Univerzita Pardubice

Fakulta Filozofická

Smrt a sebepoznání

Bc. Iva Procházková

Diplomová práce

2019

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: **2015/2016**

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Iva Procházková**

Osobní číslo: **H16393**

Studijní program: **N6101 Filozofie**

Studijní obor: **Filozofie**

Název tématu: **Smrt a sebepoznání**

Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Zásady pro vypracování:

Diplomová práce se bude zabývat filosofickým fenoménem smrti. V práci se konkrétně zaměřím na chápání a prožívání samotné smrti a na osobní přístup ke smrti jakožto intimní události každého z nás. Konkrétněji se pak budu věnovat Sókratově smrti, kde se rovněž budu zabývat smrtí spjatou se Sókratovským ideálem v politické sféře.Jako korektiv budu také sledovat vývoj a proměny kulturního chápání smrti v evropské myšlenkové tradici.
Otázka smrti je s člověkem bytostně spjatá po celý jeho život, a to i přes to, že se mnozí snaží otázce po vlastní konečnosti vyhýbat. Avšak je to právě smrt, která je stále přítomná a která je smrtelnou jistotou, ke které člověk po celý život nutně směřuje. Z tohoto důvodu je chápání vlastní smrti a postoj k ní klíčový pro seberealizaci vlastního já a pro schopnost sebepoznání. Člověk totiž může porozumět sám sobě, jen pokud si tváří v tvář smrti připustí vědomí vlastní konečnosti.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

PAYNE, Jan. Smrt: jediná jistota (apoteóza skepse). Praha: Triton, 2008. ISBN 978-80-7387-046-1.
SCHELER, Max. Řád lásky. Přeložil J. LOUŽIL. Praha: Vyšehrad, 1971. ISBN 33-344-71.
LANDSBERG, Paul Ludwig. Zkušenost smrti. Přeložil L. HEJDÁNEK, J. SOKOL. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-054-0.
ARIES, Philippe. Dějiny smrti. [Díl 1, Doba ležících]. Přeložila D. NAVRÁTILOVÁ. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-286-0.
SCHERER, Georg. Smrt jako filosofický problém. Přeložil K. ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-914-X.
DAVIES, Douglas J. Stručné dějiny smrti. Přeložila M. F. HAVRDOVÁ. Praha: Volvox Globator, 2007. ISBN 978-80-7207-628-4.
PATOČKA, Jan. Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-80-7298-476-3.
MALPAS, Jeff. a Robert C. SOLOMON. Death and philosophy. New York: Routledge, 1998. ISBN 0415191440.
Další literatura dle postupu práce.

Vedoucí diplomové práce: **ThDr. Jan Rokyta, Ph.D.**
Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce: **1. května 2016**
Termín odevzdání diplomové práce: **30. června 2018**

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84

L.S.

prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan

Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2016

Prohlašuji:
Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.
Byla jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, i se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 9/2012, bude práce zveřejněna v Univerzitní knihovně a prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne

Iva Procházková

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucímu diplomové práce ThDr. Janu Rokytovi, Ph.D. za jeho čas, cenné rady a připomínky. Velký dík patří i rodině za srdečnou podporu a trpělivost po celou dobu studia.

ANOTACE

Smrt je jediná životní jistota, kterou člověk má. Tato práce se zabývá jednou z nejdůležitějších smrtí v dějinách filosofie, smrtí Sókrata. Cílem práce je skrze Sókratovo pojetí duše a jejího vztahu k smrti upozornit, že člověk může zaujmout vztah k sám sobě, jen pokud zaujme vztah k smrti. Péče o dobrý život se tak stává péčí o dobrou smrt. V práci se snažím upozornit na důležité motivy, které pomáhají překonat strach ze smrti, a které by mohli pomoct bojovat proti tomuto strachu i dnešnímu čtenáři.

KLÍČOVÁ SLOVA

Sókratés, duše, smrt, nesmrtelnost, strach, naděje, sebepoznání

TITLE

Death and Self-Knowledge

ANNOTATION

Death is for the human the only life certainty they have. This thesis deals with one of the most important deaths in history of philosophy – the death of Socrates. The aim of the thesis is to point out through Socrates's concept of psyche that the human can take a stand towards themselves only if they take a stand towards death. Caring about a good life thus becomes caring about a good death. The thesis aspires to call attention to important motives which may help the today's reader overcome fear of death and even fight this fear.

KEYWORDS

Socrates, soul, death, immortality, fear, hope, self-knowledge

Obsah

Úvod ... 9
1. Otázka smrti jako otázka osobního dopadu na člověka ... 12
1.1 Nesmrtelnost duše ve vztahu k smrti ... 13
1.1.1 Pojetí duše u Homéra ... 14
1.1.2 Pojetí duše u Sókrata ... 16
1.1.3 Definice smrti ... 16
1.1.4 Argumenty existence duše před narozením ... 17
1.1.5 Argument existence duše po smrti ... 19
1.1.5.1 Simmiova námitka a její vyvrácení Sókratem ... 20
1.1.5.2 Kebétova námitka, její vyvrácení Sókratem a poslední argument existence duše po smrti ... 22
1.2 Filosofie jako příprava na smrt ... 25
1.2.1 Motiv naděje ... 26
1.2.2 Filosof se smrti nebojí ... 29
1.2.3 Motiv katharsis ... 32
1.2.3.1 Motiv těla ... 33
1.2.3.2 Motiv řeči ... 34
1.3 Pravé bytí smrti ... 37
1.3.1 Smrt jako nekonečný spánek v souvislosti s Epikúrovým pojetím smrti ... 37
1.3.2 Smrt jako přechod duše na jiné místo ... 41
1.3.3 Skrytý význam smrti ... 44
1.4 Sebevražda ... 50
2. Otázka smrti jako otázka objektivního dopadu na člověka ... 56
2.1 Postava Sókrata v obci ... 56
2.2 Sókratova služba obci ... 58
2.3 Smrt jako sebeobětování ... 59
2.4 Mýtus ... 62
Závěr ... 67
Použitá literatura ... 69

Úvod

Co byste dělali, kdyby Vám dnes někdo oznámil, že se již nedožijete zítřka? Jaká myšlenka, jaký pocit by Vás přepadl jako první? Rodit se a umírat, dva nanejvýš odlišné momenty, které se však spojují v jedno, neboť náleží každému životu na zemi.

Avšak právě smrt je momentem, jenž je obestřen zvláštní mocí, jelikož již jedna myšlenka na smrt nás vytrhává z našeho obvyklého pobývání ve světě, z našeho neproblematizovaného prožívání života. Obvykle je to smrt, skrze kterou se pouštíme do otázek po smyslu svého pobývání, do otázek po smyslu života a bytí vůbec. Jan Payne ve své knize *Smrt jediná jistota* nazývá smrt nejvyšší formou *skepsis* a tím i filosofie, neboť pochybnost je její základní metodou.[1]

Proto je smrt jakýmsi bodem, milníkem, ze kterého můžeme začít filosofovat. Již Platónův údiv, který je počátkem filosofie, vyvolal v člověku otřes, zpochybnění všeho, co existuje před ním a kolem něj, ba co víc, zpochybnění i jeho samého. Z údivu pak vyrůstají otázky, a to mnohdy ty nejpalčivější, mezi něž bezpochyby patří právě i otázka smrti.

Georg Scherer ve své knize *Smrt jako filosofický problém* upozorňuje na 4 základní otázky[2], které vyvstávají na mysl člověku, který si zpřítomňuje otázku po smrti. Tyto 4 otázky jsou pak jakýmsi rozčleněním otázky základní, čímž je *otázka smyslu smrti*. Tuto základní otázku lidské existence si pak musíme nutně pokládat ve světle otázky další, která se týká filosofické antropologie, tedy *otázky co je člověk*. Je to totiž pouze člověk, který ví o své smrtelnosti a který nežije pouze v přítomnosti daného okamžiku, ale ve vědomí o sobě samém ví o své časovosti. Což znamená, že člověk nejen že je ovlivňován minulostí, rovněž směřuje do budoucnosti, u níž ví, že jednou skončí. Toto vědění o časovosti pak implikuje i vědění o smrti. Jak Scherer píše: „Lidská existence je vždy projektována a žita na horizontu vědění o smrti.“[3] Jiřina Šiklová vysvětluje, že je to právě vědomí vlastní konečnosti, co je základním znakem lidí. Vzpomíná dvě řecká slova, *antropos*, člověk a *antropinum*, to, co odlišuje člověka od ostatních živočichů. Tato odlišnost pak spočívá právě ve vědomí vlastní konečnosti.[4]

---

[1] PAYNE, Jan. *Smrt: jediná jistota: (apoteóza skepse)*. Praha: Triton, 2008, s. 13.
[2] 1. Co je to smrt? 2. Existuje pro člověka naděje za hranicí smrti? 3. Jak se máme postavit k smrti? 4. Odkud víme o smrti a jak? SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém*. Přeložil Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 7-9.
[3] SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém*, s. 12.
[4] ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Vyhoštělá smrt*. Praha: Kalich, 2013, s. 11.

Philippe Ariès ve své knize *Dějiny smrti I.* při popisu dějin smrti mluví o takzvané „ochočené“ a „divoké“ smrti a všímá si problému, který dnešní společnost má. Ochočenou smrtí totiž Ariès nemyslí, že před ní byla smrt divoká a že si ji lidé postupem času ochočili. Ba právě naopak, problém spatřuje v tom, že v dnešní době je smrt zdivočelá, zatímco kdysi byla ochočená.

Ochočená smrt trvala přibližně do konce 19. století. Do té doby byla smrt důvěrně známá, často přítomná. V této době byli lidé mnohem více smíření se svou smrtí. Rovněž i okolí umírajícího se se smrtí mnohem lépe vyrovnávalo, jelikož se s ní setkávali mnohem častěji. Zároveň se také zachovávaly různé zvyky a ceremonie. Samo umírání bylo věcí veřejnou, většinou se umíralo doma, v kruhu rodiny a blízkých.

Moderní přístup ve 20. století však začal smrt vnímat jako něco špatného.[5] Vlivem ideových, demografických změn, sekularizace, zlepšení životních standardů a s pokrokem lékařské vědy došlo ke snížení úmrtnosti. O smrti se velmi málo mluví, umírající jsou přesunuti do nemocnic, kde umírají sami. Sociální smrt tak často předchází tu fyzickou. Smrt se již přeměnila na pouhý přírodní proces, který kontrolují lékaři.[6] Moderní člověk tak před smrtí přivírá oči, jako by se ho snad ani netýkala, smrt ztrácí v životech lidí své místo, což způsobuje, že je vnímána jako něco vnějšího a cizího. Se stále rostoucím pokrokem vědy, s čímž je spjatý i velký důraz na racionálno, empirii a logiku, něco tak neuchopitelného a nevypočitatelného jako je smrt, nutně musí v lidech vzbuzovat nejistotu a zmatek. Rovněž i strach ze smrti, a ještě větší strach z toho, co bude po smrti, bolest při ztrátě blízkých, aj., to vše s sebou přináší negativní pocity. Smrt přece nemůže být pro člověka něčím dobrým.

Člověk, přemýšlející o smrti jako o zlu, se staví smrti na odpor tím, že se jí snaží co nejvíce oddálit a vytěsnit ze svého života. Pro správný způsob života je ale nutné přestat před smrtí utíkat, ba co víc, je nezbytné nabrat opačný směr a postavit se jí čelem. Smrt

[5] Gorer ve svém článku *The Pornography of Death* píše o tom, že přirozená smrt člověka se odsouvá stranou, zatímco násilná smrt hraje stále větší roli ve fantaziích, jež nabízejí masové společnosti různé válečné příběhy, thrillery, aj. GORER, Geoffrey. *The Pornography of Death. In Pornographic Art and the Aesthetics of Pornography*, ed. Hans MAES. New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 51.
Davies o takové smrti píše, že jaksi zdomácněla, není se jí třeba bát, pokud ji sledujeme z pohodlí domova. DAVIES, Douglas James. *Stručné dějiny smrti*. Přeložila Mai Fathi HAVRDOVÁ. Praha: Volvox Globator, 2007, s. 79.
Takto zakoušená smrt ale má jen velmi málo společného se smrti osobní, intimní, s pocitem, který zakouší každý, při uvědomění si vlastní konečnosti. Toho si všímá i Gorer, který píše, že se lidé musí znovu vyrovnat se základními fakty jako je narození, kopulace a smrt. Musíme se znovu vrátit k přirozené smrti, znovu si přiznat pocity, které jsou s ní spojeny a znovu jí zajistit místo ve společnosti. GORER, Geoffrey. *The Pornography of Death. In Pornographic Art and the Aesthetics of Pornography*, ed. Hans MAES. New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 52.
[6] ARIÈS, Philippe. Dějiny smrti I. Přeložila Danuše NAVRÁTILOVÁ. Praha: Argo, 2000, s. 43-45.

je součástí nás samých, bez jejího přijetí a snahy o pochopení se totiž nemůžeme pokoušet pochopit ani život ani sebe samého. Douglas James Davies proto píše, že dějiny smrti jsou dějinami sebereflexe.[7]

Ve své práci se však nebudu věnovat pouze smrti jako takové, stěžejním tématem práce bude smrt Sókrata, jedna z nejdůležitějších smrtí v dějinách filosofie. Sókratovou smrtí se budeme zabývat ve dvou hlavních kapitolách, které se od sebe liší přístupem. První kapitola se věnuje Sókratově smrti z pohledu osobní filosofie a intimity, jež prožívá každý, kdo je postaven tváří v tvář smrti. Druhá kapitola si klade za úkol ukázat, jak se smrt jednoho člověka může stát objektivní otázkou mající obrovský dopad na obec jako takovou. Je třeba si uvědomit, že Sókratova smrt, jež se stala ve 4. století před naším letopočtem[8], přesto nabývá významu i v dnešním pojetí smrti a ovlivňuje současnou filosofii.

[7] DAVIES, Douglas James. *Stručné dějiny smrti*, s. 8.
[8] Smrt Sókrata – 399 př. n. l.

1. Otázka smrti jako otázka osobního dopadu na člověka

První část práce se zabývá osobním přístupem k smrti a je nezbytné ji rozdělit do několika podkapitol. Není totiž možné se věnovat Sókratově smrti, aniž bychom předtím neobjasnili důležitý vztah duše a smrti. Naším prvotním zájmem tedy bude vysvětlit, jak Sókratés pojímá duši, kterou definuje jako nesmrtelnou. Nastíníme, jakým způsobem k nesmrtelnosti duše dospěl a dále také argumenty, které mají jeho tvrzení potvrdit.

Argumentům nesmrtelnosti duše se budeme pak věnovat s ohledem na strach, který lidé pociťují ze smrti. Právě strachem ze smrti a jeho překonání se budeme zabývat ve druhé kapitole, jež se věnuje vztahu člověka k smrti, jeho připravenosti a vyrovnání se s ní. Následovat bude kapitola o pravém bytí smrti, v níž nám půjde nikoli o rovinu ontickou, ale o rovinu ontologickou. V poslední kapitole první části pak zmíníme motiv sebevraždy.

Klíčovým dialogem, který nám ukazuje Sókrata, jenž tváří v tvář smrti prožívá ve vězení svůj poslední den života, je *Faidón*[9]. Z dnešního pojetí smrti a přístupu k ní bychom se snad mohli domnívat, že tento dialog bude plný bolesti, zármutku a obav. Avšak již na začátku dialogu postava Faidón popisuje zvláštní náladu, která panuje nad smrtí Sókrata. Sókratés se totiž nejeví jako člověk, jenž by plný obav ze smrti plakal nad svým osudem, nýbrž se jeví jako šťastný a pln naděje. [10] U Sókratových společníků se však objevuje podivná směs libosti a nelibosti. Libost spočívá ve skutečnosti, že mají možnost vést se Sókratem filosofický dialog, účastnit se tak filosofie. Současně je však ovládá strach z blížící se smrti Sókrata, a tedy i z nevyhnutelnosti konce této filosofické řeči. Sókratovi společníci nemají strach pouze ze smrti jako takové, ale rovněž z vědomí, že by Sókratovou smrtí mohlo definitivně skončit i to, co dávalo jejich životu smysl, tedy filosofie a slast z ní.[11]

Jediná osoba, u níž převládá pocit smutku a plná zármutku pláče nad Sókratem, a tak narušuje zvláštní atmosféru, je jeho žena Xanthippa. Ta je tedy na příkaz Sókrata

[9] V první části práce je naší primární literaturou dialog *Faidón*. Viz definice smrti, argumenty existence duše před a po smrti a téma sebevraždy. PLATÓN. *Faidón*. 5. opr. vyd. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005.
[10] PLATÓN. *Phd.*, 58e-59a.
[11] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón: duše a řeč I*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 18.

odváděna pryč.[12] Štěpán Špinka vnímá Xanthippu jako člověka, který pod nadvládou *pathosu* brání opravdovému filosofickému rozhovoru. Proto řeč, tedy Sókratova slova „… ať ji někdo odvede domů,“[13] v určitých situacích mají zabránit *pathosu*, tedy Xanthippě, dále se účastnit rozhovoru.[14] Obdobně i Jan Patočka píše, že Xanthippa představuje duši žádostivou, jež musí ustoupit rozletu duši rozumné. Rozletem je pak myšlen rozhovor Sókrata s přáteli.[15]

Sókratés si je vědom, že v den své smrti již není možné změnit vnímání smrti u athénských občanů. Pokouší se tak změnit pohled na smrt alespoň u svých přátel. Emily Austin píše, že Sókratés postupuje ve třech krocích, v nichž o tuto změnu usiluje. Za prvé udává řadu argumentů pro nesmrtelnost duše. Za druhé definuje filosofii tak, že strach ze smrti je v rozporu s její povahou a s touhou po moudrosti. A nakonec, za třetí, poskytuje mýtus, jenž posiluje jeho víru, že smrt je přínosem pro člověka zbožného a spravedlivého.[16]

1.1 Nesmrtelnost duše ve vztahu k smrti

Jak jsme již výše zmínili, abychom mohli zkoumat pojetí smrti, je nezbytné se současně věnovat i pojetí duše. Sama duše, jako jediná, je totiž v Sókratově pojetí schopná přemoci smrt. Je to dáno její nesmrtelností.[17] Důležitým krokem k vystihnutí postavení duše a její důležitosti ve vztahu k smrti je rovněž i kontext, z něhož se pojetí Sókratovské duše vyvíjelo. Ještě před Sókratem mělo totiž slovo duše zcela jiné významy a bylo úzce propojeno se smrtí, než by se na první pohled mohlo zdát.

