⁵¹ Tamt. 1049b

²⁵² Tamt., 1050a

²⁵³ ARISTOTELEŠ: *Metafyzika*, str. 435

²⁵⁴ *Metafyzika*, 1050b

Rozdělení *dynamis* a *entelecheia* (*energeia*) na dva různé významy se objevuje již v *O duši* (412a). *Entelecheia* (*energeia*) je rovněž jako *dynamis* chápána ve dvojitým smyslu, jednak jako vědění, jednak jako rozjímání. D. W. Hamlyn²⁵⁵ toto rozdělení chápe tak, že látka může být *entelechií* v obou významech. W. Charlton²⁵⁶ si však myslí, že s odkazem na následující odstavec²⁵⁷ je jasné, že je tomu tak pouze s věděním, jak sám Aristotelés tvrdí.²⁵⁸ Také překlad by podle něho měl být spíše: „duše je skutečností těla prvním způsobem“²⁵⁹, namísto „první skutečností těla“²⁶⁰, což by vlastně přímo ukazovalo na vědění.

V *Metafyzice* hovoří Aristotelés o *energeia* jednak v širším smyslu (*entelecheia* či *energeia epi pleón*) nebo jako o *energeia* (skutečnosti), pokud jde o pohyb (*energeia kata kinésin*). Pohyb pak, jak píše J. Patočka²⁶¹, je spojením pasivní *dynamis* a aktivní *energeia*. Pohyb je tedy přechodem z možnosti ve skutečnost.

V *Metafyzice* se Aristotelés slibuje vysvětlit významy těchto pojmů *dynamis* a *energeia*²⁶², místo toho se však spokojuje s analogií ve spojitosti se změnou. A. říká: „...ne všechno se nazývá skutečností (*energeia*) stejně, nýbrž jako to připouští obdoba: jako to a to je v tom a tom nebo se k němu má, tak ono a ono je v onom nebo se k němu má. Neboť někdy se má jedno k druhému jako pohyb k mohoucnosti (*dynamis*), někdy jako podstata k určité látce.“²⁶³ Abychom ovšem Aristotelovi nekřivdili, určité vysvětlení v tomto rozlišení lze nalézt. Má-li se jedno k druhému jako pohyb k mohoucnosti, tento vztah vyjadřuje činnost (energii, *dynamis*), jestliže se má jedno k druhému jako podstata k určité látce, znamená uskutečnění (tvar, *energeia*, *entelecheia*).

Co se týče rozdílů mezi pojmy *energeia* a *entelecheia*, v *Metafyzice* se oba pojmy jeví jako libovolně zaměnitelné a stejné. Oba představují rozpor k *dynamis* a také se často objevují spolu. V konkrétnější podobě však používá Aristotelés pojem *entelecheia* k vyjádření skutečnosti, nikoli tedy ve spojení s pohybem. *Energeia* označuje činnost a také jsoucno samo (je totiž první vlastností a dokonalostí), *entelecheia* je potom dovršení, dokončení, uskutečnění. Přesto jsou však *energeia* a *entelecheia* v podstatě synonyma a Aristotelés ke tak také většinou používá.

²⁵⁵ ARISTOTLE: *De Anima, Books II and III*, str. 82

²⁵⁶ CHARLTON W.: Aristotle's Definition of Soul. *Phronesis*, Vol. 25, No. 2, Aristotle number, 1980, p. 174

²⁵⁷ *O duši*, 412a

²⁵⁸ Tamt., 412a

²⁵⁹ CHARLTON W.: Aristotle's Definition of Soul, p. 174

²⁶⁰ *O duši*, 412a

²⁶¹ PATOČKA J.: *Aristotelés*, str. 96

²⁶² *Metafyzika*, 1045b

²⁶³ Tamt., 1048b

Jak upozorňuje také T. Olszewsky²⁶⁴, ve spisu *O duši* Aristotelés tyto pojmy rozděluje. Oba jsou rozlišeny první a druhou skutečností. Toto rozdělení bylo zmíněno již výše. První skutečnost (*entelecheia*) ovšem někdy u Aristotela představuje obecný pojem pro obojí (jak pro *entelecheia*, tak pro *energeia*), ale častěji se s první skutečností setkáváme ve významu první skutečnosti jako takové (tedy pouze jako *entelecheia*, nezaměnitelně s *energeia*). Druhá skutečnost (*energeia*) je pak obecně používaná pro funkci, avšak použití tohoto pojmu pro skutečnost podle T. Olszewského²⁶⁵ ve spise *O duši* postupně slábne a mizí.

Jak píše A. Kříž²⁶⁶, *energeia* znamená původně působení, činnost a teprve v přeneseném významu skutečnost, která se však vztahuje k bytí. *Entelecheia* pak má stejný význam, tzn. skutečnost, původně ovšem znamená dovršení, dokonalost. *Entelecheia* se také vztahuje k bytí, ale navíc ještě k činnosti či působení.

Aristotelés se ve zmíněných knihách *Metafyziky* snaží ukázat, že *dynamis* stojí proti *energeia*. Pokud by se odstranily rozdíly mezi nimi, znamenalo by to i omezení (odstranění) pohybu, který je spjat s duší.

Pohyb jakožto přechod od možnosti ke skutečnosti představuje také tvar utvářející individuum (složené z látky a tvaru), tvar jest tedy uskutečněním, *entelechií*, jehož pomocí se látka (která je možností) stává skutečnou, formovanou látkou a vzniká takto jednotlivá bytost. Tělo je látkou, která se může stát vším, je proto možností, duše jakožto tvar je skutečností a tudíž příčinou hybnou a účelnou.²⁶⁷

²⁶⁴ OLSHEWSKY T. M.: On the Relations of Soul to Body in Plato and Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 14, No. 4, 1976, p. 399

²⁶⁵ Tamt., str. 399

²⁶⁶ ARISTOTELEŠ: *Metafyzika*, str. 433

²⁶⁷ KRÍŽ A.: in: ARISTOTELEŠ: *O duši*, str. 159

2. 3 Malá přírodovědná pojednání

Malá přírodovědná pojednání tvoří významné doplnění tématu duše a těla, jelikož se zde Aristotelés stejně jako ve spise *O duši* věnuje zkoumáním života a základním duševním složkám. Tento spis je však ve srovnání s dílem *O duši* více empiricky orientovaný, Aristotelés zde přistupuje již ke konkretizaci jednotlivých duševních a tělesných procesů, které se rozhodl zkoumat společně, jelikož jsou obojí součástí živého organismu. Ve spise *O duši* nalezneme vyšší stupeň abstrakce a lze říci, že je obecně více teoretický, také se větší měrou táže po obecných filosofických otázkách, o vnímání, myšlení či vztazích duše a těla.

V *Malých přírodovědných pojednáních* přechází Aristotelés od jevů duševních k jevům tělesným. Objevují se zde často také výsledky, ke kterým Aristotelés dospěl při svých výzkumech.

Jak upozorňuje M. Mráz²⁶⁸, Aristotelovy závěry na základě empirických zjištění a spekulativních teorií byly později odmítnuty. Projevuje se zde především neznalost nervového systému a také odmítnutá teorie o čtyřech pozemských prvcích, kterými Aristotelés vysvětloval chemické stránky zkoumaných procesů.

Pro dané téma jsou nejdůležitější první dvě knihy *Malých přírodovědných pojednání*, které nesou tituly *O vnímání a vnímatelném* a *O paměti a vzpomínání*.

²⁶⁸ ARISTOTELEŠ: *Malá přírodovědná pojednání*, in: *Člověk a příroda*. Přel. Antonín Kříž, upravil a poznámky napsal Milan Mráz, Svazek antické knihovny, č. 52, Svoboda, Praha, 1984, str. 320

2. 3. 1 O vnímání a vnímatelném (*Peri aisthéseós kai aisthétón*)

Aristotelés odkazuje na spis *O duši* již v první větě. Navazuje na *O duši II 3*, tedy na vymezení duše o sobě a její mohutnosti. Na mohutnosti duše se pak odvolává v celém díle.

Nyní se chce Aristotelés zaměřit na zkoumání živočichů i všeho ostatního, co má život a na to, které činnosti jsou jim vlastní a společné.²⁶⁹ Uvádí, že to hlavní, co je živočichům společné, ale zároveň i tím, co je jejich zvláštností, je společné duši i tělu - vnímání, paměť, vznětlivost, žádost a žádostivost, také libost a nelibost. Tyto mohutnosti náležejí všem živočichům, jsou také společné duši i tělu, jelikož se všechny vyskytují spolu se smyslovým vnímáním a rozvíjejí se v jeho prostředí.

Vnímání se zprostředkuje duši tělem, toto vyvozuje Aristotelés deduktivně z „rozumových důvodů“, lze k tomu však dospět i zobecněním poznatků z přímého pozorování.

O smyslu a vnímání pojednal Aristotelés již v *O duši II a III*. Smyslové vnímání náleží nutně každému živočichu, podle toho také Aristotelés rozlišuje, co je a co není živočichem.

Rozumovým bytostem (tedy pouze člověku) slouží smysly ke zdokonalení tím, že udávají informace o rozdílech, jejichž poznáním vzniká teoretická a praktická moudrost (*frónésis*).²⁷⁰ Pro tyto potřeby má největší význam zrak, pro rozum však sluch. Zrak sděluje mnoho rozmanitých rozdílů (např. barvy, ale i podobu, velikost ad.), sluch přispívá k rozvoji myšlení, avšak pouze mimotně, tzn. nikoli o sobě, nýbrž nahodile. Sluchem je možno slyšet řeč, která umožňuje učení.

O významu jednotlivých smyslů však Aristotelés pojednal již v *O duši II 7-11*. Zde se zabývá otázkou, ve kterých tělesných ústrojích smysly jsou.²⁷¹ Aristotelés kritizuje snahu spojovat smysly s prvky těles tak, že jeden prvek vždy nutně nedostačuje (jelikož jsou oproti pěti smyslům pouhé čtyři). Tu vidíme jasnou narážku na Platóna a jeho *Timaiá*.

Aristotelés věnuje *Timaiovi* pozornost i dále, kdy odmítá Platónovo tvrzení, že světlo z oka hasne, vychází-li ve tmě.²⁷² Poukazuje na působení protivy. Zhasnutí je zánikem ohně, proto kdyby světlo ve tmě zhasínalo, bylo by ohněm (který označuje Aristotelés za teplé a suché) a tma pak jeho opakem.²⁷³ Aristotelés však upozorňuje, že ani světlo, ani tma tyto vlastnosti nemá.

²⁶⁹ *Malá přírodovědná pojednání*, 436a

²⁷⁰ Tamt., 437a

²⁷¹ Tamt., 437a

²⁷² Tamt., 437b

²⁷³ Tamt., 437b

Přijímá tedy vysvětlení Démokritovo, že zrak je z vody, ale odmítá, že by bylo vidění odrazem.”²⁷⁴ I zde odkazuje na svůj spis *O duši*, konkrétně na *II 7*, kde říká, že se bez světla nevidí. To, co je mezi okem a viděným předmětem, je to, co působí vidění (ať už je to světlo či vzduch). Vnitřek oka musí být průhledný, jinak by nebylo uvnitř světlo, které je zapotřebí k vidění. Proto musí být také vnitřek vodou. Také duše či vnímavá složka duše (tedy to, co u duše vnímá), je uvnitř oka.

Pokud je podle Aristotela toto vysvětlení pravdivé, potom se tímto způsobem musí dát vysvětlit i ostatní smysly. Každé čidlo musí totiž být ve spojení s jedním prvkem. Oprosti *O duši III 1*, kde uvádí, že čich je „z obojího”, tzn. ze vzduchu a vody, zde Aristotelés přiřazuje čichu oheň.

Také tu tvrdí, že to, co je nyní ve skutečnosti, muselo být dříve v možnosti. Takto předmět vnímání přivádí vnímání ve skutečnost.

O každém předmětu mluví Aristotelés jednak ve smyslu skutečnosti, jednak možnosti. Odkazuje opět na *O duši II 7-8* a *III 1-2, 8*, kde již vysvětlil, jak jsou barva a zvuk totožné se smyslovým vnímáním v jeho skutečnosti (tj. vidění a myšlení). Ve zmíněných pasážích *O duši* se Aristotelés věnuje ústřední myšlence své teorie smyslového poznání. V *O duši III 2* říká, že „skutečná činnost vnímatelného předmětu i (skutečná činnost vnímatelného) smyslu jest již jakási vazby myšlenek v jednotu”²⁷⁵, jsou tedy jednou skutečností. Vnímání předmět, jak ho vnímáme, se stává skutečným (uskutečněným) až v aktu vnímání. Vnímání je zároveň uskutečněním dané smyslové mohutnosti.

Aristotelés věnuje jednu kapitolu dělitelnosti předmětů smyslového vnímání. Ptá se, zda se každé těleso dělí neomezeně, stejně jako vlastnosti, které jsou předmětem vnímání (barvy, chuti, zvuku, tepla atd.).²⁷⁶ Neživé věci jsou pro Aristotela v možnosti dělitelné. Tyto vlastnosti jsou činiteli způsobující vnímání a každá může dráždit příslušný smysl.²⁷⁷ Pokud jsou tedy takto působící vlastnosti neomezeně dělitelné, musí pak být stejně dělitelný i vjem. Je také nutné, aby se vnímatelné skládalo z vnímatelného.

Vše, co má krajní meze, musí mít na počet omezeno to, co je uvnitř. Krajními mezemi jsou potom protivy. Ty obsahují ale každý předmět smyslů.

Aristotelés shrnuje, že nepřetržité se tedy dělí v neomezeně mnoho nestejných částí a v omezeně stejných částí. Nepřetržitý celek lze tedy dělit na stále menší (nestejně) části, na

²⁷⁴ *Malá přírodovědná pojednání*, 438a

²⁷⁵ *O duši*, 425a

²⁷⁶ *Malá přírodovědná pojednání*, 445b

²⁷⁷ *Tamt.*, 445b

poloviny, čtvrtiny atd., při dělení celku na skutečné části je jejich počet vždy omezen (dvě poloviny atd.).

To, co o sobě není nepřetržitě, rozpadá se omezeně mnoho druhů. Vlastnost předmětů smyslů se musí označit za druhy, ale zároveň se v nich vyskytuje nepřetržitost, proto se podle Aristotela musí uznat, že to, co je v možnosti a co je ve skutečnosti je různé.²⁷⁸ Velmi malé části smyslových předmětů jsou totiž, jak upozorňuje M. Mráz²⁷⁹, pouze v možnosti jako součást celku, ve skutečnosti (reálně oddělené od celku) však vnímání většinou unikají.

Vlastní předměty vnímání nejsou ani tělesa, ani vlastnosti a pohyby určitého druhu, nejsou ovšem bez těla možné. Vlastní předměty nemohou existovat bez skutečné věci, jejímiž jsou vlastnostmi a nelze je vnímat bez prostředí, ve kterém probíhá pohyb dráždící smyslová ústrojí.

Aristotelés také v jedné z kapitol dokazuje, že není možné, aby byly dvě věci zároveň vnímány jedním smyslem.²⁸⁰ Není to možné ani tehdy, nejsou-li tyto předměty protivné. Ani to, co je smícháno, nelze vnímat zároveň.²⁸¹ Aristotelés tímto myslí „nedokonalou směs“, ve které jsou částice obou složek pouze promíchány, ale nejsou sloučeny v jedno.

Nakonec Aristotelés usuzuje, že je sice možné vnímat více předmětů zároveň, ale každý jinou částí duše. Vychází ve svých úvahách z výkladu o jednotné vnímaté složky z *O duši III 2*. Věc s různými smyslovými kvalitami (např. bílá a sladká věc) nemůže být přímo vnímaná jako jednotný smyslový předmět. Jednotu této věci postihuje teprve „společný smysl“, který řídí jednotlivé smyslové orgány a přijímá z nich vjemy. Tímto společným smyslem jsou vnímány společné vlastnosti. Smyslová mohutnost (kterou vnímáme např. obojí sladké i bílé), je něčím jednotným.

²⁷⁸ *Malá přírodovědná pojednání*, 445b

²⁷⁹ ARISTOTELÉS: *Malá přírodovědná pojednání*, str. 459

²⁸⁰ *Malá přírodovědná pojednání*, 447b

²⁸¹ *Tamt.*, 448a

2. 3. 2 O paměti a vzpomínání (*Peri mnémés kai anamnéseós*)

V této knize pojednává Aristotelés o tom, z jaké příčiny vzniká a které části duše náleží paměť a vzpomínání.