[12] PLATÓN. *Phd.*, 60a – Nejedná se zde ale o přímou antickou misogynii, spíše se nám zde vyjevují pocity lidí, jimž chybí poznání vztahu filosofie a smrti a kterým tak mnohé zůstává skryto – paradoxní postavení filosofa v obci.
[13] PLATÓN. *Phd.*, 60a6.
[14] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 21.
Filosofickému rozhovoru se pak budeme podrobněji věnovat v kapitole *Motiv řeči*.
[15] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*. CHVATÍK, Ivan a KOUBA, Pavel, ed. Praha: SPN, 1992, s. 288.
[16] AUSTIN, Emily. *Fear and Death in Plato*. Sant Louis: Washington University, 2009, s. 64.
Těmito třemi kroky se budu postupně zabývat během práce.
[17] Důkazy o nesmrtelnosti duše lze nalézt ve *Faidónovi* (viz práce), v *Ústavě* (608d-611a), ve *Faidrovi* (245c-246a) a *Timaiovi* (41a-42e).

1.1.1 Pojetí duše u Homéra

Příkladem odlišného chápání duše je Homér, u něhož se setkáváme se dvěma významy slova duše, a to „život[18]“ a „stín“. Podle Kevina Robba však význam duše jakožto „stínu“ u Homéra převládal, protože se duše vždy nacházela v natolik těsném spojení se smrtí, že se nikdy zcela od tohoto významu neoprostila. Homérská duše byla vnímána jako pouhý dech života nemající většího významu do doby, než přišla smrt. Jelikož pouze v okamžiku smrti se podle Robba stala natolik hmotnou, že byla schopná odejít z těla do Hádu.[19] V Hádu se pak duše stávala nápodobou či odrazem kdysi živého člověka a jakožto stín zde i přebývala.[20]

Není zcela zřejmé, kde a jestli se vůbec duše v těle člověka u Homéra nacházela, co však z jeho textů vyplývá skutečnost, že slovo *sóma*[21] neoznačovalo tělo živého člověka, nýbrž vždy mrtvolu. U Homéra se sice vyskytují výrazy označující různé aspekty lidské tělesnosti[22], avšak výraz pro tělo jako takové v jeho textech chybí.[23]

Homérský člověk pak kladl velký důraz na to, co se dělo s mrtvým tělem. Pohřbu[24] se totiž přisuzovala velká hodnota. Člověk, který nebyl pohřben, se nacházel jaksi na půli cesty nepatřící ani do světa živých a ani do světa mrtvých. Úplného odchodu do Hádovy říše se tak mohlo dosáhnout pouze pohřbením těla. Hynek Bartoš dokonce popisuje pasáž z *Illias,* kde Hektór prosí Achillea[25], aby jeho mrtvolu vydal k pohřbení, což ukazuje, že se Řekové mnohem více obávali toho, že nebudou pohřbeni než samotné smrti. Pohřeb však nebyl pouze službou zesnulému, který díky němu dosáhl klidu, rovněž byl i službou pro pozůstalé, neboť duše zesnulého již nemohla zasahovat do jejich životů.[26]

---

[18] Podle Bartoše význam slova psýché jako života musíme chápat ve významu „být smrtelný.“ Psyché má význam života pouze s ohledem na smrtelnost člověka. Smrtelníci se tedy vyznačují psyché, zatímco bohové, kteří jsou nesmrtelní, psyché nemají. BARTOŠ, Hynek. *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti* [online] E-LOGOS: Electronic Journal for Philosophy, 2003, 1-25. Dostupné z: http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/Bart1-03.pdf, s. 13.

[19] ROBB, Kevin. *Hérakleitos z Efesu: zkušenost a řeč*. Přeložil Martin POKORNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 126-127.

[20] Etymologie slova *psyché* (ψυχέ) označuje dva výrazy – „duše“ a „motýl“. V Homérovi často nalezneme pasáže, kde popisuje, jak duše zemřelého s třepotem opouští tělo jako motýl.

[21] Obvykle se toto slovo používá ve významu těla, jež je protikladem *psyché*.

[22] Výrazy jako *gyia, melea, hapsea* a *rhethea* označují mechanické uspořádání těla, popis údů a svalů, aj.

[23] BARTOŠ, Hynek. *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, s. 4-5.

[24] Bartoš mluví o tom, že v homérský člověk neznal jiný způsob pohřbívání než kremaci. BARTOŠ, Hynek. *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, s. 21.

[25] *Illias*. XXII. 338-43.

[26] BARTOŠ, Hynek. *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, 21.

U Sókrata se setkáváme s tématem pohřbu ve *Faidónovi*, kdy ho jen krátký čas drží od vypití jedu, načež se ho Kritón ptá, jak chce být pohřben. Jasně se zde jeví Kritónovo nepochopení Sókratova pojetí duše a vztahu k smrti, čímž se budeme zabývat v následujících kapitolách. Sókratés upozorňuje, že to nebude on, koho budou pohřbívat, jelikož on se po smrti bude nacházet již na jiném místě. To, co zde zůstane a co je možné pohřbít, je pouze jeho tělo.[27]

Obě pojetí duše, homérské a sokratovské, tak spojuje fakt, že přežijí smrt a po ní se ocitají v Hádu. Čím se však od sebe radikálně liší je skutečnost, že se sama duše v sokratovských dialozích stává nositelkou lidské osobitosti a „myslícího já".[28] Duše u Homéra není nositelkou osobní identity ani žádným sjednocujícím já, které by spojovalo odlišené stránky osobnosti.[29] Po pohřbu je zbavena veškerých schopností myšlení, cítění a její podoba či odraz je jediným odkazem na pozemský život.[30]

Robb odkazuje na různé myslitele, konkrétně Johna Burnetta[31], kteří jsou přesvědčeni, že díky Sókratovi došlo ke změně významu slova duše. Změny se však dostávají do povědomí lidí postupně, a tak většina současníků Sókrata chápala význam duše ještě stále ve dvou již zmiňovaných homérských významech. Je možné se domnívat, že právě proto se Sókratova péče o duši (*epimeleia peri tés psýchés)* mnohým zdála tak podivná, o čemž svědčí i narážky na slovo duše v Aristofanově *Oblacích*[32] či ve hře *Ptáci*. Toto stanovisko rovněž potvrzuje i samotný osud Sókrata.[33]

[27] PLATÓN, *Phd*., 115c-e.
[28] ROBB, Kevin. *Hérakleitos z Efesu: zkušenost a řeč*, s. 139.
[29] U Homéra lze vykládat noos, frén a thymos 3 způsoby: orgánové aspekty těla, funkce, za něž jsou orgány odpovědné a za konatele – nikdy ale nepatří k psyché. Naopak u Sókrata to jsou mohutnosti duše k ní patřící. ROBB, Kevin. *Hérakleitos z Efesu: zkušenost a řeč*, s. 140.
[30] BARTOŠ, Hynek. *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti*, s. 18.
[31] Burnet, John. *The Socratic Doctrine of the Soul*. London: Oxford University Press, 1916.
[32] Například v *Oblacích* se vyskytuje sbor, jenž mluví k Sókratovi jako k jemnému tlachalovi, který pyšně kráčí po cestě a vznešeně na všechny hledí, ač je neobutý. ARISTOFANÉS. *Oblaky*. Přeložil Jan ŠPRINCL. Praha: Rezek, 1996. 355-360, s. 41.
[33] ROBB, Kevin. *Hérakleitos z Efesu: zkušenost a řeč*, s. 132.

1.1.2 Pojetí duše u Sókrata

Sókratovo myšlení a život, ale také i jeho smrt tak přispěly k tomu, že Řekové začínali slovo duše užívat ve spojení s tím, co můžeme chápat jako „vědomé, cítící, myslící, morálně zodpovědné a autonomní já, jako pramen poznání a mravního rozhodování v člověku, jako složku osobnosti, kterou má smysl chválit či hanět za rozhodnutí a činy, které jsou pro člověka jakožto člověka nejpříznačnější. Sokratovská psyché se tak stává „jádrem" lidské osobnosti, díky čemuž je ontologicky jedinečná a mravně nedocenitelná."[34]

1.1.3 Definice smrti

Tématem této kapitoly ale není pouze pojetí duše, neboť pro naše téma je mnohem důležitější její vztah k smrti. Každý člověk se ve svém životě již se smrtí setkal, a tedy i na smrt nějakým způsobem nahlíží a nějak ji pojmenovává.[35] I ve *Faidónu* se Sókratés ptá Simmia, zda myslí něco slovem „smrt". Simmias odpovídá, že je samozřejmé, že každý má určitou představu smrti.[36] Načež Sókratés reaguje další otázkou, v níž nalezneme jeho definici smrti, *smrt je definována jako odloučení*[37] *duše od těla*. V tomto stavu jsou duše i tělo samy o sobě.[38] Co se pak stane s duší a tělem se dozvídáme během argumentace o nesmrtelnosti duše.

Je však velkou chybou vnášet do rozhovoru Sókrata se Simmiem myšlenku moderního křesťansko-karteziánského dualismu. Sókratovu odluku duše od těla nemůžeme chápat jako rozdělení dvou věcí, respektive dvou substancí – těla a ducha. Člověk je v sókratovském smyslu živoucí osobou v plnosti své vitálnosti a zároveň i své spirituálnosti. To znamená, že člověk není pouze tělo, nýbrž je jakýmsi propojením duše

---

[34] ROBB, Kevin. *Hérakleitos z Efesu: zkušenost a řeč*. Přeložil Martin POKORNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2008., s. 134.

[35] To, že já nějak na smrt nahlížím, nějak ji poznávám, předpokládá, že o tom, co poznávám, mám již určitou představu, musím o tom nějakým způsobem vědět. Max Scheler dokonce mluví o intuitivní jistotě smrti. Tato jistota spočívá v tom, že i kdyby se člověk nikdy v životě se smrtí nesetkal, vždy by nějakým způsobem věděl, že ho smrt čeká. SCHELER, Max. *Řád lásky*. Přeložil Jaromír LOUŽIL. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 138.
Payne mluví o zvláštním prožitku spočívající v tom, že o smrti má každý určité poznání předem čili poznání první a nikoli až z ruky druhé. PAYNE, Jan. *Smrt: jediná jistota (apoteóza skepse)*, s. 10.

[36] To, jak na smrt pohlíží Sókratés a Simmias spolu s dalšími, kdo jsou v tu danou chvíli v místnosti, se liší od všech ostatních v obci. Jelikož ti, kdo se správně zabývají filosofií, zabývají se vlastně smrtí. Ostatním se tak jeví jako ztraceni pro život, zasluhujíce smrti. Sókratés proto chce, aby o filosofii a smrti mluvili jen spolu a nehleděli na to, jaké mají představy o filosofech ostatní, kteří se nezabývají filosofií. PLATÓN, *Phd.*, 63e5-64c2.

[37] Slovo odloučení, *apallegen*, rovněž znamená „vysvobození", „zbavení se", „odchod" GÜVEN, Ferit. *Madness and Death in Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2005, s. 16.

[38] PLATÓN, *Phd.*, 64c4-6.

a těla a zaujímá tak různé modality vztahu ke svému tělesnému životu. Jistě jsou tací, kteří se s tělem a tělesným životem ztotožňují.[39] Pro Sókrata je však klíčové vázanost na svou tělesnost a smyslový svět neustále překonávat, neboť tento svět není světem pravým, ale stínovým. Patočka tak mluví o podstatě člověka jako o dialektice vnitřního života, dialektice neustálého sebepřekonávání sebe sama, své tělesnosti. Odluka duše od těla je tedy myšlena pojmově, nikoli přímo substanciálně.[40]

1.1.4 Argumenty existence duše před narozením

Sókratés tak definoval pojetí smrti a ve vztahu k smrti určil duši jako nesmrtelnou. Pro svá tvrzení ale potřeboval argumenty, které by jeho stanovisko potvrdily, a proto navázal na jisté staré vypravování[41], v němž duše, které se odloučily od těla, odcházely do Hádu, kde se po uplynutí určité doby znovu navracely zpátky na zem. Z toho lze vyvodit, že ti, kdo sem přicházejí jako živí, nutně vznikají z těch, kdo jakožto mrtví přebývali v Hádu. Zde narážíme na první argument podporující Sókratovo tvrzení, že duše je nesmrtelná. Pokud totiž duše živých vznikají z mrtvých, pak se jasně vyjevuje, že duše nezaniká, nýbrž odchází do Hádu a má možnost se znovu navrátit.[42]

Sókratés pokračuje dál a díky mnoha příkladům, kdy například krásné vzniká z ošklivého nebo silnější ze slabšího[43], dochází k tvrzení, že: „Všechny věci vznikají tímto způsobem, opačné z opačných.“[44] Co se týče duše, tak na vztahu bdění a spánku pak ukazuje i vztah života a smrti. Tak jako z bdění vzniká spánek a ze spánku bdění, obdobně z živého nutně musí vznikat mrtvé a z mrtvého živé.[45] Tyto stavy vznikají ze sebe navzájem. Duše zemřelých někde musí nutně pobývat, aby se, až přijde jejich čas, proměnily v opak, tedy v duše živé.[46]

Tímto argumentem Sókratés navazuje na orfické myšlení a pojetí cykličnosti vzniku a zániku. Kdyby totiž vznikání probíhalo v přímce, život by z ničeho nemohl vzniknout.[47] Patočka píše o dějství v protikladech jako o dění, jež je světové a u něhož

[39] Jsou to například sofisté.
[40] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 226-227.
[41] Jedná se orfické myšlení a myšlenku kruhovitosti vzniku a zániku.
[42] Tento koloběh „vzniku“ a „zániku“ se netýká pouze lidí, ale také i živočichů a rostlin.
[43] PLATÓN. *Phd.*, 70e1-71a2.
[44] *Tamtéž,* 71a7-8.
[45] *Tamtéž,* 71c1-72a6.
[46] *Tamtéž,* 72d8-e1 – Sókratés následně rozvíjí myšlenku, že dobrým duším se v Hádu žije lépe než duším zlým. Dostáváme se zde k etické hierarchizaci duší, které se budeme věnovat v kapitole *Filosofie jako příprava na smrt.*
[47] PLATÓN. *Phd.*, 72b1-5.

je vyžadována cykličnost. Důvodem je, že protikladné procesy se navzájem vyrovnávají, a tím nedochází k převaze jednoho z těchto principů. Vznik jednoho je totiž současně zánikem druhého. Jen tak je zachována světová rovnováha a obecný zákon protikladů.[48]

Stejně i Filip Karfík v tomto argumentu spatřuje důraz na celek, na světové pojetí protikladů v rámci universa. Karfík píše, že tři teze: „V oblasti vznikání vzniká protikladné z protikladného; že život a smrt jsou protiklady; že vznikání protikladného z protikladného musí ustavičně probíhat v kruhu“[49] shrnují první argument důkazu nesmrtelnosti duše. Karfík však dále rozvíjí myšlenku, že pokud budeme tento samotný důkaz brát jako součást celého výkladu, nikoli jen jako samostatný důkaz nesmrtelnosti duše, pak nám tento cyklický argument s ohledem na nesmrtelnost duše vyjevuje perspektivu celku světa. Na tuto perspektivu se pak podle něj jen velmi málo upozorňuje.[50]

Tento cyklický argument totiž spojuje dvě otázky, a to otázku, zda se duše, poté, co opustí tělo, někde nachází, s otázkou po ekonomii vznikání v rámci celého universa. Výše zmíněné teze, které se navzájem implikují, vyjadřují určité pojetí universa dění, které se opírá o předsókratovské myšlení, které procesy vznikání bralo jako střídání protikladů, které nikdy nemůže ustat.[51] Karfík píše: „Z toho vyplývá model, v němž je každé dění v posledku třeba chápat jako moment cyklického procesu, který probíhá mezi protiklady: malé/velké, …, spící/bdící, živé/mrtvé.“[52]