Co se týče *paměti*, je možné, jak píše Aristotelés²⁸², pamatovat si pouze na minulé. Budoucího se týká mínění a očekávání, přítomného zase smyslové vnímání. Pokud má člověk vědění a vjem, aniž by byla v činnosti příslušná mohutnost (tedy mohutnost rozumová a smyslová), pak má tyto v paměti.

Vždy, když je paměť činná, říkáme si v duši, že jsme to a to již dříve slyšeli či vnímali anebo si to mysleli.²⁸³ K paměti však musí přistoupit také čas, poněvadž předmětem paměti je to, co se již stalo. Tak také pouze ti živočichové, kteří vnímají čas, mají paměť.

Aristotelés navazuje na *O duši III 3, 7-8*, kde pojednává o obrazivosti, konkrétně na to, že bez představy není možné myslet. Poznání tří předmětů, velikosti, pohybu a času se uskutečňuje právě tímto společným smyslem, tj. první a původní vnímavou mohutností. Proto paměť není bez představy a rozumu náleží jen nahodile (sama o sobě bude projevem první smyslové mohutnosti).²⁸⁴ Z tohoto důvodu se paměť nevyskytuje pouze u lidí, ale i u některých jiných živočichů. Aristotelés uzavírá, že paměť patří k té duševní mohutnosti, které náleží i obrazivost. V *O duši* Aristotelés označuje obrazivost za projev myslící mohutnosti.²⁸⁵

To, co vzniká smyslovým vnímáním v duši a v části těla, která si podržuje vjem, představuje určitý obraz, a jeho podržování pak nazýváme paměť.

Představou je podle Aristotela nutné mít za to, co je nezávislé na přítomné pamatované věci (tedy jako samu o sobě), ale zároveň je i tím, co se týká něčeho jiného. Pokud je uvažovaná sama o sobě, je předmětem myšlení, tj. představou, pokud se uvažuje ve vztahu k něčemu jinému, je obrazem a vzpomínkou.²⁸⁶ Kdykoli je nějakým pohybem vyvolaná představa a duše ji postřehuje jako samu o sobě, tato představa je určitou myšlenkou či projevem obrazivosti. V duši vzniká představa buď jako myšlenka, či jako vzpomínka.

Co se týče *vzpomínání*, Aristotelés již zpočátku upozorňuje, že není ani znovunabytí, ani získání paměti.²⁸⁷ Přesto se k paměti úzce váže. Vzpomínka je totiž vázaná k pamatování a projevuje se při ní činnost paměti.

²⁸² *Malá přírodovědná pojednání*, 449b

²⁸³ *Tamt.*, 449b

²⁸⁴ *Tamt.*, 450a

²⁸⁵ *O duši*, 427a

²⁸⁶ *Malá přírodovědná pojednání*, 450b

²⁸⁷ *Tamt.*, 451a

Vzpomínka se také liší od učení a má od něho odlišný počáteční zdroj (to proto, že, jak poukazuje sám Aristotelés, často se člověk něčemu dvakrát naučí a totéž pak znovu nalezne). Vzpomínky jsou vlastně následné řetězení rozličných pohybů. „Při vzpomínání se snažíme dopátrat celé posloupnosti odpovídajících pohybů, přičemž vycházíme v myšlenkách od nynějšího okamžiku nebo od některého jiného a od toho, co je hledanému předmětu podobné nebo protivné anebo s ním souvisí. Tímto postupem vzniká vzpomínka.“²⁸⁸ Jak píše M. Mráz²⁸⁹, Aristotelés zde používá jak asociaci představ na základě podobnosti, se kterými jsme se setkali již u Platóna v dialogu *Faidón* (Příklady vzpomenuť na základě kontinuity a podobnosti), tak také Aristotelés přidává vzpomenuť na základě protiv. Pohyb, který vzpomínku vyvolává, se podle Aristotela nachází v duši na způsob možnosti.²⁹⁰

Je také nutné rozpoznat čas, buď podle míry, anebo neurčitě. Čas je spojen s pamětí, tedy pokud pohyb odpovídající vzpomínané věci odpovídá příslušnému času. Pokud se toto však jen domníváme, ale skutečně tomu tak není, člověk se pak upamatovává jen domněle, což ovšem Aristotelés nijak nevylučuje. Naopak říká, že nic nebrání tomu, abychom se klamali.²⁹¹

Pohyb odpovídající času je dvojitý, buď si totiž pamatujeme určitou věc bez míry příslušného času, anebo si pamatujeme i na tuto míru. Upamatování je zjevně možné i bez ní.

Vzpomínka na rozdíl od paměti přísluší pouze člověku, jelikož je určitým druhem hledání (Aristotelés říká sylogismu), který se vyskytuje pouze u rozvažujících bytostí, protože rozvažování je druh usuzování.

Tento prožitek je podle Aristotela něčím tělesným, tedy vzpomínka jakožto hledání pravdy tkví v něčem tělesném. Aristotelés uvádí za příklad znepokojení, které přináší úsilí mysli si na něco vzpomenout, ale marně. Tento neklid se pak nezmenší, ani když už se člověk o vzpomenuť nepokouší. Ten, kdo vzpomíná a pátrá v mysli, uvádí tím do pohybu něco tělesného, tedy ústrojí, v němž trvá dojem vzpomínané věci.²⁹²

Ke konci knihy Aristotelés ještě poznamenává, že hůře si vzpomínají lidé, kteří mají horní část těla příliš velkou, protože jejich vnímavé ústrojí je velmi zatíženo a pohyby jejich mysli se nemohou udržet v započatém směru.²⁹³ Také velmi mladí a velmi staří lidé si špatně pamatují, u jedněch kvůli prudkému růstu sil, u druhých kvůli rychlému úbytku sil.

²⁸⁸ *Malá přírodovědná pojednání*, 451b

²⁸⁹ ARISTOTELÉS: *Malá přírodovědná pojednání*, str. 467-8

²⁹⁰ *Malá přírodovědná pojednání*, 452a

²⁹¹ Tamt., 452b

²⁹² Tamt., 453a

²⁹³ Tamt., 453b

2. 4 Etika Nikomachova

Etika Nikomachova přináší rozšíření spisu *O duši* především svými pasážemi o částech duše a také pojednáními týkajícími se rozumu.

Aristotelés nahlíží na všechny tyto otázky z hlediska nejlepšího a nejctnostnějšího života. Aby došel svého závěru, musel prozkoumat především duševní procesy a činnosti. Právě v těchto částech nalezneme nejvíce zmínek k danému tématu.

Již při pokusu o výměr blaženosti Aristotelés konstatuje, že člověk má život společný s rostlinami.²⁹⁴ Proto zde odlišuje život výživný a růstový. Další život je smyslový, který je však společný všem živočichům. U rozumné bytosti odlišuje ještě život činný, který poslouchá rozumového důvodu, má rozum a myslí. V podstatě se tu Aristotelés shoduje s rozlišením tří složek duše spisu *O duši*, kde také rozlišil duši vegetativní, která zaručuje výživu a růst, duši smyslovou, která záleží ve vnímání a pociťování a duši rozumnou. Na tomto místě se ovšem nerozepisuje obšírněji o tomto dělení, protože v jeho zájmu leží zjistit, jaký je úkol člověka. Toto rozdělení na tři (složky) duše lze také srovnat s Platónovou *Ústavou* (352).

O činném životě se pak dá mluvit ve dvojitým významu. Aristotelés předpokládá život se zřetelem ke skutečné činnosti, která se prý všeobecně pokládá za vyšší.²⁹⁵ Tady mluví o uskutečnění, kdy možnost (tzn. nižší schopnost) přechází v činnost skutečnou (vyšší). Uskutečnění je na vyšším stupni než pouhá schopnost (možnost) k této činnosti. Možnost se totiž nemůže sama uvést v činnost.

Dále Aristotelés rozlišuje již jen dvě složky duše, rozumnou a nerozumnou.²⁹⁶ Nepovažuje zde však za nutné uvažovat, zda jsou obě tyto složky od sebe oddělené. Tvrdí pouze, že nerozumná složka duše se podobá tomu, co je společné s rostlinami, tedy příčině výživy a růstu. Takovou mohutnost musíme totiž předpokládat u všeho, co se vyživuje a roste. Stejně jako rozlišení na složku rozumnou a nerozumnou, tak i přiřazení výživy a růstu všem živým organismům, se shoduje s tím, co uvádí Aristotelés ve spisu *O duši*.

Dále však uvádí, že existuje ještě jedna nerozumná přirozenost duše, která je ale nějak účastna rozumu.²⁹⁷ Tím představuje složku žádostivou, která se na jedné straně rozumu vzpírá a odporuje mu, na druhé straně však u rozumného člověka rozum poslouchá a je s ním v úplném souhlase.

²⁹⁴ *Etika Nikomachova*, 1098a

²⁹⁵ Tamt., 1098a

²⁹⁶ Tamt., 1102b

²⁹⁷ Tamt., 1102b

Aristotelés shrnuje, že tedy nerozumná složka duše je dvojitá, rostlinná, která nemá nic společného s rozumem, a žádavá (žádostivá), která je rozumu oddaná.

O složce rozumné a nerozumné hovoří krátce na konci II. knihy, kde přirovnává vztah složky rozumné a složky nerozumné k poměru člověka k člověku, který představuje vlastní právo. Přeneseně tento poměr (člověka k člověku) lze aplikovat na poměr pána a otroka či otce a syna.

Na rozdělení duše na část rozumnou a nerozumnou navazuje dále v VI. knize, kde toto rozdělení opakuje. Zde rozděluje také rozumnou složku na dvě stránky - stránku poznávací a stránku usuzovací. Stránka poznávací má za předmět poznání a vědění neměnných věcí, stránka usuzovací má za předmět věci podléhající změně, také soudí a usuzuje.

Dále uvádí, že v duši je trojí počátek ovládající jednání a pravdu.²⁹⁸ Jsou jím smysl, rozum a žádostivost, neboli to, co je základem vnímání, myšlení a chtění. Smysl však není počátkem jednání, protože náleží také zvířatům, která nemají na jednání účast. Pravda je podle Aristotela výkonem obou rozumových stránek.

V VII. knize říká Aristotelés více o žádosti, když se snaží o výměr zdrženlivosti. Tvrdí zde, že „nezdrženlivý člověk, ač ví, že koná něco špatného, koná to z vášně, zdrženlivý člověk však proto, že ví, že žádosti jsou špatné, nenásleduje jich z rozumové úvahy”.²⁹⁹ Aristotelés tu vlastně podává praktickou ukázkou toho, co vyložil dříve, že žádostivost je u rozumných lidí nápomocna rozumu a poslouchá jej, kdežto u lidí nerozumných se rozumu vzpírá a odporuje mu. V podobě mýtu nám předkládá to samé Platón v dialogu *Faidros*. Aristotelés ještě doplňuje, že někteří lidé nejsou nezdrženliví pouze při vznětlivosti, ale také při cti a zisku.³⁰⁰ Pak také existují lidé, kteří sice nejsou nezdrženliví co do peněz, zisku, cti či vznětlivosti, ale jsou nezdrženliví co se týče vztahu k tělu (Aristotelés jmenuje výživu a potřeby pohlavní).³⁰¹

Poslední částí, která se vyjadřuje také ke vztahu duše a těla, je X. kniha. Aristotelés v ní vymezuje opět blaženost, hovoří o nejvyšší blaženosti, kterou je činnost rozjímavá. Ve vztahu k tomu ukazuje rozum a předměty rozumu jako nejhodnotnější a nejstálejší v oblasti poznání (ježto činnost rozumu je rozjímavá).³⁰² Pokud je tato činnost ve spojitosti s moudrostí, je možno toto spojení považovat za nejslastnější z ctnostných činností. Proto tedy,

²⁹⁸ *Etika Nikomachova*, 1139a

²⁹⁹ Tamt., 1145b

³⁰⁰ Tamt., 1145b

³⁰¹ Tamt., 1147b

³⁰² Tamt., 1177a

jak říká Aristotelés, „filosofie poskytuje slasti podivuhodné čistoty a trvalosti, i jest důvodně život těch, kteří vědí, radostnější než těch, kteří teprve hledají“.³⁰³ Tak označuje filosofii za nejvyšší ctnost a blaženost.

Rozjímavá činnost rozumu nesměruje již k žádnému cíli, protože má svou vlastní dokonalou slast. Ovšem dokonalá blaženost člověka, kterou tato činnost představuje, a která u člověka způsobuje soběstačnost, prázdeň a neúnavnost, neznamena nic neúplného a takový život by byl nutně vyšší než lidský.³⁰⁴ Člověk by pak takto nežil jako pouhý člověk, ale jako ten, kdo má v sobě něco božského. Tímto „něčím božským“ má Aristotelés na mysli rozum. Ten je podle něho pouze formou bez látky a je nezávislý na živém těle. A tak se zdá, že rozum nemá přirozený původ, ale spíše božský. Aristotelés však nikde ve svých dílech nedává jasnou odpověď a vysvětlení, proto se lze jen domnívat, že považoval skutečně rozum za plně oddělitelný od těla a na něm nezávislý božský a nesmrtelný element. Spíše se však zdá, že Aristotelés záměrně nevyslovil jasný závěr, kterým si nebyl zcela jist.

Aristotelés uzavírá, že i když je člověk pouhým člověkem, neměl by se jako smrtelník omezovat pouze na věci smrtelné, ale měl by se co nejvíce snažit stát se nesmrtelným (Aristotelés však, jak se zdá z jeho děl, neuvažoval o převtělování jako Platón, je zde tedy spíše vyjádřena myšlenka, že člověk, byť je sám smrtelný, měl by se snažit tomu nesmrtelnému co nejvíce přiblížit, ať již je míněn bůh či rozum) a činit vše, aby žil ve shodě s tím, co je v něm nejvyšší, tzn. s rozumem. Člověku je totiž rozum přirozeně vlastní, proto i život podle rozumu činí člověka nejvíce člověkem.³⁰⁵

³⁰³ *Etika Nikomachova*, 1177a

³⁰⁴ *Tamt.*, 1177b

³⁰⁵ *Tamt.*, 1178a

3. SROVNÁNÍ VZTAHU DUŠE A TĚLA U PLATÓNA A ARISTOTELEA

3. 1 Aristotelova kritika Platóna

Aristotelés vyslovuje ve spise *O duši* kritiku k Platónovu pojetí duše a těla na třech významných místech. Prvním je I 3, kde kritizuje Platóna a Pythagorovce, kteří spojují duši s tělem, a umisťují ji do těla, „aniž dále určují, jaká je toho příčina a jak se při tom chová tělo.”³⁰⁶ Další pasáží je opět I 3 jen o několik řádek níže, kde zase Aristotelés tvrdí: „Pokoušejí se jen vyložit, jaká je duše, ale neudávají dále bližšího určení o těle, které ji má přijmouti.”³⁰⁷ Třetím místem je II 2, kde říká, že dřívější badatelé vkládali duši do těla, „aniž dále určovali, které je to tělo a jaké je.”³⁰⁸

Aristotelova kritika nedostatečnosti bližších určení se zdá být neoprávněná, vezme-li se v potaz, že on sám v II 1 podává definici duše podle svých slov v nejobecnější rovině, která by se hodila pro každou duši.

Jak však uvidíme dále, Aristotelés nakonec vysvětlil vše, co vytýkal svým předchůdcům. Tedy udal důvod, proč duše potřebuje tělo, přiblížil ve své definici druh těla, ve kterém duše jest a se kterým je spojena a také prokázal zvláštní podobnost mezi duší a tělem.

Rozdíly mezi pojetím duše a těla u obou myslitelů ponechávám prozatím stranou, budu se jim věnovat v samostatné kapitole. Zde bych nyní ráda přiblížila, do jaké míry a jakým způsobem Aristotelés doplňuje či opravuje své předchůdce v bodech, které podrobil své kritice.

Jak píše A. P. Bos³⁰⁹, Aristotelés zcela jasně ukázal, že duše potřebuje tělo jako řemeslník potřebuje své nástroje. V II 1 také krok za krokem rozvíjí svoji definici duše. Aristotelés na onom místě uvádí tři vlastnosti těla, se kterým je duše spojena: tělo musí být přírodní, mít v možnosti život a být ústrojně.³¹⁰ A. P. Bos³¹¹ se domnívá, že bychom neměli zapomínat, že na tomto místě uvádí Aristotelés svoji definici duše. Proto výše uvedené pasáže nejsou definicí, která by upřesňovala kvality těla, nýbrž představují definici duše jakožto

³⁰⁶ *O duši*, 407b

³⁰⁷ Tamt., 407b

³⁰⁸ Tamt., 414a

³⁰⁹ BOS A. P.: Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (Anim. I, 3, 407B13-36). *Hermes*, Vol. 128, No. 1, 2000, p. 24

³¹⁰ *O duši*, 412a-412b

³¹¹ BOS A. P.: Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (Anim. I, 3, 407B13-36), p. 25

první skutečnosti přírodního těla (které v sobě obsahuje duši), které má v možnosti život a chová se k duši jako její nástroj.