Další argument, jenž má potvrdit Sókratovo tvrzení, že je duše nesmrtelná, je argument *anamnésis* neboli rozpomínání. Argument stojí na tvrzení, že ještě předtím, než jsme se narodili, získali jsme určité vědění o věcech samých.[53] Na toto vědění jsme pak při narození zapomněli. Během života, pomocí smyslového vnímání a učení si na toto vědění rozpomínáme. „Byly tedy… duše již dříve, nežli byly v podobě člověka, bez těl, a měly schopnost mysliti.“[54] Argument *anamnésis* tedy předpokládá bytí jsoucen a

[48] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 237.
[49] KARFÍK, Filip. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 49.
[50] KARFÍK, Filip. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, s. 49-50.
[51] *Tamtéž,* s. 50.
[52] *Tamtéž*, s. 50.
[53] Rovněž i ve *Faidru* se setkáváme s argumentem *anamnésis*, kdy je nesmrtelná duše připodobněna srostlině spřežení a vozataje, která se pak ve smyslovém světě rozpomíná na ideje, jež zahlédla, když následovala po nebeské klenbě bohy a jim se nejvíce snažila připodobnit. PLATÓN. *Faidros*. 4. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, 246a-249c.
[54] PLATÓN, *Phd.,* 76c11-12.

bytí naší duše ještě před narozením.[55] Je však jasné, že filosofovo rozpomenutí, jak píše Patočka, jeho rekolekce, není u cíle, pokud pořád, ač přes neustálou snahu o co největší oproštění, žije ve smyslovém světě.[56] Což znamená, že úplné *anamnésis* zde na zemi dosáhnout nelze a nedosáhne ji ani Sókratés.[57]

1.1.5 Argument existence duše po smrti

Sókratés tedy přišel se dvěma argumenty, jež mají být nosnou konstrukcí nesmrtelnosti duše. Proti stabilitě této konstrukce však vystupuje Kebés a Simmias, podle nichž nedošlo k úplnému důkazu nesmrtelnosti duše, ale pouze k polovici potřebného důkazu. Domnívají se, že argument cykličnosti a argument *anamnésis* sice potvrzuje existenci duše ještě před narozením, ale pro důkaz existence duše po smrti jim argumenty připadají jako nedostačující a přicházejí tak se svými námitkami.[58]

Obě dvě námitky vycházejí z úvah, čemu se duše a tělo podobá [59], a vyjeví se jako natolik silné, že i přes Sókratovu přesvědčivou řeč otřesou všemi, kdo jsou spolu s ním ve vězení přítomni. V sázce je totiž osud existence duše po smrti. Simmias kritizuje druhý argument nesmrtelnosti duše – argument na základě podobnosti, zatímco Kebés kritizuje argument první – argument cykličnosti a stěhování duší. Tuto rozporuplnou situaci vykresluje i skutečnost, že zde do vyprávění Faidóna vstupuje přítomná linka[60], Echekratés, který, stejně jako společníci Sókrata ve vězení, pochybuje tentokrát o slovech Sókrata. Naléhá proto na Faidóna, aby vyprávěl dále, zda Sókratés obhájil svoji

---

[55] PLATÓN, *Phd.,* 76e6-7.

[56] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie,* s. 230.

[57] Theodor Ebert je však přesvědčen, že argument *anamnésis* nepovažuje Platón za argument, za kterým by skutečně stál. Podle něj totiž argument *anamnésis* Sókratés přisuzuje pouze tezi, že učení by mělo být rozpomínání. Je to Kebés, nikoli Sókratés, kdo pak dodává, že to, co jsme se dříve naučili, na to si teď vzpomínáme a rovněž i to, že na základě toho se zdá duše být něčím nesmrtelným.
EBERT, Theodor. *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Přeložil Robert ŠAMÁNEK a Aleš HAVLÍČEK. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 24-26.

[58] PLATÓN, *Phd.,* 77c1-5.

[59] Simmias – duše se podobá harmonii a lyra tělu; Kébes – duše se podobá tkalci, tělo pak rouchu.

[60] Echekratés se nenacházel v osudný den ve vězení se Sókratem a dalšími, avšak nechával si poslední den Sókrata vyprávět později od Faidóna.
Setkáváme se zde s centrální důležitostí řeči, jelikož zpochybnění Sókratových důkazů a vůbec jeho řeči jako takové, nás přivádí k tomu, zda ještě vůbec nějakým argumentům lze věřit, ba co víc, zda je něco, čemu lze v životě vůbec ještě věřit. Existuje nějaká jistota, něco neměnného, něco, čeho by se mohl člověk držet? Se strachem z nejistoty, který je i příčinou strachu ze smrti, se setkáváme právě v dialogu *Faidón, Phd*., 88c4-5: „(…) báli jsme se, že jsme snad neschopní posuzovatele nebo snad že i ty věci samy jsou pochybné.“ Platí vůbec nějaké argumenty? Nebude nakonec zpochybněna i platnost řeči? Nejsou dokonce samy věci, o nichž řeč vypovídá, pochybné?
Tomuto problému se budeme věnovat v kapitole *Motiv řeči*.

tezi či nikoli.[61] Jak popisuje Faidón, právě při tomto dokazování na něj Sókratés udělal ten největší dojem.[62]

1.1.5.1 Simmiova námitka a její vyvrácení Sókratem

První v řeči vystupuje Simmias, jenž duši připodobňuje k neviditelné harmonii a tělo pak ke strunám a lyře jakožto viditelným věcem. Jakmile se zničí lyra, zanikne i harmonie a stejně tak, jakmile je tělo zničeno, zaniká i duše.[63] Simmiova kritika nesmrtelnosti duše spočívá na základě podobnosti s tím, co je neviditelné. Harmonie lyry je sice neviditelná, není však nesmrtelná, jelikož pokud se rozbije lyra, zaniká i harmonie.

Simmiovo pojetí duše jako harmonie tělesných částí je, jak tvrdí Špinka, vyvráceno dvojím způsobem. Pojetí duše je nejprve v rozporu s pojetím poznání jako *anamnésis*, jelikož pokud je harmonie složeninou tělesných složek, je vyloučeno, že by byla dříve než tělo. Proto v případě, že by Simmias pokládal duši za harmonii tělesných částí, nutně by to odporovalo preexistenci duše a pojetí poznání jako *anamnésis*[64], na čemž se se Sókratem již shodli.[65]

Dále pak Simmiova námitka vyvrací důležité charakteristiky duše, konkrétně možnost duše být dobrou či zlou. Jak vysvětluje Špinka, duše a harmonie tělesných částí se liší dvěma ohledy. Za prvé, harmonii tělesných částí tvoří její složky, naopak duše, pokud je rozumná, vládne nad tělem.[66] Scherer píše, že těžištěm argumentace, proč duše nemůže být harmonií těla je to, že duše má moc nad tělem. Duše se dokáže pozvednout nad tělo, je schopná říci ne žádostem a pudům. Duše je schopná uskutečňovat svou vlastní harmonii, tj. harmonický vztah mezi nižšími a vyššími částmi duše. Tato harmonie vzniká tím, že se duše soustředí na božské, dobré a opravdu jsoucí.[67] Aleš Havlíček nazývá duši vládkyní vládnoucí tělesným stavům. Pokud duše vládne rozumem, vládne správně, a tím dochází k žádoucí kvalitě duše, tedy vytváření

[61] PLATÓN, *Phd*., 88d1-e4.
[62] „Opravdu, Echekrate, často jsem se obdivoval Sókrata, ale nikdy na mě neudělal radostnější dojem, nežli když jsem byl tehdy v jeho společnosti.“ PLATÓN, *Phd.,* 88e5-89a1.
[63] PLATÓN, *Phd.,* 86c3-c6 - „Jestliže tedy je duše nějaká harmonie, je zřejmé, že kdykoli je naše tělo nepřiměřeně povoleno nebo natěženo působením nemocí a jiných zel, nastává nutnost, aby duše ihned zanikla, ačkoli je nejbožštější, právě tak jako i jiné harmonie.“
[64] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón,* s. 69.
[65] PLATÓN, *Phd*., 76c-e.
[66] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón,* s. 70.
[67] SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém,* s. 137.

harmonického stavu. Duši proto můžeme označit za harmonii, avšak ve významu kvality, nikoli co do podstaty a také pouze v případě, je-li duší rozumnou.[68]

Za druhé, harmonie v sobě obsahuje možnost být více či méně harmonií, duše však nikdy nemůže být více či méně duší: „… jedna duše není o nic více ani méně nežli druhá duše“[69] Může však být dobrou, nebo špatnou duší, což o harmonii říci nelze, neboť pokud je špatná, již to není harmonie.[70]

Je třeba si uvědomit, že ač je člověk společenstvím duše a těla, je to duše, jež je subjektem rozhodování. Být dobrou či špatnou duší je možností a volbou každé duše. Rovněž i Patočka si všímá, že duše volí mezi dvěma způsoby života. Jedním ze způsobů je život tělesný, ve slastech a žádostech. Tento způsob života je oproštěn reflexí, zkoumání a otázek, staví pouze na tom, co se mu jeví pomocí smyslů. Druhý způsob života je opačný od prvně zmiňovaného způsobu. Je životem, kde se řídíme tím, co skutečně je, a to pomocí rozumu. Tento způsob života, oproti prvnímu způsobu, náš život sjednocuje a dává mu řád.[71]

Samotná duše se nachází mezi těmito dvěma světy, mezi dvěma okruhy jsoucen, svobodně si mezi nimi vybírá a je i za svou volbu plně zodpovědná, čemuž se říká pohyb duše. Duše se pohybuje tak, že sebe umísťuje do jedné z možností, čímž dochází k její sebedeterminaci a sebeformování.[72] Jinými slovy, duše žije v možnosti „vzepnutí se“, anebo v možnosti „upadání“, tedy v možnosti kladné a záporné.[73] Patočka vysvětluje: „Duše žije ve dvou možnostech, tzn., že nikdy není určitelná jenom z hlediska jedné. To, že není jenom v jedné možnosti, nýbrž je jaksi mezi nimi, že je právě v možnostech, to je základní stránka naší specifické bytosti.“[74] Člověka tak během celého života provází dualismus mravního vypětí a s tím spojené i riziko mravního úpadku. Tento dualismus, ve kterém se nachází duše, každá možnost, fáze, v níž se ocitá, je fází pohybu. Právě tento pohyb ve *Faidru* hraje klíčovou roli, protože je v tomto dialogu duše definována jako to, co samo sebe uvádí v pohyb.[75]

---

[68] HAVLÍČEK, Aleš. Péče o duši ve Faidónovi. [online], Univerzita J. E. Purkyně. Dostupné z: http://ff.ujep.cz/files/KPF/Personalni%20slozeni/havlicek/pece_o_dusi_ve_faidonovi.doc., s. 9
[69] PLATÓN, *Phd.*, 93d1-2.
[70] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 70.
[71] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 243.
[72] *Tamtéž,* s. 243.
[73] *Tamtéž,* s. 250.
[74] *Tamtéž,* s. 250.
[75] PLATÓN, *Faidros*, 245e-246a.

1.1.5.2 Kebétova námitka, její vyvrácení Sókratem a poslední argument existence duše po smrti

Druhou námitku pronáší Kebés. Podle něj, když se řekne, že duše někde pobývá po smrti, je to stejné, jako když se o mrtvém tkalci prohlásí, že je někde živý, jelikož roucho, jež nosil, není zničeno.[76] Obdobně jako tkadlec nenosil celý svůj život jen jedno roucho, tak ani duše nepobývá v jednom těle, nýbrž jich vystřídá více. I přes skutečnost, že: „Duše je svou přirozeností tak silná, že vydrží mnohokráte se rodit,“[77] jí nezaručuje, že tímto opakováním netrpí a přece jen: „Při některé ze smrtí docela nehyne.“[78] Navzdory tomu, že Kebés oproti Simmiovi považuje duši za něco trvalejšího než tělo, domnívá se, že stejně jako hyne tělo, tak i duše, po opotřebování několika těl, zaniká. I přesto, že Kebétovo pojetí duše v sobě zahrnuje rozpomínání na inteligibilní formy a rovněž i připodobnění duše božskému, je duše v podání Kebéta něco věkovitého, nikoli něco nesmrtelného.

Námitka se i samotnému Sókratovi zdá jako silné tvrzení, a tak se pouští do tzv. druhé plavby[79], pomocí níž se snaží zkoumat příčinu vzniku a zániku vůbec.[80] Špinka tvrdí, že Sókratés neusiluje jen o to, aby vyvrátil Kebétovu námitku a podal ucelený důkaz o nesmrtelnosti duše, nýbrž se snaží o obecný ontologický rozvrh. Díky rozvrhu je totiž možné pochopit, co opravdu znamená, že je duše nesmrtelná. Nesmrtelnost duše totiž není pouhá schopnost nezaniknout, je to především specifický způsob bytí, jenž je dán prostředkujícím postavením duše mezi bytím a vznikáním.[81]

Ve své odpovědi Sókratés nejprve vzpomíná na svou snahu učit se o vědách přírodních a také na Anaxagorovu nauku, kdy obě shledává jako nedostačující pro poznání.[82] Obrací se proto k myšlenkám (*logoi*) „Tu se mi tedy uzdálo, že se musím

[76] PLATÓN, *Phd.*, 87b5-8.
[77] *Tamtéž*, 88a7-8.
[78] *Tamtéž*, 88b1-2.
[79] Druhá plavba měla v dobové řečtině význam plavby, při které musíme použít vesla, jelikož není nesena silou příznivého větru. Druhá plavba se od té první neliší cílem, nýbrž způsobem, jak cíle dosáhnout. Oproti první plavbě, i přes namáhavé úsilí, jež člověk musí vynaložit, nabízí daleko větší jistotu, jelikož je tato plavba očistou od falešných představ o dobru, do popředí staví vztah mezi lidským životem a uspořádáním kosmu a příčinnou strukturu. ŠPINKA, Štěpán, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 98, 101-102.
[80] PLATÓN, *Phd.*, 96a1.
[81] ŠPINKA, Štěpán, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 74.
[82] Sókratés se nejdříve věnoval především fyzikálním, materiálním a mechanickým příčinám, které ho nakonec uvrhli ve zmatek. Hlavní problém spočíval v tom, že jeho hledání bylo empirické, proto dokonce přestal rozumět příčinám věcí, které pro něj předtím byly jasné.
Sókratés pak spatřoval další naději v Anaxagorově *nús*. Byl však zklamán, když zjistil, že Anaxagoras za příčinu všeho nepovažoval *nús*. Podle Anaxagora byly příčinami vzduchy, aithéry, vody a podobné věci,

utéci k myšlenkám a na nich pozorovati pravdu věcí.“[83] Jen obratem k logům, jež mají za cíl zkoumat pravdu jsoucen, nebude duši hrozit ona zaslepenost dostávající se nám pouhým spoléháním na smysly a tělesnost.[84] Karfík tuto druhou plavbu popisuje jako radikální reorientaci pohledu zkoumajícího, kdy se Sókratés již nezabývá jsoucími věcmi skrze smyslové vnímání, nýbrž mu jde o pravdu věcí, jak se tyto věci zobrazují ve výpovědích.[85]

Sókratés vychází z předpokladu: „Jest jakési krásno samo o sobě, a tak i dobro…“[86] Z hypotézy existence idejí pak vyplývá i jeho hypotéza existence idejí jakožto příčin, neboť: „Krásné věci jsou krásné krásnem.“[87] Věci jsou krásné tím, že se účastní krásna o sobě. V této části dialogu podruhé do vyprávění vstupuje přítomnost v podání Echekrata. Podle Patočky je zde zdůrazněno, že jako při Echekratově prvním zásahu do vyprávění Faidóna došlo k nejvyšším obavám a nespokojenosti, nyní dochází k pravému opaku, k naprostému souhlasu Echekrata se Sókratem.[88]

Špinka píše, že hypotézu existence idejí[89] Sókratés považuje za základ nejen pro nalezení příčiny, ale také pro důkaz nesmrtelnosti duše.[90] Sókratés totiž nerozlišuje pouze mezi idejemi a participujícími věcmi, zavádí ještě třetí druh jsoucen, jakýsi střední člen mezi nimi. Tímto druhem jsoucna myslí například sníh[91], oheň, matematické entity aj., jež se vyznačují dvěma charakteristikami: „To, k čemu přistupují, vždy přinášejí ideu, na níž se nutně podílejí,“[92] a dále: „Samy nepřijímají

---

což Sókratés nepovažoval za pravé příčiny. Anaxagoras se totiž domníval, že příčinu nalezne ve smyslové zkušenosti věcí, což bylo pro Sókrata nepřípustné. PLATÓN, *Phd.*, 96a-98b.

[83] *Tamtéž*, 99e3-5.

[84] ŠPINKA, Štěpán, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 103

[85] KARFÍK, Filip. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, s. 56.

[86] PLATÓN, *Phd.*, 100b5.

[87] *Tamtéž*, 100d8-9.

[88] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 275-276.

[89] Hypotéza existence idejí v sobě skrytě již obsahuje hypotézu existence idejí jakožto příčin. Klíčovost hypotézy existence idejí spočívá ve skutečnosti, že ideje nejsou idejemi jen z toho důvodu, že jsou příčinami, ale rovněž tím, že jsou samy o sobě. Abychom zcela pochopili jejich bytí o sobě, je nutné pochopit i jejich postavení v ontologické struktuře. ŠPINKA, Štěpán, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 112. Idea je vždy důvodem jen pro to, co se jí účastní, ne pro to, co je jejím opakem. SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém*, s. 136.