Osobně si myslím, že není tolik podstatné, zda Aristotelés uvádí definici pouze duše a k tělu se vyjadřuje pouze v nutnosti ve spojení s duší. Podstatné je, že zde uvádí definici duše jako první skutečnosti těla a duši jako podstatu těla a navíc přibližuje, jaký je druh tohoto těla, tedy tělo přírodní a mající v možnosti život. Aristotelés také určuje zvláštní podobnost mezi tělem a duší, i důvod, proč duše tělo potřebuje. Uvádí totiž tělo jako nástroj, který duše používá.

Je také nutno upřesnit, zda se jedná o jakékoliv tělo, či tělo nějakým způsobem vymezené. V I 3 Aristotelés říká: „Zdá se, že každé tělo má svůj zvláštní tvar a podobu.”³¹² Znamená však „každé tělo” tolik, co „jakékoliv tělo”? A. P. Bos³¹³ je přesvědčen, že Aristotelés má na mysli pouze tělo, které „přijímá duševní princip”. Tomu odpovídá také to, co na jiných místech říká Aristotelés. V II 1 totiž uvádí, že „duše je skutečností těla takových a takových vlastností”³¹⁴, tedy musí být nějakým způsobem vymezeno. Dále píše, že duše není bytostí a pojmem takového tělesa, které se od duše a jejího principu oddělila, takže je nazýváno tělem již jen podle jména (viz analogie sekery).³¹⁵

V této souvislosti je ještě třeba uvést kritickou poznámku, kterou Aristotelés činí v I 1 na účet svých předchůdců. Tvrdí, že podle nedostatečné definice duše bez dalšího určení těla u Platóna a Pythagorovců se zdá, jako by mohla duše vejít do jakéhokoliv těla a mluví tedy tak, „jako by někdo řekl, že stavitelství vchází do píšťal;” a dodává: „neboť jako umění musí užívatí svých nástrojů, tak duše svého těla.”³¹⁶ Tato Aristotelova poznámka není na první pohled zcela jasná. Píšťala je nástrojem používaným těmi, kdo na ně hrají, tudíž nikoli stavitelů. Považuje tu tedy za absurdní, že by stavitelství vcházelo do píšťal, jelikož správně by se mělo spíše říci, že umění hráčů na píšťalu vchází do píšťal a stavitelství že vchází do kladiv a dalších jemu vlastních nástrojů? Takové vysvětlení podává R. D. Hicks.³¹⁷ Takto by tedy Aristotelés říkal, že lidská duše vchází do lidského těla a duše koně do koňského těla, aby toto své tělo používaly jako nástroj. To by také vysvětlovalo názor A. P. Bose jmenovaný již výše, že duše nevchází do jakéhokoliv těla, ale pouze takového, které přijímá konkrétní duševní princip.

³¹² *O duši*, 407b

³¹³ BOS A. P.: Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (Anim. I, 3, 407B13-36), p. 29

³¹⁴ *O duši*, 412a

³¹⁵ Tamt., 412b

³¹⁶ Tamt., 407b

³¹⁷ ARISTOTELES: *De Anima*, pp. 262-3

Přestože se toto vysvětlení jeví jako pravděpodobné, je možné se tázat, zda např. Aristotelés nezmiňuje konkrétně stavitele proto, že je považuje za výrobce píšťal. To by pak znamenalo, že ten, kdo něco vyrábí, nestává se podstatou této věci, nýbrž podstatou je to, co tuto věc používá jako svůj nástroj. Z tohoto úhlu pohledu by to bylo možné vysvětlení toho, co chtěl Aristotelés říci, vzhledem ke kontextu celé kapitoly, kde hovoří o podstatě. Ovšem pojednává především o podstatě duše, nikoli těla. Z tohoto důvodu zřejmě není možné s jistotou nalézt jasné vysvětlení jeho poznámky.

Krátce bych ráda uvedla ještě další, známější kritiku, kterou se Aristotelés zaměřuje na Platónovu koncepci věčných, nadsmyslových Idejí.³¹⁸ Daného tématu se tato kritika částečně také týká, i když spíše okrajově.

Aristotelés zcela neodmítl Platónovy Ideje, naopak je plně využil ve své nauce o jsoucnu. Uznává také, že mezi Idejemi, které představují vlastně bytnosti a mezi jejich smyslovými obrazy je rozdíl. Neklade ovšem Ideje mimo věci, nýbrž do věcí samých. Proto se u Aristotela setkáváme s použitím pojmu *eidos* ve smyslu tvaru (jindy nazývaného Aristotelem *morfé*). *Eidos* je navíc podstatou, která je pak především jsoucnem, které tkví ve tvaru. Tvar tedy označil za podstatu, která v sobě obsahuje bytnost (věci).

³¹⁸ Ve spise *O duši* se jedná o pasáž 414b

3. 2 Shodné či podobné prvky obou koncepcí

Aristotelés v mnoha případech přímo rozvíjel Platónovy myšlenky. Jedním z příkladů je nesmrtelnost jednotlivce. Shodné či podobné rysy nalezneme také u povahy duše (např. jednotlivé složky duše). U obou nalezneme také koncepci jakési „božské“ síly, vyjádřené rozumem, který je zdrojem života a pohybu. U obou lze také nalézt podle P. Duncana³¹⁹ koncepci Dobra (nejvyššího Dobra) jako cíle (*telos*), ke kterému by měl člověk směřovat. U Platóna tuto myšlenku nalezneme na mnoha místech, nejčastěji zřejmě v dialogu *Timaios*, u Aristotela v díle *Etika Nikomachova*.

Platón i Aristotelés se domnívají, že v lidské duši je božský prvek, který je přítomen svou schopností myslet, která je oddělena od těch tělesných činností, které náleží i tělesným činnostem. U obou se tento božský prvek, rozum, objevuje jako vůdčí síla v lidské duši, která ovládá tělesné žádosti a emoce a vede je k dosažení pravdy a Dobra. Dále by měl hlavní snahou (cílem) lidského života být zájem člověka neobývat pouze v mezích smrtelného života, ale obracet se k něčemu vyššímu.

Ráda bych se na tomto místě blíže pojednala o dvou nejvýznamnějších bodech, o rozumu a o dělení duše na tři (resp. dvě) složky.

Platón i Aristotelés pokládají rozum za jednu ze složek duše. Platón v *Timaiovi* říká: „Demiurg vložil rozum do duše.“³²⁰ Dále: „Duše je jediné jsoucno, kterému náleží mít rozum.“³²¹ Aristotelés podobně tvrdí: „Rozum duše..není smíchán s tělem.“³²²

Rozum je obou tím, čím duše poznává a myslí. Platón označuje rozum jasně za „božský prvek“ v nás³²³, který je jako jediný nesmrtelný. Aristotelés toto nikde explicitně neříká, přesto lze předpokládat, že i on považoval rozum za nesmrtelnou složku duše.

Rozumem člověk vyniká nad ostatními živými organismy. A. Kříž³²⁴ odkazuje na další Aristotelova díla, ze kterých je patrné, že Aristotelés považoval rozum za božský prvek v nás, konkrétně jmenuje *O částech živočichů* IV 10, a z tohoto důvodu jej Aristotelés vyjímá z přírody a tvrdí, že jeho původ není přirozené povahy (*O rozplozování živočichů* II 3), je nehmotný a nesmrtelný.

³¹⁹ DUNCAN P.: Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle. *Philosophy*, Vol. 17, No. 68, 1942, p. 318

³²⁰ *Timaios*, 30b

³²¹ Tamt., 46d

³²² *O duši*, 429a

³²³ *Timaios*, 41c

³²⁴ ARISTOTELÉS: *O duši*, str. 203

Ve spise *O duši* Aristotelés o rozumu tvrdí, že je „něco božského ve větší míře a neměnného“.³²⁵ Neříká zde sice přímo, že je rozum nesmrtelný, ale říká, že nezaniká, což na nesmrtelnost ukazuje.

Aristotelés rozlišuje v tomto smyslu první a druhou skutečnost, kdy při první je vědoucí člověk v možnosti, dokud se učí, na druhém stupni už je člověk vědoucí ve skutečnosti, poněvadž již se něčemu naučil a osvědčil se ve svých znalostech. Sám o sobě je tedy rozum zcela bez poznatků, kterých musí teprve nabýt. Také u Platóna je duše nejprve bezrozumná. Rozumným se stává teprve ten, kdo zachovává kruhovitý pohyb duše.³²⁶

Aristotelés rozděluje rozum na činný a trpný.³²⁷ Trpný rozum je pomíjivý, přesto by bez něho nebyl rozum činný (který jest nepomíjivý), jelikož jako jediný přijímá dojmy nutné pro rozumovou činnost. Činný rozum je podle Aristotela nesmrtelný a věčný.³²⁸ Činný rozum je oddělitelný od těla, je vyšší než rozum trpný a je nesmíchaný s tělem.

Platón sice takové rozlišení nečiní, ale v *Timaiovi 41c* rozděluje duši na dvě části, smrtelnou a nesmrtelnou, z nichž nesmrtelná je rozum a vztahuje se k božskému. Je také oddělitelná od těla. Přesto se zdá, že se u Platóna může rozum stát tělesným, pokud nezachovává kruhovitý pohyb duše a pohybuje se v oblasti tělesného a podléhá jejímu působení. Z tohoto důvodu se pak myšlení stává pouhým míněním.

Nyní bych ráda přistoupila ke všem složkám duše tak, jak je Platón a Aristotelés rozeznávají. Jak již bylo řečeno, nejvyšší složku duše tvoří u obou právě rozum. Jaké je povahy a jakými činnostmi se projevuje už víme. Je tedy ještě nutno říci, u koho se vyskytuje. V tomto se opět oba shodují. Rozum se vyskytuje pouze u rozumných bytostí, tzn. jedině u lidí. Pouze člověk je totiž schopen rozumové úvahy.

Platón, ač se ve svých ranějších dílech nejprve vyvaroval přímého dělení duše a zůstával spíše u náznaků (např. v dialogu *Faidón*), v pozdějších dialozích již rozeznává složky duše, a to buď nepřímo pomocí mýtu či určitého „podobenství“ (viz *Ústava IX, Faidros* a *Timaios*), nebo přímo (*Ústava IV*). Ve *Faidru* rozeznává pomocí už známého „podobenství“ srostliny vozataje a dvou koní. Vozataj představuje rozum, první kůň část vznětlivou a druhý kůň žádostivou. Část vznětlivá je podle Platóna milovníkem cti (s uměřeností a studem) a přítelem pravdivého mínění.³²⁹ Část žádostivá je však svou

³²⁵ *O duši*, 408a

³²⁶ *Timaios*, 44b

³²⁷ *O duši*, III 5

³²⁸ Tamt., 430a

³²⁹ *Faidros*, 253d

přirozeností zpupná a vychloubavá a poslouchá pouze bič.³³⁰ I ta nicméně může být poslušná rozumu, pokud ji rozum neustále usměřňuje a strhuje vzad.

Podobně se vyjadřuje Platón i v *Ústavě IX.*, kde tři složky duše ukazuje na srostlině mnohohlavé příšery, lva a člověka. Zde označuje rozum za božského činitele v nás.³³¹

Přímo pak jmenuje Platón tyto tři složky v *Ústavě IV.* Jednou složkou je ta, která způsobuje naše učení (rozum), druhou složkou se vzněcujeme (část vznětlivá) a třetí složkou si žádáme lidských stavů (část žádostivá). I tady dospívá k závěru, že složka vznětlivá je přirozeným pomocníkem rozumu, složka žádostivá se proti rozumu bouří, přesto však součinnost rozumu a vznětlivosti dokáže ovládnout a řídit složku žádostivou.³³²

Tomuto rozdělení v podstatě odpovídá také dělení Aristotelovo. Ve spise *O duši II* rozděluje duši na tři složky. Jednou je složka vyživovací, která se nachází u všech živých organismů, jelikož zabezpečuje výživu a růst, který se objevuje jako jediný u rostlin. Druhou složkou je část smyslová (neboli vnímavá), kterou mají kromě člověka také živočichové. Vnímat znamená podle Aristotela mít schopnost představy a žádosti. Třetí složkou je rozum (a mohutnost myšlení), která náleží jen člověku. Aristotelés také tvrdí, že pouze rozum je něco oddělitelného, zbylé dvě složky nikoliv. Ukazuje zde na Platóna, který podle něho zbylým dvěma složkám oddělení umožnil. Z toho, co se však u Platóna dočítáme, nemůžeme toto podle mého názoru s určitostí tvrdit, vezmeme-li v úvahu, že Platón neustále odkazuje na rozum jako jediný božský prvek, který je nesmrtelný.

Je tedy zřejmé, že co se týče složek duše, mají Platón i Aristotelés podobné koncepce. Na první pohled by se mohlo zdát, že složku vyživovací Platón neuznává, ale v dialogu *Timaios* činí zmínku o rostlinách, kde říká, stejně jako Aristotelés, že tyto mají pouze třetí druh duše, která má pouze schopnost libého či bolestného cítí.³³³

Je patrné, že Aristotelés byl daleko větší systematik, než Platón. Důkladně rozdělil duši na tři složky, které dále popsal se vším, co pod každou složku náleží. To bychom u Platóna hledali marně. Přesto lze říci, že ve složení a povaze duše se oba ve velké míře shodují.

³³⁰ *Faidros*, 253e

³³¹ *Ústava*, 589d

³³² *Tamt.*, 441e-442a

³³³ *Timaios*, 77b

3. 2. 1 Analogie lodníka a lodi

Této kapitole jsem se věnovala v rámci Aristotelova spisu *O duši*. Jelikož se tato analogie nevyskytovala pouze u Aristotela, nýbrž byla známá celému řeckému světu a díky jejím autorům se rozšířila i za jeho hranice, ráda bych ji zmínila i tady.

Jak upozorňuje T. Tracy, u všech myslitelů používajících tuto analogii před Aristotelem se objevuje v tom smyslu, že vyjadřují řídicí funkci duše.

Platón tuto analogii používá ve svých *Zákonech* a *Políteii*. Lodník je zde ve významu „ten, kdo řídí, kormidluje“, tedy kormidelník, který loď ovládá a řídí. Platón rád používá lodníka (kormidelníka) jako ovládajícího činitele, když se vyjadřuje buď k vládci vesmíru (*Zákony*, 905d-906a) nebo k vládci městského státu (*Políteia*, 297a-299e, *Zákony*, 640e-641a). Platón tak vládce připodobňuje ke kormidelníkovi, avšak jen v dalším výčtu přirovnání, která vlastně příliš nevysvětluje.

Aristotelés tuto analogii používá k vyjádření pohybu duše. Také ji ale používá v jiném významu, o který se, jak bylo již ukázáno, vedou spory. Aristotelés buď chtěl naznačit neoddělitelnost duše od těla, spíše však chtěl ukázat duši jako určitou příčinu v těle, které je jejím nástrojem.

U Platóna tato analogie nepřináší žádné sporné otázky, na rozdíl od Aristotela. Platón ji využívá stejně, jako jeho předchůdci. Aristotelés se této linii trochu vymyká a zřejmě nikdy nebude s určitostí objasněno, do jaké hloubky tuto analogii používal a co všechno jí míní.

3. 3 Rozdíly v obou koncepcích

Nejzákladnějším a nejobecnějším rozdílem je již metoda. Zatímco Platónovy dialogy mají dramatickou atmosféru, u Aristotela nalezneme strohou abstraktní a vědeckou metodu. Platón používal ve svých dílech formu dialogu a kde bylo třeba, vložil do textu mýtus či „podobnost“. Metodu dialektickou, kterou dále používal a která byla i s formou mýtu popsána v úvodu ke kapitole o Platónovi, používal také Platón.

Určité rozdíly nalezneme existují také v pojmech, které oba používají, přestože některé pojmy používají oba dva. Avšak i některé takové pojmy, které nalezneme u obou, nemusí nutně mít stejný smysl, jak jsme se přesvědčili v případě *eidōs*.

Zatímco Platón nejvíce používá pojem Idejí, dále *anamnésis* a *methexis*, Aristotelovy základní pojmy tvoří látka (*hýlē*) a tvar (*morfé, eidōs*), možnost (*dynamis*) a skutečnost (*entelecheia/ energeia*), alespoň co se týče jeho nauky o duši a tělu.