Je zde na místě také zmínit, že všechny ideje jsou příčinami a existují s ohledem na nejvyšší ideu, ideu Dobra. Tato idea je univerzální příčinou, ze které vše ostatní vyplývá – toto téma však přesahuje obsah mé práce.

[90] ŠPINKA, Štěpán, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 111.

[91] Sníh přináší chlad a současně nikdy nepřijme teplo. Pokud se k němu přiblíží teplo, sníh taje, zaniká. PLATÓN, *Phd.*, 103d1-4.

Věc, kterou určíme jako sníh, se vlivem tepla promění ve vodu. Nejedná se o výměnu chladu za teplo, ale změna prostupuje hloub, kdy se změní ne jedna vlastnost, ale celá podstata věci. Již to není sníh, ale voda. PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 281.

[92] ŠPINKA, Štěpán, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 134.

opak této ideje.“[93] Tento druh jsoucen je podle Sókrata něco, co není pojmový druh (idea), ale má vždy jeho způsob jako nerozlučnou složku[94], což Špinka nazývá „prostředkující příčiny“.[95]

Vrátíme-li se do dialogu *Faidón,* kde Sókratés navádí Kebéta ke skutečnosti, že je to duše, která dává tělu život, zjistíme, že je duše úzce propojená s ideou života.[96] Duše je příčinou života, a proto není ani ideou, ani věcí, avšak stejně jako oheň, sníh nebo číslo tři, prostředkující příčinou. S ohledem na charakteristiku prostředkujících příčin duše nemůže přijmout opak toho, co sama přináší. Opakem toho, co přináší, tedy života, je smrt.[97] Patočka o přicházející smrti píše: „Přiblíží-li se k člověku, vstoupí-li do jeho bytosti, musí tedy ustoupit nejen život, nýbrž celá bytostná skladba živého člověka, totiž jeho duše. Umírat tedy může jen člověk. Jen člověk za stavu přítomnosti duše přechází do stavu její nepřítomnosti, zatímco duše sama nikdy nemůže ustávat v životě.“[98] Pokud tedy duše není schopná přijmout smrt a současně to, co nepřijímá smrt, je nesmrtelné, dostáváme se na konec Sókratova dokazování nesmrtelnosti duše. Poté, co přijde smrt, duše odchází, nikoli zaniká.

Sókratés se nezabývá pouze důkazem existence duše po smrti, ale usiluje, aby se i správně chápaly příčinné struktury vznikání a zanikání a také role duše v těchto strukturách.[99] Špinka vysvětluje: „Z ontologického hlediska viděno je tedy duše jakousi „střední entitou“ mezi idejemi a participujícími věcmi. Na jedné straně je proměnlivá a není opakem nějaké ideje, na druhé straně je však příčinou a v tomto smyslu není součástí vznikání a zanikání.“[100]

Špinka však upozorňuje na vyjevující se problematičnost, které si je vědom i Sókratés. Proto se Sókratés ptá Kebéta, zda nesmrtelné pro něj znamená současně vždy i nezničitelné.[101] Chce od něj slyšet, jestli nepotřebuje nějaké další dokazování, další nový *logos,* který by potvrdil analogičnost nesmrtelnosti a nezničitelnosti.[102] Kebés

[93] *Tamtéž,* s. 134.
[94] PLATÓN, *Phd.,* 103e3-4.
[95] Výchozem bodem při zkoumání příčin se tak nestává pouze hypotéza idejí a její ontologická diference s participujícími věcmi, ale rovněž i vztah k prostředkujícím příčinám.
[96] Idea života nezaniká, vyplývá to z povahy jejího bytí, z toho, že je ideou.
[97] PLATÓN, *Phd.,* 105e4-e5.
[98] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie,* s. 282.
[99] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón,* s. 137.
[100] *Tamtéž,* s. 137.
[101] U ostatních prostředkujících příčin totiž analogická vazba neplatila – z toho, že oheň není studený, nutně nevyplývá, že by nezanikal. Špinka upozorňuje, že, vyjma duše, u ostatních prostředkujících příčin není možné z jejich bytostné skladby dokázat, že nezanikají. *Tamtéž,* s. 138.
[102] PLATÓN, *Phd.,* 106c7-9.

odpovídá, ač možná překvapivě, že žádného dalšího dokazování není třeba, neboť není podle Kebéta možné, aby něco jiného mohlo nepřijímat zánik, kdyby zánik přijímalo nesmrtelné, které je věčné.[103]

Podle Simmia a Kébeta tedy byla provedena i druhá polovina potřebného důkazu a lze skutečně prohlásit, že duše existuje jak před narozením, tak rovněž po smrti. „Když tedy přichází na člověka smrt, tehdy smrtelná jeho složka, jak se podobá, umírá, ale nesmrtelná odchází pryč neporušena a nezničena, ustoupivši smrti… Duše je nesmrtelná a nezničitelná a vskutku budou naše duše v Hádu.“[104]

1.2 Filosofie jako příprava na smrt

Poté, co jsme podle Sókrata argumenty dokázali, že je duše nesmrtelná, se budeme věnovat samotné smrti a správnému postoji k ní. O správný postoj k smrti by totiž měl usilovat každý, kdo chce skutečně poznat sám sebe. Lidská individualita není u každé lidské bytosti jedinečná pouze během života, její jedinečnost rovněž nalézáme i ve smrti. Člověk se od člověka neliší pouze představou smrti, ale také svým přístupem k ní. Každá lidská bytost tak přijímá fakt nevyhnutelnosti svého konce jinak. Proto, aby se člověk pokusil skutečně poznat sám sebe, fakt vlastní konečnosti nestačí prostě jen přijmout, je nezbytné se s ním vyrovnat a během celého života se na něj připravovat. Obvykle se o konci života začíná přemýšlet ve zralejším věku, v podzimu života než ve věku mladším, kdy se člověk domnívá, že se ho smrt „ještě“ netýká. I samotný Sókratés tvrdí, že člověku, který se nachází těsně před smrtí, nejvíce náleží, aby se snažil vypravovat o cestě na onen svět, jenž ho za krátký čas čeká.[105] Kdo jiný má totiž hovořit o smrti než osoba, která se jí zanedlouho postaví tváří v tvář.

[103] Což je dle Špinky zarážející. Kebés totiž ztotožňuje nesmrtelné s věčným, avšak na čem toto ztotožnění zakládá, nevysvětlí. Rovněž i Sókratés, který považuje boha, ideu života a je-li ještě něco jiného nesmrtelného za něco nezanikajícího, dále však svou myšlenku nerozvádí. Neúplnost Sókratova dokazování tak vyžaduje hlubší promyšlení celkové příčinné struktury a role duše v ní. ŠPINKA, Štěpán, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 138-139, 144.
[104] PLATÓN, *Phd.*, 106e3-107a1.
[105] *Tamtéž*, 61d7-61e2.

1.2.1 Motiv naděje

Samotná smrt má v platónských dialozích dvě zcela opačné podoby, které však vyplývají ze stejného základu, totiž z neuchopitelnosti smrti. Jednak je smrt u athénských občanů vnímána jako něco, čeho se po celý život nejvíce bojí, neboť o smrti s jistotou nikdo z nich nic neví, což způsobuje ztrátu jistoty přerůstající v strach, co se s člověkem po smrti stane. Jednak je ale Sókratem vnímána jako něco, čeho by se člověk neměl obávat právě proto, že s jistotou o smrti nelze nic říci, a to ani to, zda je dobrá či špatná. Smrt je v této druhé podobě provázena motivem naděje, nikoli strachu.

S prvně zmiňovaným přístupem k smrti se setkáváme především u lidí, u nichž je strach ze smrti důkazem jejich nereflektovaného života, projevem nemoudrosti.[106] Do tohoto přístupu můžeme zařadit Kebéta a Simmia v dialogu *Faidón*. Ti se staví do role lidí, ve kterých se objevuje motiv malého dítěte, jež se obává smrti jako bubáka[107], maje tak strach o svou duši, které hrozí, že bude po smrti rozfoukána.[108] Sókratés nabádá, aby se tomuto dítěti v nás pomohlo k překonání strachu. Klade zde důraz na aktivitu každého, ať se má již pokoušet tohoto bubáka zažehnávat sám, nebo má nalézt dalšího podobného Sókratovi, který mu bude nápomocen při překonávání strachu.[109] Podle Patočky se tu ale Sókratés nesnaží pouze upozornit na to, že mezi zdánlivé moudrosti patří i vědění o smrti jakožto největšího možného zla. Sókratův názor, jenž je podle Patočky mnohem radikálnější, se snaží jít k podstatě věci, tedy k otřesení sebejistoty, kterou je sebezapomenutost života[110]. Tato sebezapomenutost života v sobě pak obsahuje nehrdinnost, zbabělost, a právě i strach ze smrti, kdy je život přeceněn jako ta poslední hodnota.[111]

Na straně druhé, z pozice Sókrata, smrt není považována za něco nutně zlého. Stanislav Synek píše, že Sókratův postoj k smrti je důsledkem nároku, o nějž Sókratés usiluje a který lze charakterizovat jako úsilí o životní jednotu skrze reflektované

[106] Mít strach ze smrti je domnění moudrosti bez moudrosti skutečné. Je to domnělé vědění o věcech, o nichž člověk nic neví. O smrti sice člověk nic neví, zato ví, že křivdit a neposlouchat lepšího, a to jak lepšího člověka, tak boha, je zlé. Proto má mít člověk mnohem větší strach z toho, aby nekřivdil a neprováděl něco zlého než ze samotné smrti. PLATÓN. *Euthyfrón: Obrana Sókrata; Kritón*. 5. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005. *Ap.,* 29a5-b10.
[107] PLATÓN, *Phd.,* 77e2-6.
[108] Podobný motiv rozfoukání a roznesení duše nacházíme u Homéra – viz kapitola *Homérské pojetí duše*.
[109] PLATÓN, *Phd.*, 78a-b.
[110] O sebezapomenutosti ještě budeme hovořit v kapitole *Smrt jako nekonečný spánek*.
[111] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*. s. 54.

uchopení vlastního bytí.[112] Sókratés užívá motivu naděje, že po smrti člověka čeká něco dobrého, na příkladu labutě, která pociťující, že nadešel její čas, zpívá nejkrásněji. Její zpěv je hlasem, jenž se raduje z toho, že odchází k bohu, jehož je služebnicí. Lidé obávající se smrti však tento zpěv připodobňují k žalozpěvu nad koncem života, a přitom si neuvědomují, že žádný pták nezpívá, pokud zažívá nějaké strasti a smutek. Labuť, která je symbolickým zvířetem Apollóna[113], mající tak věštecký dar, předvídá, že ji v Hádu čeká něco dobrého. Stejně tak Sókratés, který se považuje za spolusluţebníka labutí sloužící stejnému bohu, nepociťuje smutek nad blížící se smrtí, ale je pln naděje, že ho čeká něco stejně dobrého.[114] Sókratés tak připodobňuje sám sebe k labutím a svoji řeč k labutímu předsmrtnému zpěvu. Ač Sókratés nikde nevysvětluje, jak máme chápat věštecký dar labutí, sama jeho věštecká schopnost je úzce propojena s útěkem k řeči, kdy v médiu tělesné řeči a společenství duší zpřítomňujeme to, co je samo o sobě.[115]

Dalším takovým motivem, jenž potvrzuje myšlenku, že smrti se není třeba bát, a tudíž zemřít není nic zlého, je motiv *daimonion*. Sókratés v *Obraně* poté, kdy je odsouzen k trestu smrti a hovoří naposledy k těm, kdo hlasovali pro jeho osvobození, zmiňuje právě tento věštecký hlas.[116]

Daimonion, jenž ho provázel po celý jeho život, ho varoval vždy, když měl udělat něco nesprávného, byť i při malých událostech, teď, v této významné chvíli, mlčel. A to se podle mnohých mělo Sókratovi přihodit to největší možné zlo, smrt. Přesto ho boží znamení nezastavilo, ani když se chystal jít před soud, ani ho nevarovalo před žádným slovem, které chtěl pronést při své obhajobě.[117] Z tohoto důvodu Sókratés může pronést: „Není možno, že by se mi to obvyklé znamení nebylo postavilo na odpor, kdybych nebyl měl před sebou něco dobrého.“[118] Jasně se tedy ukazuje, že ani *daimonion* nevaruje před smrtí jakožto nutným zlem. Pokud je ale *daimonion* dalším motivem, jenž by nám měl dokázat, že smrt není nic zlého, je otázkou, za jak silný důkaz i pro ostatní

[112] SYNEK, Stanislav. Smrtelnost v Aristotelově Etice Nikomachově. In Časovost a smrtelnost. MAREK, Jakub, ed. Praha: Togga ve spolupráci s Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy, 2010, s. 14.
[113] Díky Apollónovi se rovněž zpozdila i smrt Sókrata. V Athénách zrovna panoval svátek na počest boha Apollóna, kdy obec musela po celou dobu oslav zůstat čistá, což znamenalo, že nikdo nemohl být na příkaz obce usmrcen. PLATÓN, *Phd.*, 58b.
Paradoxem je, že Sókrata smrt měla být vlastně jakousi očistou obce od jeho zhoubného vlivu.
[114] PLATÓN, *Phd.*, 85a-b.
[115] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 43-45.
[116] PLATÓN, Ap., 39e-40c.
[117] *Tamtéž*, 39e-40c.
[118] *Tamtéž*, 40c1-3.

ho opravdu považovat. Samotný *daimonion* se totiž týká pouze Sókrata, ostatním lidem, a to i jeho blízkým a přátelům, zůstává skryt.

Za zmínku zde stojí i paradox, který se nalézá v *Obraně* ve spojení s tímto božím znamením. Sókratés byl totiž nejen obviněn z toho, že kazí mládež, rovněž i z neznabožství – nevěří v bohy, v nichž věří obec a zavádí nová božstva. Později toto obvinění vygraduje až k tomu, že podle Meléta nevěří v bohy vůbec.[119] Rozpor však spočívá v tom, že pokud někoho obviním z toho, že nevěří v bohy, vylučuje to motiv *daimonion*, jenž je vlastně poukazem na *Daimóna*, tedy oblast božského.

Žalobce Melétos, který Sókrata obviňuje z bezbožnosti, si vlastně sám sobě odporuje, na čem staví i řeč proti Melétovi Sókratés. Jak ale i Patočka upozorňuje, Sókratés nemluví o jednom jediném *daimonion*, mluví totiž o různých daimonských silách ve svém životě. Podle Patočky se totiž u Sókrata neobjevuje pouze onen negativní, věčně varující *daimonion*, který ho odvrací od všeho zlého. Další, ale pozitivní *daimón*, jenž doplňuje onu negativní část dávající jí teprve smysl, je síla touhy po nadlidském – *Erós*.[120] Sókratés je tak přesvědčen o existenci božského. Ona nadlidskost, kterou spatřuje v člověku, je myšlena právě ve spojení s čímsi nad ním, s tím, co člověka přesahuje, tedy s božským.

Patočka píše: „Ve zmínce o daimonských silách je tedy vyjádřeno něco z nejvlastnější podstaty platónsko-sókratovské zbožnosti:… daimón je zprostředkovatel mezi božským a světovým, jako síla, která osvobozuje a zároveň znovu váže.“[121] To božské v člověku patří k naší možnosti osvobozování se ze světského okruhu, současně ale podmiňuje možnost lidské svobody v tomto světě. Tato lidská svoboda je pak svobodou nadlidskou pouze ve spojení s božským.

---

[119] *Tamtéž*, 24b-26d.
V dialogu *Euthyfrón* se pak vyjevují dvě zbožnosti. Na straně jedné Euthyfrón a jeho nepravá zbožnost, na straně druhé Sókratés, pravá zbožnost, která je daná dvěma atributy, a to vážností a službou. Objevuje se zde tak souhra dvou motivů – spravedlnosti a zbožnosti. Sókratés usiluje o to, aby člověk pomocí zbožnosti pečoval nejenom o svou duši, ale aby na této cestě byl nápomocen i druhým.
Za zmínku ještě stojí i zvláštní postavení Sókrata a Euthyfróna, na které upozorňuje Havlíček ve svém úvodu k tomuto dialogu. Člověk, který se svou domnělou vědomostí o věcech zbožných povyšuje nad ostatní, je usvědčen z nevědomosti zbožného a hříšného člověkem, jenž je pro domnělé rušení zbožnosti odsouzen k smrti. PLATÓN, *Euthyfrón.*, s 9.
[120] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 49-50.
[121] *Tamtéž*, s. 50.

1.2.2 Filosof se smrti nebojí

Sókratés neužívá motivu naděje, že smrt nám přinese něco dobrého, jen ve smyslu vztahování se k něčemu božskému. S motivem naděje a oproštění od strachu ze smrti souvisí i jiná dvě Sókratova tvrzení, jež nalézáme ve *Faidónovi*, kde filosofie jako taková získává výsostné postavení v boji proti strachu ze smrti. Špinka zmiňuje dvě teze, jež mají ozřejmit vztah filosofie a smrti. První teze zní: „… jest něco pro ty, kdo skončí tento život, a že je to, jak se také již odedávna vypravuje, mnohem lepší pro lidi dobré, nežli pro zlé,“[122] na níž navazuje teze druhá, která má podle Špinky formu hypotetického tvrzení, jež se týká výhradně filosofie[123]: „Muž, který vskutku strávil svůj život ve filosofii, podle mého zdání vším právem se nebojí, když má zemříti, a je pln dobré naděje, že se mu až zemře, dostane na onom světě největšího dobra.“[124]

První teze nám ukazuje, že po smrti pro každého člověka něco je, smrtí vše nekončí. Druhá teze je rozvedením teze první a vyjadřuje, že lepšímu člověku se dostane něco lepšího. Slovo lepší zde znamená vyrovnanější, zbavený všech iluzorních mínění, neustále se dotazující, tedy člověk zabývající se filosofií. Dostáváme se tak k etické hierarchizaci duší, o níž jsem hovořila již na začátku práce.