Aristotelés také používal pojem *anamnése*, který nejprve od Platóna převzal. Jakmile však odmítl učení o transcendentálních Idejích, této koncepci se vzdal. Podle A. Kříže³³⁴ se však zdá, že také Platón ve svých pozdějších dílech popřel schopnost *anamnése* a zamítl preexistence duše a její stěhování. To proto, že se neslučovala s aprioritou rozumu, který podle své podstaty není ve smyslové zkušenosti, nýbrž před ní.

Přejdeme nyní k duši. Již bylo ukázáno, že složky duše rozeznávají Platón i Aristotelés shodně tři. Také se pravděpodobně shodují, že nejvyšší složka duše je nesmrtelná. Rozcházejí se však v otázce pohybu. Platón uvádí, že duše se pohybuje sama sebou. Viz např.: „Duše..se pohybuje v kruhu sama kolem sebe..“³³⁵ V dialogu *Faidros* na sebepohybu duše zakládá důkaz její nesmrtelnosti. Veškerá duše je nesmrtelná, poněvadž to, co pohybuje samo sebou se nikdy nepřestává pohybovat a je také zdrojem pohybu jiným věcem.³³⁶

Toto pojetí Aristotelés striktně odmítá. Duše sice oživuje tělo, sama je však bez pohybu. Nejprve ve spise *O duši I* dochází k závěru, že duše nemůže být pohybována, proto není pravděpodobně hýbána ani sama od sebe.³³⁷ Duše se totiž nermoutí, nehněvá, nevnímá. To vše činí duší teprve člověk. A jelikož všechny tyto jsou pohyby, duše není pohybována.

Rozdíl nalezneme také v případě smyslového vnímání. Platón vztahuje smyslové vnímání pouze na smrtelnou část duše a vysvětluje jí kruhovitý pohyb, který působí i na oběhy nesmrtelné duše.³³⁸ Do duše (její smrtelné části) se dostávají vzruchy skrze tělo, na

³³⁴ ARISTOTELÉS: *O duši*, str. 19

³³⁵ *Timaios*, 37b

³³⁶ *Faidros*, 245c

³³⁷ *O duši*, 408b

³³⁸ *Timaios*, 69c-d

kteří působí nějaké vnější těleso.³³⁹ U Platóna také nalezneme určité podhodnocování smyslového světa obecně. Smyslové vnímání, stojící v protikladu k ideálním (nadsmyslovým transcendentálním) jsoucnům, se vztahuje pouze na vnější jevy, jak píše A. Kříž³⁴⁰, a tak stojí v opozici k pravému poznání, kterému spíše překáží. Aristotelés naopak zastává názor, že nás naše smysly neklamou.

S tímto souvisí také vztah duše a těla, resp. těla a duše, ve kterém se Platón a Aristotelés značně rozcházejí. Jak je patrné především z Platónových ranějších dialogů, kde nazývá tělo přímo žalářem duše³⁴¹, Platón považuje tělo za cosi negativního. Platón věnuje velké úsilí varování před stýkáním se duše s věcmi smyslovými. Duše, která je neustále ve styku s tělem (tzn. se smyslovým světem), je do něho stahovaná a poskvřněná.³⁴² Vyprostit se z vězení těla pomáhá člověku filosofie. Jedině s pomocí filosofie a rozumového myšlení může člověk uniknout klamání, které smyslový svět způsobuje.

Je však nutno podotknout, že pod zřejmým Aristotelovým vlivem připisuje Platón tělu čím dál větší důležitost, přestože nikdy nepřipustí tak těsné spojení, jaké uvádí Aristotelés.

Tělo tak u Platóna postupně nabývá na významu, i když pouze jako určitý nástroj, který by měl duši sloužit. V *Ústavě IV* (442b) Platón upozorňuje na význam součinnosti všech tří složek duše, která je důležitá a prospěšná také tělu. V *Ústavě IX* se tělu věnuje ještě více, byť je to pouze opět ve vztahu k duši. Platón stále jasně vymezuje, že duše nabývá mnohem větší ceny než tělo, je rozhodně tím cennějším a nejlepší. Přesto tělo nepřehlídí, ale plně ho zahrnuje do své koncepce. Nejdůležitější je, aby se člověk snažil o soulad v tělu pro souzvuk v duši.³⁴³ Tělo má sloužit (pomáhat) duši tak, aby se mohla realizovat co nejlépe. Jak píše Platón, člověk by měl své tělo uchránit od zvířecí moci a moci nerozumné rozkoše. Měl by tedy usilovat o život nahlížející, spojený pouze s tělesnými nezbytnostmi.

U Aristotela je duše s tělem ve velmi úzkém spojení. Jak uvádí A. Kříž³⁴⁴, poměr duše a těla je u Aristotela v poměru vzájemného proniknutí a závislosti. Duše je princip, který je podstatou těla a který tělo oživuje (*O duši II 1*) a pohybuje jím (*O duši I 3*).

Aristotelés vyjadřuje vzájemný vztah jako poměr tvaru k látce, pojmy, které Platón nepoužíval. Pro Platóna bylo tělo v podstatě nutné zlo, také jakési „vozidlo“ duše. Aristotelés do určité míry přijímá jedině ten výměr, že tělo je nástrojem duše a duše tělo ovládá a je mu nadřazená.

³³⁹ *Timaios*, 64b

³⁴⁰ ARISTOTELÉS: *O duši*, str. 18

³⁴¹ *Faidón*, 82d

³⁴² Tamt., 81c

³⁴³ *Ústava*, 591d

³⁴⁴ ARISTOTELÉS: *O duši*, str. 18

ZÁVĚR

Platón ani Aristotelés na mnoha místech svých děl nepodávají čtenáři tolik informací a odpovědí, kolik by si přál. Přesto můžeme nalézt ucelené koncepce i určité tendence v jejich pojetí.

Platón do určité míry dodržuje dualismus duše a těla. Duše je daleko víc, je něčím nadpřirozeným. Duše může používat různá těla a je vztahována nazpět z neviditelného světa, neustále bloudí a je tak trestána za předchozí život.

Pokud bychom chtěli u Platóna nalézt nějakou ucelenou nauku o duši a tělu, budeme ji hledat jen velmi těžce (ostatně stejně je tomu u Platóna i s jeho ostatními filosofickými konstrukcemi). Je především důležité vzít v potaz to, kdy byly jednotlivé dialogy napsány. Platónovo dílo se nevyznačuje myšlenkovou uceleností, je proto nutné zmínit se o jednotlivých dialozích a tvůrčích obdobích, ve kterém byly pravděpodobně napsány.

V dialogu *Faidón* Platón poprvé vyslovuje své nejvýznamnější filosofické myšlenky, ať již jde o nesmrtelnost duše a duši samotnou, či o nauku o nadsmyslovém světě idejí. Tyto své myšlenky pak dále rozvádí či zkoumá z jiného úhlu pohledu ve svých dalších dialozích.

Ve *Faidónu*, ale také v *Timaiovi*, spolu úzce souvisí duše i svět. Přestože ve *Faidónu* nenalezneme myšlenku duše světa, přesto se zde dočteme o kosmu a duších v něm. V obou dialozích také nalezneme mýty, které Platón využil při popisu kosmologie, která není snad přímo pravdivá, ale je pravděpodobná.

V pozdějších dialozích, především ve *Faidru* a *Timaiovi* se setkáváme s pojetím duše jako sebepohybu. Nesmrtelné duše mají za úkol a cíl oživovat svět, udržovat v něm neustálý koloběh.

Ve *Faidónu*, *Timaiovi* i *Faidrovi* hraje důležitou roli pojem *anamnése*. Člověk by se měl rozpomínat na ideální jsoucná, která spatřil při své zásvětní zkušenosti. Toto rozpomenutí mu má pomoci odpoutat se co nejvíce od těla a žít vskutku filosofický život. Přesto v rozpomínání hrají určitou roli také smysly.

V *Ústavě* se setkáváme s velmi podobným rozpracování tří složek duše, jako v dialogu *Faidros*. V obou dialozích také klade Platón důraz na součinnost těchto tří složek duše, a tělo pak má sloužit duši co nejlépe, aby se mohla přibližovat k nadsmyslovým Idejím.