Špinka píše: „Toto obecné tvrzení ve zkratce vyjadřuje Sókratovo základní ontologicko-kosmologické, ale i etické stanovisko: není pouze to, s čím se stýkáme v tomto životě prostřednictvím těla, ale také cosi jiného, k čemu máme přístup po smrti; a to, co je lepší, se nemění tragicky ve svůj protiklad, tedy ve zlo, ale vede k dobrému.“[125] Na těchto dvou tezích pak spočívá Sókratova naděje stát tváří v tvář smrti a výzva k neustálé péči o svou duši.

Jak se ale stát tímto lepším člověkem? Sókratovo vysvětlení, proč je filosofie přípravou na smrt začíná popisem filosofa. Filosof je stejný člověk jako ne-filosof, jelikož je ovládán stejnými touhami a žádostmi. Čím se však liší od ne-filosofa, je způsob jeho jednání, neboť se proti těmto tužbám snaží bojovat, což znamená, že se zříká tělesných rozkoší a žádostí. Filosof se pak může ostatním jevit jako člověk, jenž je ztracen pro život, neboť ten, kdo se věnuje opravdu filosofii, nedbá toliko těchto smyslových a tělesných potěšení a požitků, které mu jsou dány životem, nýbrž se jich hledí spíše vyvarovat. Proto se mnohým lidem, kteří vidí smysl svého života

[122] PLATÓN, *Phd.*, 63c5-7.
[123] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 24-25.
[124] PLATÓN, *Phd.*, 63e7-64a2.
[125] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, 24-25.

v naplňování co nejvíce žádostí a tužeb, může filosof jevit jako podivný člověk, který vlastně ani nežije, jelikož si neužívá života, který mu byl dál. Poté, co Sókratův popis filosofa vygraduje až k tvrzení, že filosof vlastně nedělá nic jiného, než se zabývá smrtí,[126] se není se čemu divit, že o filosofech mnoho lidí prohlašuje: „Jsou ztraceni pro život, a jak jim je zcela patrno, zasluhují, aby se jim dostalo smrti.“[127]

Přičemž je to právě filosof, koho lze nazvat lepším člověkem, neboť je to on, kdo se snaží žít svůj život opravdově, usiluje o hodnoty a čisté poznání již během života, ač takového poznání lze dosáhnout pouze v okamžiku úplného oddělení duše od těla. Mnozí by snad mohli namítnout, z jakého důvody usilovat toliko o čisté poznání, pokud ho v lidském životě nelze dosáhnout? Proč by vlastně člověk neměl pouze vyčkávat, nepáchat zlo, současně ani nedělat dobro, pouze pasivně přebývat a očekávat, až bohové určí, kdy nadejde jeho čas?

Takovéto přesvědčení se ale míjí s podstatou péče o duši, neboť vzdělání a výchova jsou dva atributy, které jsou pro duši nejvíce důležité, protože ty si duše bere do Hádu s sebou.[128] Pokud se tak budu věnovat celý svůj život očistě duše, pak by bylo vlastně nanejvýš absurdní, kdybych se bál smrti. Člověk správně chápající smrt, se nebojí smrti, a jakmile i tento strach zmizí, není se v životě již čeho bát.

Austin však ve své práci tvrdí, že všichni, a to i filosofové, se v Platónově podání bojí smrti. Filosofové se sice bojí smrti méně než ne-filosofové, nejsou ale tohoto strachu zbaveni zcela. Austin toto tvrzení staví na dvou argumentech. Za prvé každá lidská bytost ztělesňuje stvoření a tělo je plné strachu. Za druhé, ústřední touhou filosofa je moudrost, která, jak tvrdí, zůstane frustrovaná, pokud duše nebude nesmrtelná. Nesmrtelnost duše však není něco, co by bylo naprosto jistě prokazatelné a nezpochybnitelné, tudíž duše trpí úzkostí, že nikdy neuspokojí svou touhu. I přes tuto skutečnost je patrné, že filosof se bojí smrti méně než ne-filosof, protože se snaží zmenšovat a kontrolovat tělesné strachy a mnohem více věří tomu, že je duše nesmrtelná. Austin tak píše o pozitivním dopadu filosofie na život takového člověka, jelikož zmenšování strachu ze smrti ovlivňuje i schopnost žít dobrý lidský život a snahu žít ctnostně, a to i s minimálním strachem.[129]

[126] PLATÓN, *Phd.*, 64a5-6.
[127] *Tamtéž*, 64b4-6.
[128] *Tamtéž*, 107d3-4.
[129] AUSTIN, Emily. *Fear and Death in Plato*, s. 65.

Austin tak zmiňuje tři strategie, jež filosofovi pomáhají udržet strach ze smrti na uzdě. Podle Austin se Sókratés snaží tyto tři strategie aplikovat nejen na své přátele, ale rovněž i na sebe samého, aby i on sám zůstal v blízkosti smrti klidný. První strategie je přijetí silného druhu askeze. Ta má za úkol co nejvíce zmenšovat strach vzhledem k možnosti, že by duše nebyla nesmrtelnou. Čím větší je láska k tělu, tím větší strach je z jeho oddělení, proto se ne-filosofové toliko bojí smrti. Filosofové tak zmenšují svůj strach tím, že se co nejvíce zříkají těla během života. Druhá strategie má základ v určité míře důvěry, že je duše skutečně nesmrtelnou. Poslední strategie, jež nám pomůže zkrotit poslední obavy, je strategie mýtů a vypravování. První strategie se pak podle Austin zaměřuje na strach v těle, druhá se věnuje strachu v duši, což je specifické pro filosofy, a třetí, mýty, se zaměřuje na zbytkové obavy těla i duše.[130]

Ze všech Platónových dialogů jasně vyplývá, že Sókratés nikdy v životě nedojde zcela k poznání, zda je smrt dobrá či špatná.[131] Není totiž v moci jeho a ani nikoho dalšího mít takové poznání, neboť prožitek vlastní smrti mu z podstaty věci bude vždy unikat. To, co je však v moci Sókrata a každého dalšího člověka, jsou činy a jednání. Hodnota morálního činu má počátek v něm samém, je závislá na vlastní volbě.[132] Sókratés si neklade za cíl pouze dokázat, že je duše nesmrtelná[133], rovněž usiluje o výklad vztahu duše a těla, s čímž je spjatý výklad správného způsobu života. To, co se stane s duší po smrti, tak závisí na životě, jenž duše vedla, souvisí to s její neustálou volbou stávat se lepší a lepší, s jejím úsilím o celoživotní *katharsis*.

Předtím, než se ale budeme věnovat důležitému pojmu *katharsis*, zmíníme ještě jednou motiv naděje z dnešního úhlu pohledu, neboť i dnes je naděje úzce propojena se smrtí. Davies píše o naději jako postoji vůči budoucnosti, jenž počítá s větším poznáním a širším pochopením. Naděje v sobě obsahuje moc překonat obtížné situace, obzvláště pak smrt, neboť ta představuje nejvýznamnější otázku po smyslu a údělu člověka vůbec. Smrt tak může být vnímána jako poslední potvrzení marnosti života. Naopak naděje jako taková má hodnotu pro přežití.[134] Davies odkazuje na Bronislava Malinowského hovořícího o dvojité hře mezi nadějí a strachem, která se objevuje v souvislosti se smrtí.

[130] AUSTIN, Emily. *Fear and Death in Plato*, s. 65-66.
[131] Viz kapitola *Mýtus*, kde poukazuji na to, že tam, kde logické argumenty selhaly, nastupují mýty a staré vypravování.
[132] Vědomí hodnoty každého činu je u Sókrata umocněno *daimonionem*. HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*. Přeložila Magdalena Křížová. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 48.
[133] Přesto by Sókratés pociťoval mnohem větší smutek, kdyby se mu nepodařilo dokázat, že je duše nesmrtelná než při vědomí, že umírá.
[134] DAVIES, Douglas James. *Stručné dějiny smrti*, s. 17-18.

Malinowski je toho názoru, že každá víra v nesmrtelnost a každé náboženství má základ v touze po životě, pomáhá nám vyrovnat se se strachem ze smrti.[135] Naděje tak představuje jakousi zvláštní životní potřebu, jež nás drží při životě. Je však na místě si klást otázku, zda nesouvisí strach ze smrti se strachem ze života? Není strach ze smrti spíše strachem z nesmyslnosti či nenaplněnosti života?

1.2.3 Motiv katharsis

Dospěli jsme tedy k tomu, že jen lepší člověk, tedy filosof, usiluje nejvíce o oddělení duše od těla, tedy její očistu (*katharsis*). Proto si nyní objasníme motiv *katharsis*, jež je klíčovým principem v Sókratovském pojetí smrti a chápání filosofie jako přípravy na smrt. Špinka o platónském motivu *katharsis* píše, že sice navazuje na tradiční pojetí rituální čistoty, avšak v rozhodujících rysech se proti němu ostře vymezuje.[136] Patočka odkazuje na O. Gigona, který považuje pojem *katharsis* za pojem pythagorejský. Pythagorejci považovali *katharsis* jako nabytí vyšší formy jsoucna, tedy přiblížení se k tomu, co člověka přesahuje. To, co je nad člověkem, je to božské. Člověk se tak očišťuje ke svému božskému jádru.[137]

Patočka vysvětluje, že Platón tento pythagorejský motiv přijal proto, že pojem *katharsis* u něj získává ontologické pochopení. *Katharsis* není „jen všeobecně přechod od lidského a relativního k božskému, nýbrž je opření o věčné.“[138] Tento přechod však není žádným rituálním magickým přechodem, nýbrž je spojením s tím, co je věčné. Tělesný život, jenž je ze své podstaty rozptýlený, proměnný, zapomenutý, stojí v opozici proti životu věčnému. Sókratovu filosofickou *katharsis* pak Špinka definuje jako celoživotní vnitřní proměnu, která nás osvobozuje od nadvlády zla.[139] V následujících kapitolách si rozebereme, jaké zlo je tím míněno.

---

[135] *Tamtéž*, 120.
[136] Filosofii totiž nelze považovat za jakousi očistu od kultické poskvrny, ale očistu od zla, které zabraňuje naší duši, aby se vztáhla k pravdě. ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 12, 33-34. Podobný názor nacházíme u Filipa Karfíka, viz kapitola *Pravý význam smrti*.
[137] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 233-234.
[138] *Tamtéž*, s. 234.
[139] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 34.

1.2.3.1 Motiv těla

Zdá se, že tím největším možným zlem z pohledu filosofa je tělo, neboť brání dosáhnout toho, o co filosofové usilují, tedy dobra a pravdivého poznání. V jistém smyslu sice je pravda, že je zlem tělo[140]. Avšak zlem není myšleno přímo tělo jako takové. To největší zlo je připodobnění duše tělu, je jím tedy stav duše. Toto připodobnění se pak projevuje tím, že se duše s tělem shoduje ve svých míněních a rovněž ve slastech a strastech. V těchto záchvatech citu se totiž duše domnívá, že se jí dostalo toho nejpravdivějšího a nejjasnějšího.[141] Zlo tak nemůžeme chápat ve smyslu vnější připoutanosti duše k tělu, ale ve skutečnosti, že se duše snaží co nejvíce připodobnit tělesnosti a nabývá podoby toho, co je tělesné. Tím se vrhá do zmatků, což jí nedovoluje spatřit pravdu.

Ontologická zaslepenost[142] duše způsobuje mylné představy, o čemž svědčí domněnka, že smrt je tím nejhorším možným zlem, zatímco dobro je to, co stojí v opozici k smrti, tedy stav, kdy se duše snaží být co nejvíce tělesnou, jelikož tělesnost je znakem živého. Špinka o vztahu duše k tělu píše: „Její vztah k tělu je totiž prostředkován duší samou, a je to právě tento vztah duše k sobě jako k té, která se vztahuje k tělu, jež rozhoduje o tom, jak bude vypadat její vztah k tělu a jaký bude mít pro ni význam.“[143]

Očistit duši od zla, tedy v tomto smyslu od tělesného, tak není prosté oddělení duše od těla[144], ale jedná se o vnitřní proměnu duše. Tato proměna pak zcela závisí na samotné duši. O to větší hrůza pak spočívá v uvědomění si, že je to často sama duše, jež je svým hlavním věznitelem, a ještě hrůznější je zjištění, že si to sama kolikrát ani neuvědomuje.[145] Špinka podtrhuje rafinovanost tohoto zla, když píše, že duše nerozpoznává zlo, ve kterém se nachází a pokládá za zlo něco jiného, jelikož zlo proniklo do ní samotné a stalo se jí vlastní.[146] Duše se stává hlavním nepřítelem sama

[140] PLATÓN, *Phd.,* 66b4-6: „Pokud máme tělo a naše duše je smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda.“
[141] PLATÓN, *Phd.,* 83c5-9.
[142] Ontologickou zaslepeností je myšleno to, že neexistuje nic jiného než to, co se stále mění a co nás ovlivňuje prostřednictvím těla a jeho smyslů. ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 12.
[143] *Tamtéž*, s. 37.
[144] Celoživotní *katharsis* spočívající v oddělení duše od těla je totiž spojena se zákazem sebevraždy. Podrobnější vysvětlení viz kapitola *Sebevražda*.
[145] PLATÓN, *Phd.,* 82d9-e5.
[146] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 41.

sobě, kdy se brání svému vysvobození.[147] Právě filosofie se pak snaží duši očistit, vyvést ji ze sebeklamu, ve kterém se nachází.[148]

1.2.3.2 Motiv řeči

Sókratés v posledních chvílích svého života nebojuje pouze za to, aby se jeho přátelé a vůbec všichni občané Athén přestali bát smrti, jde mu podle Špinky především, o důvěru v *logos*.[149] Špinka to zdůvodňuje tvrzením: „Teprve obrat k řeči dá totiž našemu životu náležitý základ, umožní překonat strach ze smrti, a pomůže tak otevřít oči pro to, co skutečně je a čím jsme my sami.“[150] Bezrozpornost *logu* se tak stává prostředkem k očistě a rovněž i k správnému pochopení života, tedy i smrti.

U Sókrata totiž hraje filosofická řeč klíčovou roli, jelikož má podobu moci, na které je možné založit blaženost, jež obstojí tváří v tvář smrti. U jeho přátel však tato filosofická řeč není spojena s blažeností, ale, jak tvrdí Špinka, se slastí. Tato slast, jak se Sókratés stále blíže nachází smrti, ustupuje a svoji moc ztrácí. Může se totiž zdát, že smrt má větší moc než filosofická řeč, jelikož smrtí filosofická řeč končí. Filosofická řeč, která nemá takovou moc jako smrt, ale není pravou filosofickou řečí, neboť ta je schopná nejenom tváří v tvář smrti obstát strachu ze smrti, ale rovněž nabízí člověku podíl na skutečné blaženosti.[151]

Problém, který je spojen s tématem smrti v sobě zahrnuje mnohem víc než jen otázku lidského strachu ze smrti. Nejedná se zde totiž „pouze“ o smrt jednotlivé duše, ale podle Špinky o smrt filosofie. Sókratův celoživotní úkol je, aby nezemřel *logos* sám.[152] Což nás přivádí k tomu, že otázku duše a smrti musíme spojit i s otázkou po řeči, jelikož zlo, které ovládá duši, není možné oddělit od zla, které postihuje řeč.

Dostáváme se tak k největšímu možnému zlu, od kterého je nutné se očistit. Sókratés prohlašuje: „Abychom nezanevřeli na rozumové úvahy a nestali se „misology“, tak jako bývají „misanthropové“; neboť není většího zla, které by se mohlo

[147] Nejznámější ukázkou zaslepené duše a jejího boje se sebou je obraz jeskyně v *Ústavě,* 514a-519b: Lidé v jeskyni, kteří jsou připoutáni svými tělesnými pouty, jsou natolik zaslepeni, že se brání svému vysvobození v takové míře, že by byli schopní dokonce zabít toho, kdo by se jim snažil pomoci z této jeskyně dostat ven. Tito lidé o sobě nepřemýšlí jako o vězních, natož aby si byli vědomi, že člověk, jenž by se jim snažil pomoci dostat ven, neusiluje o to, aby jim ublížil, ale naopak, aby je zachránil.
[148] PLATÓN, *Phd.,* 82c-83c.
[149] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón,* s. 53.
[150] *Tamtéž,* s. 43.
[151] *Tamtéž,* s. 18-19.
[152] *Tamtéž,* s. 55.

někomu stát nežli toto, že by zanevřel na rozumové úvahy.“[153] Misologie tak vzniká podobně jako misantropie, což je nenávist vůči lidem. Sókratés vysvětluje, že misantropie má zrod ve zklamání se v člověku, k němuž pojmu velkou důvěru a tento člověk mě zklame. Pokud se mi to stane ještě několikrát u vícera lidí, a navíc například mně velmi blízkých osob, můžu pak dojít dokonce k přesvědčení, že již žádného člověka nelze považovat za poctivého a dobrého.[154]

Obdobně se to má i s misologií. Pokud uvěřím nějaké řeči, abych později došel k tomu, že na řeči nebylo nic pravdivého, takhle se to opakujíc i několikrát, vzniká u mě dojem, že není nic pevného ani jistého v řeči. Rozdíl misantropie a misologie ale spočívá v tom, že já sám jsem za toto zlo, tedy misologii, zodpovědný. Sókratés upozorňuje na to, že lidé velmi často svalují vinu na řeč jako takovou, a ne sami na sebe. Jsme to však my, kdo neumí zacházet s řečí a jsou tak tvůrci nepravdivých tvrzení a nedostačujících argumentů, ne řeč jako taková. Abychom z řeči odstranili nejistotu a nesprávnost, je nezbytné se, podle Sókrata, zaměřit na sebe.[155] „… že se musíme vzmužit a vynasnažit se o dosažení zdravého stravu – ty a ti druzí ještě pro všechen další život, já však jen pro smrt samu.“[156]

To nás přivádí k analogičnosti nebezpečnosti Sókratovy smrti a „smrti logu“, na níž upozorňuje i Špinka.[157] Nemůžeme prohlásit, že *logos* zemřel. Je však možné pro naši nenávist k *logu* dospět k životu, který strávíme bez něj. Takový život by pak byl životem, v němž jsme zbaveni pravdy a poznání toho, co jest.[158] A tak Sókratés neumírá sám sobě, ale objevuje se zde riziko, že pokud jeho stále se smrti obávající přátelé[159] nepochopí jeho slova, tak zemře pro ně. Stejně tak pokud ztratíme důvěru v logos, logos jako takový nezemře, ale pravda nám zůstane ne nadosmrti, ale již napořád skrytá. Špinka píše: „Pokud nebudeme schopni logos následovat, „umře nám“, což znamená, že nás pohltí strach ze smrti a propadneme bludné představě o tom, kdo jsme a co vůbec je.“[160]

---

[153] PLATÓN, *Phd.*, 89d1-4.
[154] *Tamtéž*, 89d-e2.
[155] *Tamtéž*, 89d9-e5,
[156] *Tamtéž*, 89e3-91a1.
[157] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 58.
[158] PLATÓN, *Phd.* , 90d5-7.
[159] Na konci *Faidóna* se setkáváme s nepochopením Sókratových slov u Kritóna, na což jsem již upozorňovala na začátku práce.
[160] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 58.

Aby duše byla duší dobrou, je nezbytné správné myšlení, tedy harmonie a pravdivost *logu*, čehož se dosáhne pouze správným vztahem duše k předmětům jejího myšlení a v jejím oddělování od těla. Patočka píše, že nejdůležitější věcí je duše a jejím lékem je *logos*, vše další jsou jen relativnosti života, kterým bychom neměli připisovat žádnou větší hodnotu. Podle něj je tak filosofický život a prožitá a pochopená nesmrtelnost v přísném slova smyslu totéž.[161]

Špinka píše, že východiskem rozhovoru Sókrata s přáteli v poslední den jeho života není, jako tomu bylo v *Obraně*, interpretace božského výroku a rovněž vysvětlování své zvláštnosti, jež mu způsobila mnoho nenávisti mající za následek soud, a nakonec až odsouzení k smrti. Sókratés usiluje o to, aby svou cestu vyjevil jako cestu pro každého, jež touží být opravdovým filosofem.[162] Sókratova výzva k následování[163] je ale velmi provokativní, poněvadž je poněkud zvláštní, že by se měl následovat člověk, který je odsouzen k smrti. Špinka si však všímá, že tato výzva a její smysl odkazuje i na její dvojznačnou formulaci. Sloveso διώχειν, které tato výzva obsahuje[164], může vyjadřovat to, že mají Euénos spolu s ostatními filosofy Sókrata následovat, anebo že ho mají „soudně stíhat". Je tak dáno najevo, že Sókratés musí nejenom obhájit svůj postoj před přáteli, ale současně, že tato výzva v sobě neobsahuje poslání slepě následovat Sókrata, prostě ho napodobovat, ba právě naopak je výzvou ke kritickému zkoumání a souzení jeho cesty.[165] V čem je důležité Sókrata následovat je právě způsob, jakým kriticky zkoumá nejen sebe, ale i ostatní.

Je otázkou, zda se Sókratovi podařilo slast z filosofické řeči u svých přátel proměnit v něco více, ve skutečnou blaženost, jež je schopná přemoci smrt, neboť na konci jeho života, kdy dochází k tomu, že vypíjí pohár jedu, přemůže jeho přátele pocit smutku a pláčou nad Sókratem.[166] Rovněž i Kritónova otázka, jakým způsobem ho mají pohřbít,[167] v nás probouzí rozpaky, zda se Sókratovi skutečně podařilo zprostředkovat podíl na blaženosti z filosofie, a tedy i ze smrti.[168]

---

[161] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 225-226.
[162] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*,, s. 22.
[163] PLATÓN, *Phd.*, 61b.
[164] PLATÓN, *Phd.*, 61b8-9 „…a bude-li mít rozum, aby pospíšil co nejdříve za mnou.".
[165] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*,, s. 23.
[166] Apollodóros a jeho pláč, Kritónovy otázky o těle a pohřbu, připodobnění Faidóna a jeho přátel k sirotkům, kteří ztratili svého otce, aj.
[167] PLATÓN, *Phd.*, 117c5-e2.
[168] Domnívám se, že u koho se mu to skutečně podařilo je snad jen samotný Platón.

1.3 Pravé bytí smrti

Poté, co jsme se doposud zabývali sokratovským pojetím duše, důkazy její nesmrtelnosti, kdy jsme si definovali filosofii jako přípravu na smrt, přičemž největším zlem již není samotná smrt, ale je jím stav tělesný, tedy stav duše, která přestala věřit v řeč, nám vyvstala otázka po pravém bytí smrti. Pokud se chceme ptát na to, co je to smrt, musíme se ptát na smrt samu o sobě.

V *Obraně*, na konci své řeči, Sókratés mluví o dvou podobách smrti. „Smrt je totiž jedno z dvojího; buď je to totiž jako nebytí a mrtvý nemá o ničem žádného pocity, nebo to je podle toho, co se vypravuje, pro duši jakýsi přechod a přestěhování z tohoto místa na jiné místo.“[169] Důležité je, že obě tyto možnosti smrti nejsou podle Sókrata pro člověka ničím zlým, ba právě naopak.

Je však zarážející, že tam, kde má Sókratés prostor mluvit pro ty, kdo hlasovali proti jeho odsouzení, mluví pouze o těchto dvou podobách, aniž by rozvíjel jiné alternativy a jiné relevantní pohledy, o nichž mluví v jiných dialozích. Máme na mysli motivy, které se objevují především v Platónových eschatologických mýtech, kdy jsou v posmrtném životě potrestáni ti, kteří jednali v lidském životě špatně, zatímco ti, kdo jednali správně, jsou za své činy odměněni. Rovněž zde chybí i motiv znovunavrácení duší z Hádovy říše do říše živých, tedy proces reinkarnace duší.[170]

1.3.1 Smrt jako nekonečný spánek v souvislosti s Epikúrovým pojetím smrti

První možnost bere smrt jako nebytí, jako absolutní necitelnost vůči všemu. Smrt je popisována jako ještě něco hlubšího než nejhlubší spánek člověka. Takto chápané nebytí by vlastně mohlo pro člověka znamenat jakýsi podivuhodný zisk.[171] Blažený je totiž ten člověk, který po celou noc tvrdě spí a nic nevnímá. Veškerý takto strávený čas po smrti by se pak jevil jako jedna jediná noc.

V návaznosti na toto pojetí smrti je třeba zmínit Patočkovo rozdělení života na pravý a nepravý. Nepravý život je život nesvobodný, charakterizován hlubokým zapomenutím na sebe sama, jež se od této zapomenutosti ani nesnaží oprostit. Pravý život je život ve svobodě, mohli bychom říci život filosofův. Přestože je ale pravý život

[169] PLATÓN, *Ap.*, 40c5-8.
[170] Tomuto problému se budeme věnovat na konci této kapitoly.
[171] PLATÓN, *Ap.*, 40d2.

životem kladným, neustále mu hrozí nebezpečí, že zapomene znovu. Oba dva životy tedy spojuje to, že v sobě obsahují cosi záporného. Právě smrt pak oběma těmto stavům, ať již zapomenutosti nebo neustálé hrozbě a strachu ze zapomenutosti, činí konec. Ona jednoznačnost a jednota, jak v negativním, tak v pozitivním smyslu, je daná právě smrtí.[172] „Je-li pravda života smrt, pak přece existuje pravda…, rozhodnout proti pravdě znamená rozhodnout proti člověku.“[173] Což znamená, že pokud je pravdou, že smrt je věčným hlubokým spánkem, pak je svou jednoznačností vlastně ziskem.

U tohoto pojetí smrti připodobňující smrt nekončícímu spánku, při kterém člověk nic nevnímá, můžeme shledat podobné prvky i v Epikúrově pojetí smrti. Podle Epikúra je duše těleso skládající se z jemných částic, které se nachází po celém těle.[174] Čemu však Epikúros v duši připisuje zásadní význam je vnímání. Tělo, jež je schránkou pro duši, získává tak účast na vlastnosti vnímání. Tuto vlastnost však nabývá právě tím, že poskytlo duši místo, kde může pobývat. Pokud se ale duše odloučí od těla, tělo automaticky přestává být účastno vnímání, schopnost vnímání ztrácí. Sama duše však, pokud se nějak naruší tělesný obal, svoji vnímací schopnost neztrácí. Pokud ale dojde k rozkladu celého těla, rozptýlí se i duše, a tudíž zaniká i vnímání. [175] Titus Lucretius Carus ve své básni *O přírodě*, která se opírá o Epikúrovu nauku, píše: „Proto, když tělesná schránka se rozpadne celá a vyvane životní van, věz opět a opět: s pocity ducha je konec, a právě tak s duší, to musíš uznat, vždy obé má společný úděl.“[176]

Stejně jako Sókratés, tak se i Epikúros věnuje strachu ze smrti. Domnívá se, že pro člověka je klíčový duševní klid. Největší zmatek v lidských duších pak vzniká z několika skutečností. Za prvé je to z domněnek, které si lidé vytvářejí, například když se domnívají, že existují blažená nebeská tělesa a nesmrtelné bytosti.[177] Dále se v lidských duších setkáváme se zmatkem kvůli hrůze, jež mají lidé z mýtů. Poslední, co

[172] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 68-69.
[173] *Tamtéž*, s. 69.
[174] V Epikúrově pojetí duše a těla se jedná o psychosomatickou jednotu, nikoli o dualismus duše a těla. Duše a tělo jsou složeny z jemných atomů, což vylučuje představu duše jako něčeho netělesného. Pokud by duše byla netělesná, nemohla by podle Epikúra nic činit ani trpět, což jsou vlastnosti nacházející se v duši., LAERTIOS, Díogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil Antonín KOLÁŘ. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, 66-69.
[175] LAERTIOS, Díogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. s. 403.
[176] CARUS, Titus Lucretius. *O přírodě*. Přeložila Julie NOVÁKOVÁ. Praha: Vyšehrad, 1971., 104.
[177] Epikúros se však nenachází v postavení ateismu. Bohové jsou podle něj nepomíjející a blažené bytosti. Do mysli lidí vnikají velmi jemné obrázky, které se odlučují od bohů – tak vzniká představa o bozích. Lidé však nepoužívají správné pojmy, když hovoří o bozích, jelikož je spojují s klamnými domněnkami. LAERTIOS, Díogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 123-124.

podle Epikúra způsobuje zmatek v duších, je právě strach ze smrti, kterou mnozí pokládají za to největší možné zlo.[178]

V souvislosti s Epikúrem Carus ve své básni píše, jak strach ze smrti může člověku způsobit mnoho strastí a jak zhoubně na náš život může působit. Stejně jako u Sókrata se zde objevuje motiv malých dětí a bubáka zpodobňující vztah smrti. Malé dítě se v noci bojí různých představ, které se vytváří. Stejně i člověk si během života, právě kvůli domněnkám a zmatkům, jimiž je obklopen, bojí představy smrti. To, co pak podle Cara dokáže tohoto bubáka přemoci, je rozum a přírodní věda.[179]

Epikúros ale nespatřuje ve smrti nic zlého, když píše, že smrt není vzhledem k nám ničím. Dobro a zlo spočívá ve smyslovém vnímání, pokud však nastane smrt, k žádnému smyslovému vnímání již nedochází.[180]

„Proto správné poznání, že smrt není ničím vzhledem k nám, umožňuje nám plně užívat smrtelného života, nepřidávajíc k němu nekonečný čas, nýbrž zbavujíc nás touhy po nesmrtelnosti. V žití totiž není nic hrozného pro toho, kdo jasně pochopil, že není nic hrozného v nežití.“[181] Epikúros tedy pokládá člověka bojícího se smrti za nemoudrého. Uvědomuje si však, že člověk se nebojí bolesti z umírání, to, co mu způsobuje bolest a strach, je nutnost a neodvratnost smrti. [182]

Pravý filosof, mudrc, jak o něm mluví Epikúros, tak ke svému životu přistupuje takovým způsobem, že se sice nezříká žití, současně ale nemá strach z nežití. To, že je pro mnohé lidi smrt považována za největší zlo, ukazuje nemoudrost takovýchto lidí. V Epikúrově pojetí smrti totiž, pokud nastane smrt, nejsme tu my, když jsme tu my, vylučuje to smrt.[183] Zde můžeme vidět podobné prvky se Sókratovým pojetím smrti, v němž se pravý filosof smrti nebojí. Důvod, proč se smrti nebojí, je však jiný než u Epikúra. Sókratův filosof si je vědom, že právě až po smrti je schopen absolutně dosáhnout toho, po čem celý život toužil, tedy moudrosti a věčné pravdy.

Epikúros se vyjadřuje také proti sebevraždě, současně se u něj ale neprojevuje absolutní lpění na životě jako na té největší hodnotě. Podle Epikúra nezáleží na tom, kolik času na tomto světě člověk prožije. Mnohem důležitější je totiž, aby čas, který mu

[178] LAERTIOS, Díogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů,* s. 407.
[179] Titus Lucretius Carus, *O přírodě*, s. 89.
[180] Rovněž i Aristotelés v *Etice Nikomachově* o smrti píše, že pro mrtvého člověka není nic špatného ani dobrého. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 2. rozš. vyd. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 1996, 1115A26—7.
[181] LAERTIOS, Díogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 124-125.
[182] *Tamtéž*, s. 419, 125.
[183] *Tamtéž*, s. 419, 125-126.

byl dán, prožil co nejlépe.[184] Rovněž i Sókratés připisuje mnohem větší hodnotu smyslu života než životu jako takovému, zároveň je ale přesvědčen, že by člověk sám od sebe neměl svůj život ukončit, neboť jeho čas určí až bůh.

Podle Epikúra má člověk žít tak, aby nepociťoval ani bolest těla a ani neklid duše. Takovýto stav pak popisuje jako stav slasti, jež má být naším svrchovaným cílem. Slastí však Epikúros nemyslí žádné požitkářství, nezřízený způsob života, nýbrž mu jde o to, aby si člověk vždy zachoval střízlivý úsudek, který mu má pomoci se vyhnout zmatkům a domněnkám v duši. Takovýto střízlivý úsudek je dán rozumností a jen tímto způsobem je zachován duševní klid člověka. Onu rozumnost, jež je tím největším možným dobrem, pak Epikúros dokonce staví nad filosofii.[185] Z rozumnosti pochází všechny ostatní ctnosti. Slastný život nelze žít bez rozumnosti a současně nerozumný život nemůže být slastný.[186]

Člověk by měl usilovat o zodpovídání na dílčí otázky, neboť jedině pak může správně zkoumat přírodu a vesmírná tělesa v celkovosti. Cestou k duševnímu klidu a správnému úhlu pohledu je správný výklad zmatků a domněnek, jimiž je člověk obklopen. Není možné se z těles na obloze dopátrat toho, kdo skutečně jsem. Neplatí žádný vztah implikace, poznám-li vesmírná tělesa nade mnou, poznám sám sebe. Epikúrova nauka se pohybuje v rovině gnozeologické. Důležité je poznání, které zajistí duši klid, jedině z tohoto poznání pak může vzniknout další poznání, jedině tak není duše ovlivněna zmatkem a domněnkami. U Epikúra se objevuje rozměr jdoucí až k náboženství, platí zde provázanost a žádné těleso na obloze na mě nemá vliv.[187] Ač vypadá Epikúrova zahrada jinak než Sókratova polis[188], oba směry vidí v pěstování filosofie péči o svou duši, neboť je nezbytné pečovat o to, co nám způsobuje

[184] LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 126-127.
[185] *Tamtéž*, s. 421: „Toho všeho počátkem a vůbec největším dobrem je rozumnost; proto má rozumnost větší cenu než filosofie."
[186] *Tamtéž,* s. 421.
[187] Ve stoickém myšlení cituji Aurelia: „Není většího ubožáka, než je člověk, (…) který zkoumá hlubiny zemské a usiluje vypátrat, co se asi děje v duších jeho bližních, aniž tuší, že by stačilo, kdyby se zabýval jen božstvem ve svém nitru a jemu opravdově sloužil." MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Přeložil Rudolf KUTHAN. Praha: Mladá fronta, 1999 (13), s. 17.
Žádné přírodovědné poznání nám nezajistí poznání sebe sama.
[188] Epikúrova zahrada byla místem, kde spolu pobývali přátelé, kteří se snažili uniknout z veřejného politického života. (Epikúrova zásada: Žij vskrytu). Zatímco v Sókratově *polis*, i přes to, že se Sókratés snažil vyhýbat politickému životu, jelikož ho *daimonion* před tímto životem varoval, byla základem rozmluva dvou a vícero lidí na *agoře*. Sókratés svůj život i smrt realizoval v obci.

blaženost.[189] Člověk dosahující duševního klidu tak rozumí, že péčí o krásný život pečuje vlastně o krásnou smrt.