F. Karfík upozorňuje³⁴⁵, že není zcela pravdivá obecná představa, že je duše u Platóna naprosto netělesná. Duše je sice odlišná od těla, ale ne úplně. Lidská duše je napůl vyrobena ze suroviny, která je ve spojitosti s tělesností. Bytí, totožnost a různost totiž vznikají v oblasti

³⁴⁵ KARFÍK F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, str. 113

těl. V dialogu *Timaios* jsou těla v neustálém pohybu jako duše, přestože jde o jiný druh pohybu. Duše se pohybuje kruhovitým pohybem, kdežto tělo jedním ze šesti přímočarých pohybů.³⁴⁶

Pokud bychom měli shrnout nějakým způsobem to, co Platón v celém svém díle píše, pak lze říci, že čteme buď o určité součinnosti duše a těla jako určitého živoucího organismu, anebo na jiných místech nalezneme duši více oddělenou od těla, kde se také více projevuje určitý dualismus, kdy duše usiluje o oproštění se od těla a všeho tělesného a snaží se dosáhnout na život ideální.

Jak již bylo uvedeno výše, v Platónově díle existuje určitá tendence přibližovat se tělu a více na něho poukazovat pod pravděpodobným vlivem Aristotela.

Aristotelés je na rozdíl od Platóna více systematický a důslednější, jeho dílo je v porovnání s Platónem naprosto ucelený a konzistentní celek (i když to samozřejmě neplatí bezvýtku). Snaží se podat vyčerpávající vysvětlení svých koncepcí a otevírá nové otázky.

Aristotelés nejen rozvíjel některé koncepce svého učitele, ale také se nebál jeho kritiky. Vytýká mu zejména nedůslednost definice těla a tělesných vlastností, ale i duše. Chybí mu u nich jasnější a přesnější vysvětlení a vymezení. Druhá významná kritika náleží Platónově světu Idejí, které Platón oddělil od smyslového světa. Aristotelés naopak vložil Ideje do věcí a prakticky z nich učinil tvary věcí.

Aristotelés ve svých koncepcích vždy těsně spojoval duši a tělo dohromady, jako látku a formu, jedno mající bytí v možnosti, druhé ve skutečnosti. Nemohl tedy potlačovat tělo tak, jako to dělal Platón, ani tomu nechtěl. Nebyl tolik nedůvěřivý k smyslovému světu a našim smyslům, které na rozdíl od Platóna nepovažoval za klamné. Obecně Aristotelés věnuje velké místo popisu smyslů a smyslových ústrojí v celém svém díle, a to jak u člověka, tak i u živočichů.

Platón i Aristotelés se často ve svých koncepcích shodovali. Oba rozlišují tři složky duše, z nichž ta nejvyšší je rozum. Ten je nesmrtelný a božský prvek v duši.

Nalezneme však také rozdíly, které přinášejí především odlišné nazírání podstaty duše a jejího vztahu k tělu. Přestože Platón později pod vlivem Aristotela poněkud upouští od svého striktního zavržení těla, je mu tělo spíše žalářem duše, nutným zlem nebo také nástrojem duše a jejím „vozidlem“. Duše je to, co je nejpřednější a Platónova koncepce velmi často tkví v očišťování duše od všeho smyslového a tělesného pomocí rozumu a také filosofie.

³⁴⁶ *Timaios*, 34a

Aristotelés na druhou stranu spojuje duši a tělo v určitou jednotu, ve které jsou tyto složky nejen navzájem promíchány, ale kde jsou na sobě do velké míry závislé. Nevěnuje se pak očišťování duše, nýbrž spíše postihnutí vlastností jednotlivých částí duše a také věnuje velkou pozornost vnímání a smyslům.

Vzájemné srovnání těchto dvou koncepcí není nejčastějším námětem. Ovšem ještě méně pozornosti bývá věnování Aristotelovu pojetí těla a tělesnosti, což by mohl být jistě zajímavý a přínosný námět pro budoucí zkoumání.

POUŽITÁ LITERATURA

a) Prameny

ARISTOTELES: *De Anima*. With translations, introductions and notes by R. D. Hicks, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1990 (1st published CUP, Cambridge, 1907)

ARISTOTLE: *De Anima, Books II and III*. Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 2002 (1st published OUP, 1968)

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Přel. Antonín Kříž, Laichtrova filosofická knihovna, Praha, 1937

ARISTOTELÉS: *Malá přírodovědná pojednání*, in: *Člověk a příroda*. Přel. Antonín Kříž, upravil a poznámky napsal Milan Mráz, Svazek antické knihovny, č. 52, Svoboda, Praha, 1984

ARISTOTELÉS: *Metafyzika*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž. Rezek, 2. vyd., Praha, 2008

ARISTOTELÉS: *O duši*. Přeložil a vysvětlivky napsal Antonín Kříž. Rezek, Praha, 1996

PLATO: *Phaedo*. Translated with Notes by David Gallop, Clarendon Press, Oxford 1975

PLATON: *Faidon. O nesmrtelnosti*. Laichterova filosofická knihovna, 2. vyd., Praha, 1941

PLATÓN: *Timaios. Kritias*. Oikoymenh, dotisk 3. vyd., Praha, 2008 (1. vyd. Praha, 1919)

PLATÓN: *Ústava*. Oikoymenh, 2. vyd., Praha, 2005 (1. vyd. Praha, 1921)

b) Sekundární literatura

APOLLONI D.: Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, 1996

BROADIE S.: Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 101, 2001, pp. 295-308

BOS A. P.: Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (Anim. I, 3, 407B13-36). *Hermes*, Vol. 128, No. 1, 2000, pp. 20-31

F. M. CORNFORD: *Plato's Cosmology*. The Timaeus of Plato. Translated with a Running Commentary, Routledge & Kegan Paul Ltd., Kessinger Publishing, London, 2004 (1st published 1937)

DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Nová tiskárna Pelhřimov, 2. vyd., Pelhřimov, 1995 (1. vyd. Londýn, NY, 1925)

DORTER K.: Plato's Image of Immortality. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 26, No. 105, 1976, pp. 295-304

DUNCAN P.: Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle. *Philosophy*, Vol. 17, No. 68, 1942, pp. 304-323

DÜRING I.: *Der Protreptikos des Aristoteles*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969

EASTERLING H. J.: A note on "de Anima" 413a 8-9. *Phronesis*, Vol. 11, No. 2, 1966, pp. 159-162

ELTON M.: The Role of the Affinity Argument in the "Phaedo". *Phronesis*, Vol. 42, No. 3, 1997, pp. 313-316

FREDE D.: Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 99, 1999, pp. 191-209

HEIDEGGER M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*. Přednáškový cyklus z letního semestru 1931 na universitě ve Freiburgu. Oikoymenh, Praha, 2001

CHARLTON W.: Aristotle's Definition of Soul. *Phronesis*, Vol. 25, No. 2, Aristotle number, 1980, pp. 170-186

KARFÍK F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. Oikoymenh, Praha, 2007

- LODGE R. C.: Soul, Body, Wealth, in Plato (II). *The Philosophical Review*, Vol. 33, No.1, 1924, pp. 30-50
- MACHOVEC D.: *Dějiny antické filosofie*. Univerzita Karlova, dotisk 7. vyd., Praha, 1980 (1. vyd. Praha, 1962)
- NOVOTNÝ F.: *O Platónovi II*. Jan Laichter, Praha, 1948
- NOVOTNÝ F.: *O Platónovi III*. Jan Laichter, Praha, 1949
- OLSHEWSKY T. M.: On the Relations of Soul to Body in Plato and Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 14, No. 4, 1976, pp. 391-404
- PATOČKA J.: *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*. Vyšehrad, Praha, 1994
- PATOČKA J.: *Péče o duši II*. Oikoymenh, Praha, 1999
- PATOČKA J.: *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha, 1991
- REALE G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Oikoymenh, Praha, 2005
- RITTER M.: Konstitutivní rysy Platónova Timaiia. *Reflexe*, č. 29, 2006, str. 5-25
- SOLMSEN F.: Tissues and the Soul: Philosophical Contributions to Psychology. *The philosophical Review*, Vol. 59, No. 4, 1950, pp. 435-468
- TRACY T.: The Soul / Boatman Analogy in Aristotle's De anima. *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2, 1982, pp. 97-112
- WYLLER E. A.: *Pozdní Platón. Tübingenské přednášky 1965*. Rezek, Praha, 1996 (1. vyd. Hamburk, 1970)