1.3.2 Smrt jako přechod duše na jiné místo

Platón, stejně jako Sókratés, se ale přiklání k druhému pojetí smrti, tedy k pozitivnímu řešení otázky, co je to smrt. Smrt jakožto přechod, přestěhování duší na jiné místo, kde se nachází bohové a všichni slavní Řekové, praví hrdinové Troji, je Sókratem vnímána jako to největší možné dobro. Sókratés je přesvědčen, že by se mu dostalo velkého štěstí, kdyby se dostal mezi všechny tyto spravedlivé muže, s nimiž by mohl trávit čas, zkoušel je a s nimi rozmlouval.[190]

Sókratés se domnívá, že člověk by neměl usilovat o pravdu pouze během života, ale měl by vynaložit všechno své úsilí, aby u ní mohl věčně přebývat. Neustále hrozící zapomenutost života na sebe sama, o níž hovořil Patočka, není pouhým útěkem před smrtí, je rovněž i útěkem před věčným životem, jehož člověk dosáhne pouze smrtí. Ona naděje, pozitivní víra, která prostupuje celým pojetím Sókratovy smrti, není pouze osobní věcí Sókrata. Tato osobní víra a naděje by totiž měla podněcovat i druhé, a to nejen jeho blízké a přátele, nýbrž i celou obec k tvrzení, že onoho přesahu k něčemu vyššímu lze dosáhnout pouze smrtí. Synek píše, že se Sókratovi nejedná o sebereflexi lidské konečnosti, avšak o jakési odhalení věčného v člověku, oné roviny božství, jíž se člověk účastní.[191]

Jako příklad odlišné interpretace těchto dvou pojetí smrti uvádím Alici Van Harten, která se domnívá, že tyto dvě podoby smrti, o nichž mluví Sókratés, nedokazují zcela jasně, že je smrt všeobecně dobrá. Harten píše, že se v *Obraně* Sókratův argument o smrti, která není zlo, zdá být v nejlepším případě rozptýlením od jeho dřívějších tvrzeních o hodnotě žití ve spravedlivém životě.[192] Argument totiž nezmiňuje žádné odměny za spravedlivé jednání a namísto toho argumentuje pro všeobecně dobrou

[189] LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 418.
[190] PLATÓN, *Ap.*, 40e-41c.
[191] SYNEK, Stanislav. *Smrtelnost v Aristotelově Etice Nikomachově*, s. 18.
[192] HARTEN, Alice Van. Socrates on life and death (Plato, Apology 40C5–41C7) [online] In *The Cambridge Classical Journal*. Cambridge, 2011, 57, 165-183. Dostupné z: https://www.cambridge.org/core/journals/cambridge-classical-journal/article/socrates-on-life-and-death-plato-apology-40c541c7/B2B0F7971118CD45D699C8F486D90348, s. 175.

povahu smrti. Harten si tedy pokládá otázku, proč Sókratés vykládá smrt jako něco dobrého, a to bez další kvalifikace?[193]

Harten upozorňuje, že je zvláštní, že smrt, kterou Sókratés připodobňuje nekonečnému spánku, je jím považována za zisk. [194] Takto pojatá smrt se totiž míjí se Sókratovým přesvědčením, že ta pravá hodnota člověka spočívá v neustálém podrobování sebe a druhého otázkám, v hledání pravdy a dobra. Ba co víc, pokud je smrt pouhým spánkem, vylučuje to samotnou možnost uvažovat o tom, co je opravdu hodnotné. Ostatně přesvědčení, že život bez otázek není hoden žít, Sókrata vedlo i k odmítnutí možnosti opustit svou filosofickou činnost, vést tichý život v exilu, a tím si zachránit svůj život. Jaký smysl by pak mělo úsilí, které vynaložil člověk během svého života?

V prvním pojetí smrti podle Harten tak chybí Sókratův důrazný souhlas s tímto pojetím a rovněž i postrádá jakoukoli snahu, aby s tím souhlasilo i přítomné publikum. Sókratés se odvolává na velkého krále, což byl v příslovích perský král, který byl jakýmsi vzorem štěstí.[195] Harten ale dodává, že každý, kdo správně chápe Sókratův pohled na dobrý život, rozumí tomu, že Sókratés nesouhlasí s perským králem, že to nejlepší ze života je překonáno jednou jedinou bezesnou nocí, ale spíše, že ten nejšťastnější druh života není o nic cennější než to, co se rovná jeho samotnému zániku.[196]

K této ironické shodě Sókrata s perským králem rovněž podle Harten přispívá i použití dvou slov při popisu těchto dvou pojetí smrti, a to slov θαυμασιος a θαυμάσιός. V prvním pojetí smrti Sókratés popisuje smrt jako: „Spánek, když spící nemá ani žádného snu, byla by smrt *podivuhodný* (θαυμασιος) zisk.“[197] Zatímco v druhém pojetí píše: „Já aspoň jsem ochoten mnohokráte zemříti, jestliže je toto pravda. Neboť právě pro mě by to tam bylo *podivuhodné* (θαυμάσιός) přebývání, když bych se setkal s Palamédem a s Aintem Telemónovým…“[198] Podle Harten mohou být tato dvě slova použity v radikálně odlišném smyslu, kdy v prvním případě je toto slovo použito

[193] HARTEN, Alice Van. *Socrates on life and death*, s. 175.
[194] *Tamtéž*, s. 170.
[195] PLATÓN. *Ap.*, 40d7.
[196] HARTEN, Alice Van. *Socrates on life and death*, s. 178.
[197] PLATÓN, *Ap.*, 40d1-2.
[198] *Tamtéž*, 41a7-b2.

negativně a ironicky[199], zatímco v druhém případě je již toto slovo ve shodě se Sókratovým myšlením.

Avšak ani druhé pojetí smrti podle Harten plně nezaručuje možnost chápat smrt jako všeobecně dobrou. Sókratés je sice přesvědčen, že pokud by smrt byla přestěhováním na jiné místo, kde by mohl pokračovat ve své filosofické činnosti, což znamená rozmlouvání a zkoušení sebe a druhých, tak se mu nedostane většího dobra než tohoto. Harten ale upozorňuje na to, že není úplně jasné, pokud má být smrt všeobecně dobrá, jakým způsobem by to bylo dobré pro žalobce a soudce, kteří odsoudili Sókrata.[200]

Abychom podle Harten pochopili, proč Sókratés uvádí tyto dva scénáře, je třeba se podle ní podívat na celý dialog. Harten v těchto dvou podobách nevidí dvě podoby smrti, nýbrž v tomto, podle ní konstruktivním dilematu, spatřuje základ konfliktu mezi dvěma způsoby života, které se odehrávají během celého dialogu, a to spícími Athénami na jedné straně a procitnutým Sókratem na straně druhé.[201] Pojetí smrti jako nekonečného spánku tak zachycuje pasivní život Athén. Později je i ve *Faidónu* promítnut Sókratův popis athénské situace, v níž varuje samotné Athény, že by mohly snadno prožít zbytek svého života ve spánku, dokud by jim pečující bůh neposlal někoho jiného.[202] Na straně druhé, pojetí smrti jakožto přestěhování duše na jiné místo, nám nabízí podle Harten život, o který Sókratés usiluje. Tedy život, jehož základem je zkoumání sebe sama a druhých, abychom zjistili, kdo jest moudrý a kdo se jen za moudrého považuje.[203]

Důvody pro Sókratův optimismus týkající se smrti nejsou však podle Harten vysvětleny racionální argumentací, ale jeho nadějí a vírou v božskou péči o lidské bytosti a rovněž i jeho úvahou o mlčení hlasu *daimonion*, který ho varoval vždy, když měl udělat něco nesprávného. Oba dva scénáře, které Harten zařazuje do konstruktivního dilematu, nacházejí svůj základ v konfliktu mezi dvěma způsoby

[199] I ve *Faidónovi* (*Phd.*, 60b2-4) je toto slovo použito, kdy je plačící Xanthippa odváděna z vězení a Sókratés prohlašuje: „Jak divné je, mužové, podle všeho to, co lidé nazývají příjemným; jak *podivný* je poměr toho pocitu k jeho zdánlivému opaku, nelibému!“ Sókratés zde začíná svou rozmluvu o pocitech, jež jsou sice protikladné, vyrůstají však ze stejného základu. A tak pokud se dostaví jeden, později přichází i druhý. Sókratés hovoří o tom, že poté, co mu byla sňaty pouta, ze kterých pociťoval bolest, teď se dostavuje pocit příjemný. Není však úplně jasné, zda zde Sókratés hovoří o příjemnosti, jež způsobila odňatí pout či je tato příjemnost spjatá se skutečností, že se již za krátký čas postaví tváří v tvář smrti.
[200] HARTEN, Alice Van. *Socrates on life and death*, s. 172.
[201] *Tamtéž,* s. 176.
[202] PLATÓN. *Phd.*, 31a5-8.
[203] HARTEN, Alice Van. *Socrates on life and death*, s. 177.

života, jež se odehrávají v dialogu a nikoli v Sókratových názorech na posmrtný život.[204]

Interpretace Harten mě samotnou přivádí k myšlence, zda by se tato dvě pojetí smrti nedala rovněž připodobnit k pojetí dvou rozdílných duší. Tedy té, která neprocitla, jelikož se nestará o nic jiného než tělesné statky a smyslová potěšení a té, která je probuzena a nepřetržitě se snaží rozumově nahlížet na vše kolem sebe.

1.3.3 Skrytý význam smrti

Na otázku, co je to smrt, Sókratés odpovídá odluka duše od těla.[205] Karfík si ale všímá, že tato definice smrti má jak význam obecný, jenž je každému jasný, tak i význam skrytý.[206] Karfík se ve svém článku *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón* snaží o to, aby ukázal, že smrt má podle Platóna svůj pojem. V této kapitole budeme vycházet z tohoto článku, a proto se budeme věnovat smrti, filosofii a očistě jakožto třem podmínkám odloučení duše od těla, jež jsou úzce propojeny se skrytým významem smrti, který nás dovede k tomu, abychom podali jeden ucelený pojem smrti.

V obecném významu je jasné, že je odlukou duše od těla myšlen konec lidského života. Pokud se duše nenachází v těle člověka, tělo umírá. Jedná se přesněji o konec tělesného života – tedy konkrétního vtěleného vnímatelného života v těle daného jedince. Co je však důležité, je fakt, že se nemusí nutně jednat o konec života vůbec.[207]

Skrytý význam však v sobě obsahuje něco více, než je pouhý konec lidského života. Karfík tvrdí, že je skrytý význam: „Předpokladem nerušeného pohledu na pravdu neboli rozumového zření a zároveň podmínkou pro setkání s božstvem. V tomto skrytém smyslu se odluka duše od těla vztahuje nejenom k smrti, ale také k filosofii a k náboženské očistě, neboť ve filosofii jde o pohled na pravdu a v očistě jde o vztah k božstvu.“[208] Skrytý význam tak nespočívá pouze v konci lidského života, v témže aktu spočívá i filosofie a náboženská očista. Proto je podle Karfíka možné říci, že smrt,

[204] HARTEN, Alice Van. *Socrates on life and death*, s. 182.
[205] PLATÓN. *Phd.*, 64c4-6.
[206] KARFÍK, Filip. Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón. In *Souvislosti*, Jihlava, 1991, 1, 43-51, s. 43.
[207] Smrtí je zde myšlen konec v rámci lidského života. Nejedná se o život duše po smrti, tedy život lidský, neboť ten je dán společenstvím duše a těla.
[208] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 44.

filosofie a náboženská očista jsou v jistém smyslu vlastně totéž a že všechny tři spočívají ve stejném aktu, v odluce duše od těla.[209]

Karfík se následně pokouší ozřejmit, v jakém smyslu záleží v odlučování duše od těla. Uvádí tři principy, tedy smrt, filosofie a náboženská očista. U smrti se to vyjevuje jasně. Pokud zemře člověk, zůstane po něm mrtvé tělo, tedy jakýsi díl toho, čím byl člověk před smrtí. Smrt tak spočívá v tom, že tělu chybí život, tedy duše, jež oživuje tělo. Právě na tomto místě se dostáváme k vysvětlení, z jakého důvodu mají smrt, filosofie a očista k sobě tak blízko.

U filosofie nacházíme několik důvodů, proč záleží na odluce duše od těla. K filosofii neodmyslitelně patří úsilí o to být svoboden od starostí a zájmů, které jsou spojeny s tělem. Tyto starosti a zájmy duši brání, aby se věnovala sama sobě a ryze myšlenkovému nazírání, což je cílem filosofování. S oproštěním od starostí a zájmů těla souvisí i další podmínka ke správnému filosofování, a tím je odvrácení se od smyslových vjemů, které ovlivňují skutečnost. Což znamená obrátit se ke skutečnosti pojmové, tedy k idejím, jelikož jen ony jsou předpokladem pravdivého poznání.

Takto chápaná filosofie, vymezující se jako odlučování duše od těla, se staví do blízkosti smrti. To, na co jsme již během práce několikrát narazili a narážíme na to i zde, je skutečnost, že není možné, aby došlo k dokonalé odluce duše od těla v lidském životě, neboť podmínkou lidského života je společenství duše a těla. Karfík proto popisuje život filosofa jako ustavičnou snahu o přiblížení se k tomuto cíli, k rozumovému zření, k pravdě. „Filosofie znamená pro člověka úsilí o sebezápor, soustavnou snahu o rozvázání svazku duše s tělem, o popření či překonání lidství.“[210] Jen tak se člověk může vztahovat k pravé skutečnosti. Účast člověka na pravé skutečnosti lze uskutečnit jedině odvratem od světa nepevného zdání. Právě to je svět δόξα, svět bezprostředního jevení, prostý reflexe a zkoumání. Na straně druhé je pak svět, kde je korelátem našeho žití to, co skutečně jest.

Co se týče očisty, Sókratés vychází z jisté náboženské tradice[211], ve které je očistou myšleno odlučování duše od těla, aby se duše zaobírala co nejvíce sama sebou, nehledíc tak na tělesné statky.[212] Karfík se domnívá, že se očista v této náboženské tradici nepovažuje za nějaký duchovní rituál, ale za jakousi duchovní praxi, pomocí

[209] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 44.
[210] *Tamtéž,* s. 44.
[211] PLATÓN, *Phd.*, 67c5: „Tou očistou je jistě to, co se odedávna hlásá.“ – Tato stará nauka je odkazem na orfické myšlení, které Platón často ve svých myšlenkách užívá.
[212] *Tamtéž,* 67c5-d2.

které dochází k tomu, že se duše soustředí co nejvíce na sebe. I přesto, že tuto očistu Karfík nevnímá coby nějaký rituál, píše, že stejně jakožto očista vnímaná jako rituál, má i toto pojetí očisty stejný cíl, jímž je styk člověka s božstvem.[213]

Zprvu by se mohla smrt, filosofie a očista jevit jako tři odlišné věci, jež mají tři odlišné cíle.[214] To, co mají však všechny tři cíle společné, je způsob, jak jich dosáhnout – což je odlukou duše od těla. To nás podle Karfíka svádí k tomu, že jsme nuceni říci, že odluka duše od těla má trojí cíl: ukončení lidského života, pohled na pravdu a společenství s bohem.[215]

Pokud má odloučení duše od těla trojí cíl, musí mít i smrt jako taková tři cíle. V této trojitosti účelu se totiž podle Karfíka nachází pravý význam definice smrti. Účel smrti, filosofie a očisty vychází sice ze stejného aktu, nevyplývá z toho ale, že jsou jedno a totéž. Karfík popisuje, že se jedná o trojí aspekt téhož cíle. „… trojitý cíl odluky duše od těla je vlastně cíl trojjediný: přímý pohled na pravdu je totéž co bezprostřední společenství s bohem a bezprostřední společenství s bohem je život ne již lidský, nýbrž život podobný božskému, tedy konec života lidského.“[216] Tento fakt nás přivádí k myšlence, že smrt jakožto odluka duše od těla není pouhým bezesmyslným a bezcílným ukončením lidského života.

Důvod, proč se většina lidí domnívá, že smrt je pouhým bezcílným koncem a proč tedy skrytý význam není každému zjevný, spatřuje Karfík v tom, že poznání skrytého významu smrti má své předpoklady v jednání. To, co mají všichni lidé společné, je to, že umírají a přemýšlí o smrti jako jakési odluce duše od těla. Avšak filosofování a náboženská očista se rozhodně netýkají každého člověka, jelikož ne každý filosofuje a ne každý se očišťuje. Karfík dokonce tvrdí, že lidé neuvědomující si vztah filosofie a očisty se smrtí, nemůžou ani pochopit plný smysl odluky duše od těla, tudíž ani plný smysl smrti.[217] I zde narážíme na již několikrát zmíněný motiv jednání, aktivitu, k níž Sókratés vyzývá všechny občany Athén.

Podle Karfíka je však důležité upozornit na to, že zmíněné předpoklady v jednání nejsou pouhou podmínkou pro to, abychom poznali skrytý smysl smrti, jsou

[213] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 45.
[214] U smrti je cílem konec lidského života, filosofie má za cíl pohled na pravdu, zatímco očista za svůj cíl považuje společenství člověka s bohem.
[215] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 45.
[216] *Tamtéž*, s. 45.
[217] *Tamtéž*, s. 46.

totiž současně předpoklady uskutečnění takovéto smrti.[218] „Sama skutečnost smrti v jejím skrytém smyslu je podmíněna lidským jednáním.“[219] Proto člověk usilující o odluku duše od těla filosofií a očistou, umírá smrtí, která odpovídá tomuto smyslu, zatímco člověk, který takto nejedná, takovouto smrtí neumírá. Smrt prvního člověka není stejnou smrtí jako smrt druhého člověka. Z čehož lze vyvodit dvojznačnost samotné smrti, přičemž se jedna smrt může od druhé smrti lišit smyslem.[220]

Karfík poukazuje na to, že podmíněnost uskutečnění smrti ve skrytém smyslu nepředpokládá pouze lidské jednání, podmínkou je i jakýsi předpoklad součinnosti člověka s bohem.[221] To znamená, že k naplnění skrytého smyslu smrti nedojde jak bez lidského, tak zároveň i božského podílu. „Ve smrti, která má skrytý význam, jde totiž v podstatě o pozvednutí člověka k bohu (totiž bohu, který je pravda a který je vlastním předmětem rozumového zření).“[222] Mezi lidským a božským existuje hranice, kterou člověk může překonat jen díky bohu. Pokud jde ve smrti vskutku o pozvednutí člověka k bohu, je třeba si uvědomit, že ten, kdo pozvedá člověka, je bůh. Právě prostřednictvím smrti se člověk může účastnit božství.[223]

Na uskutečnění smrti ve skrytém smyslu má však podíl i samotný člověk. Vysvětlili jsme si, že v Sókratovském pojetí není k bohu pozvedán člověk jako takový, nýbrž pouze duše. Tato duše pak musí splnit podmínku, a to tu, že musí být duší očištěnou. Ač je dovršitelem odluky samotný bůh, předpokladem pravé odluky je člověk, jenž se ve svém životě rozhoduje a jedná tak, aby k očištěné odluce vůbec došlo. Zdržuje se nejméně tělesných žádostí a snaží se svůj život věnovat filosofii a očistě, tedy pravdě a božství. Jsou však i tací, kteří svůj život nezasvětí filosofii ani očistě, ale tělu. To, co mají všichni lidé společné, je smrtelnost. Každý sám za sebe má však možnost rozhodnout se, zda bude boha následovat po smrti.[224] Proto smrt toho, kdo se svobodně rozhodl nevydat se bohu, není smrtí ve skrytém smyslu.

S dvojznačností života je tak spjatá i dvojznačnost smrti. Smrt jakožto odluku duše od těla lze rozdělit na dokonalou a nedokonalou. Dokonalá odluka je koncem lidského života, jenž spočíval v celoživotním úsilí o pravdu a společenství s bohem.

[218] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 46.
[219] *Tamtéž*, s. 46.
[220] *Tamtéž*, s. 46.
[221] *Tamtéž*, s. 46.
[222] *Tamtéž*, s. 46.
[223] Ve *Faidónovi* se objevuje božská nutnost, kterou sesílá člověku bůh. O této boží nutnosti budeme podrobněji hovořit v následující kapitole *Sebevražda*.
[224] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 47.

V nedokonalé odluce sice duše opouští tělo, ale je ovlivněna svým životem, kdy dbala jen tělesnost a smyslovost. Duše se v tomto případě nedokáže od tohoto života odpoutat a z touhy po tělesnosti se znovu navrací zpět do těla. Nedokonalá odluka duše je tak opětovným vtělením duše do těla.[225] První odluka cestou k čistému božství, kdežto druhá je znovunavrácením do nečistého tělesného světa.

Setkáme se tak s další dvojznačností, jež zapříčinila právě onu zmíněnou dvojznačnost smrti, a tedy rozpor v tomto pojmu. Pojem smrti již není jednotný, nýbrž má dva rozdílné významy. Avšak základním požadavkem každého pojmu je bezrozpornost pojmu se sebou. Dvojznačnost smrti pak ale tento sporný pojem vytváří. To, co pak vyřeší tuto aporii pojmu smrti, je vyloučení jedné z těchto odluk z pojmu smrti. Je jasné, že odlukou, kterou je nutné eliminovat z pojmu smrti, je nedokonalá odluka duše od těla.[226] Karfík proto tvrdí: „Platónská odpověď na otázku, co je to smrt, by tedy měla znít: smrt je pouze odluka duše od těla ve skrytém smyslu.“[227]

Karfík však upozorňuje, že jsme úsilím o zachování jednoty pojmu smrti rozštěpili skutečnost na skutečnost a na zdánlivou skutečnost a rovněž i smrt na skutečnou a zdánlivou. Karfík je proto přesvědčen, že tím nejdůležitějším, o co se opírá celé Sókratovo pojetí smrti, je správné pochopení platónského pojetí skutečnosti.[228]

Platónské pojetí skutečnosti se liší od našeho obvyklého chápání skutečnosti. Jinak vnímáme skutečnost my a jinak ji vnímá Platón.[229] Podle Karfíka hlavní rozdíl spočívá v tom, že tam, kde my mluvíme o „skutečnosti“, mluví Platón o „bytí“. Toto bytí je pak podle Platóna jednotné, stálé a totožné samo se sebou. Stejně jako o nedokonalé odluce duše lze říci, že je a zároveň není odlukou. O nějaké věci, co chvíli je a chvíli zase není, nemůžeme v plném slova smyslu říci, že je. Bytí, o kterém hovoří Platón, totiž není oním bytím, o kterém hovoří my v rámci nějaké proměnlivé přírodní skutečnosti.

U Platóna slovo „být“ v sobě obsahuje nárok na stálost, totožnost, neproměnnost, na jednotu tohoto bytí a s tím se ve smyslové skutečnosti našeho světa, kde vše podléhá změna a zániku, setkáváme marně. Právě ona proměnnost a změna věcí

[225] Ve *Faidónovi* je popisováno, jak jsou duše, které se věnovaly pouze tělesnosti, jsou potrestány tím, že bloudí mezi pomníky a hroby jako jakési přízraky a stíny do té doby, než se opět vtělí do jiného těla. PLATÓN, *Phd.*, 81c-82a.
[226] Nedokonalá odluka duše od těla zároveň je a není odlukou – tato vnitřní rozpornost pak zapříčinila i aporii rozporného pojmu smrti.
[227] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 47.
[228] *Tamtéž*, s. 47-48.
[229] My připisujeme povahu skutečnosti konkrétní smrti, zatímco platónský Sókratés ji přičítá pojmu smrti.

nedostačuje nároku, který pozdvihá samo slovo „být“, jelikož když něco jest, tak to jest, a co není, to není. Právě v tomto podle Karfíka Platón spatřuje nárok slova být.[230]

Karfík píše: „Tímto nárokem, nárokem na jednotu bytí, je však proniknut veškerý *logos*, tj. každá řeč, která hovoří o tom, co jest.“[231] V platónském myšlení proto skutečnost ve smyslu pravého bytí nemůže stát proti pojmu. Skutečnost stojí na straně logu, jenž se blíží jednotnému, totožnému bytí více než přírodní proměnná skutečnost. Platónskou ideu pak Karfík definuje: „Jako věc samu, pojem, logos věci, to, jak ona sama o sobě jest, tzn. věc sub specie nároku na jednotu, na totožnost a neproměnnost bytí.“[232] Na straně druhé je pak vše, co podléhá změně, vzniku a zániku, co není totožné samo se sebou.

O skutečnosti, jež má povahu smyslového vnímání a tělesné konkrétnosti (což je i lidský život), nelze s plnou vahou na smysl tohoto slova říci, že jest. To, čemu my říkáme skutečnost, tedy nějaký konkrétní jednotlivý úsek, Platón považuje za nedostatek bytí. Skutečná jednota bytí je možná pouze bez tělesnosti. Právě to má na mysli Platón, když hovoří o věcech, jež se zdají.

Pokud správně pochopíme platónské pojetí skutečnosti jako pravého bytí, pak se otázkou: *co je to smrt?* neptáme na konkrétní vnímatelnou skutečnost smrti, nýbrž se ptáme na smrt jako takovou, na smrt samu o sobě.[233] Tato otázka je otázkou po pravém bytí smrti, z čehož vyplývá, že odpověď na to, co je to smrt, nenalezneme ve smyslovém světě, neboť tento svět je světem zdání, ne pravého bytí.[234]

Otázka po smrti pak v sobě nutně musí obsahovat výměr smrti jako odluky duše od těla ve skrytém smyslu, se všemi atributy, o nichž jsme hovořili. Otázka smrti jako nedokonalé odluky duše od těla vzniká v případě, kdy se ptáme na konkrétní vnímatelnou smrt člověka, jenž svoji duši neočistil od těla a smyslové skutečnosti. Karfík pak o nedokonalé odluce duše prohlašuje: „Není pravým bytím smrti, neboť nemůže mít pojem, nemůže mít logos.“[235] Nedokonalá odluka je v rozporu sama se sebou. Nedokonalou odluku duše od těla tak vlastně ani nelze nazvat odlukou, jelikož v pravém slova smyslu duše zůstává stále tělesnou, a tedy duší nečistou.

[230] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 48.
[231] *Tamtéž*, s. 48.
[232] *Tamtéž*, s. 48.
[233] Karfík se snaží opustit rovinu ontickou a uchopit otázku smrti jako otázku ontologickou.
[234] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 49.
[235] *Tamtéž*, s. 49.

Člověk, jenž svou duši očišťoval během života filosofií a očistou, jednal tak, že zasvětil svůj život pravdě a bohu. Pravda a bůh jsou mnohem více, než je proměnlivé lidské bytí. Karfík píše: „Pravda a bůh je ono pravé bytí, o němž svědčí slovo být, o němž vydává svědectví logos.“[236] Dále pokračuje: „Kdo nezasvětil svůj život odluce duše od těla, ten se míjí pravým bytím a ani jeho smrt, ba právě ona, nemůže v pravém slova smyslu být.“[237]

Dostáváme se tedy na závěr tohoto článku, kdy Karfík rozvádí rovněž i dvojznačnost života. Stejně jako nedokonalou odluku nelze považovat za odluku a smrt v obecném významu za smrt v pravém smyslu, tak nemůžeme ani tělesný život, který je životem ve smyslovém světě, považovat za život pravý. To má na mysli dle mého Karfík, když píše, že člověk žijící ve smyslovém světě, ovládán tělesností a neusilující o jednotné a ryzí bytí, v pravém smyslu vlastně není.[238]

1.4 Sebevražda

Proto, abychom se pokusili o kompletní pohled na chápání Sókratovy smrti, je nutné zmínit i motiv sebevraždy. S tímto motivem se setkáváme především ve *Faidónu*, ač v tomto dialogu není nijak detailněji rozveden, má centrální význam pro Sókratovo pojetí smrti. Důvodem je, že motiv sebevraždy vyjevuje i vztah mezi člověkem a bohem.

Špinka ve *Faidónu* spatřuje dva argumenty zdůvodňující zákaz sebevraždy.[239] První argument zní: „My lidé jsme v jakémsi vězení,… člověk se z něho nesmí vyprošťovati ani utíkati.“[240] Špinka rozebírá slovo *φρουρά*, které má 2 významy, a to vězení a stráž. První argument předpokládá, že jsme ve vězení, z něhož se nesmíme pokoušet vysvobodit anebo na jakési stráži, z níž nesmíme dezertovat. Tento dvojí význam značí rovněž i dvojznačnost lidské situace.[241] „Situaci vtělené duše totiž můžeme na jedné straně pochopit jako trest, na druhé straně však jako úkol vytrvat v „předsunuté hlídce“, který za nás nikdo jiný nemůže splnit.“[242] Každému z nás náleží život, jejž za nás nikdo

[236] KARFÍK, Filip. *Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón*, s. 49.
[237] *Tamtéž*, s. 49.
[238] *Tamtéž*, s. 50.
[239] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 23.
[240] PLATÓN, *Phd.*, 62b3-4.
[241] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 23.
[242] *Tamtéž*, s. 24.

jiný nemůže žít, což značí nezastupitelnost každé lidské bytosti a současně i poslání a výzvu k tomu žít tento život, dokud bůh sám neurčí, kdy je mu konec.

S předcházejícím argumentem souvisí i argument druhý, jímž se Sókratés dostává ke vztahu člověka a bohů. Člověk se nachází na tomto světě v péči bohů, v jejich službě, „my lidé, že jsme bohům částí jejich majetku“[243]. Nepřísluší nám proto rozhodovat o tom, zda budeme žít, či si vezmeme život. Špinka tak upozorňuje, že člověk není pouze živé tělo či individuální duše, ale je to duše, která slouží bohu. Zákaz sebevraždy proto souvisí jak s neustálou snahou o očistu duše a jejím oddělením od těla, tak i s tím, že jsme vždy služebníky bohů. Službou oduševňujeme a utváříme kosmos. Špinka pokračuje dál s tvrzením, že služba souvisí se schopností řeči. Řeč je považována za božský dar, skrze něj můžeme v tělesném světě zpřítomnit to, co skutečně je.[244] Kenneth Dorter však přichází s polemikou, kdy je vztah člověka k bohů sice vysvětlen náboženskými motivy, ale jejich význam není téměř jasný. Člověk je sice ve službě bohům, ale jak má tyto bohy pochopit a jak má přistupovat k této službě podle ní Sókratés nikde přesně neuvádí.[245]

Kebés však naráží na určitý rozpor, který se zde vyjevuje a přichází, podle Špinky, s obecně formulovanou námitkou. Pokud je totiž člověk v péči bohů, nevidí sám důvod, proč by rád umíral. Docházelo by totiž k určitému paradoxu, při němž by se vlastně člověk vzdával toho nejlepšího, co mu bylo dáno, tedy sloužení bohům. Na což reaguje i Simmias, jenž tuto námitku nebere tak obecně, avšak vztahuje ji přímo na Sókrata, který je podle něj vinen, protože odchází s klidným srdcem i od svých přátel a rodiny. Špinka tvrdí, že tyto dvě námitky nám ukazují dvojí strach. První strach, Kebétův, je strachem obecných tezí, zatímco druhý strach, Simmiův, je strachem osobním.[246] Kebés a Simmias představují filosofické stanovisko, v němž jsou úkoly člověka zde na zemi považovány za smysl lidského života. Takové lidské poslání dává našemu životu nejen smysl, ale rovněž i oporu a jistotu. Patočka upozorňuje na skutečnost, že i přes toto lidské poslání, ve kterém nalezneme svobodné lidské bytí, je to stále bytí pro tento svět, pro jeho smysl daný v člověku, který poslouchá božího příkazu.[247] „Je to prostě pozice,

[243] PLATÓN, *Phd.*, 62b6-7.
[244] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón,* s. 179-180 – podrobnější rozpracování motivu řeči nacházíme v dialogu *Faidros*
[245] DORTER, Kenneth. Socrates on Life, Death and Suicide. In *Laval théologique et philosophique* [online], Québec, 1976, 32(1), 23-41. Dostupné z: http://id.erudit.org/iderudit/1020509ar, s. 123.
[246] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón,* s. 24.
[247] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 224-225.

která sice smyslové jsoucno překonává, ale nikoli jsoucnem věčným, nýbrž lidským.“[248] Toto lidské bytí však není bytím pravým, jelikož teprve v pravém bytí usilujeme o něco vyššího, než jsme pouze my.

Co se týče vztahu duše a těla, tak je duše s tělem spjatá do té doby, dokud ji od těla neodpoutá bůh. Samotný akt oddělení duše od těla, k němuž dochází v okamžiku smrti, tak provádí samotný bůh. [249] Avšak smrt, jakožto odluka duše od těla, sama o sobě neočišťuje duši od zel. Poskvrněná duše se může očišťovat pouze celoživotní *katharsis*. Pak tedy sebevražda, ač při ní ztrácí duše své hmotné tělo, nikdy nenahradí očišťování duše během jejího života.[250] Špinka dodává, že Sókratův výklad *katharsis* směřuje k této pointě: „Kdo není již během svého života očištěn, toho ve smrti nečeká odpoutání od tělesného zla, ale pravý opak. Bude se válet v bahně.“[251]

Podle Sókrata však existuje možnost, kdy člověk může sám sebe usmrtit. Možnost kdy bohové sešlou člověku nějakou nutnost. Vzhledem k tomu, že člověk je v péči bohů, je nutné bohům nejen naslouchat, avšak rovněž i plnit, co po člověku žádají. Ospravedlnitelná sebevražda je proto nutně spjatá s božím znamením, bez něhož onu ospravedlnitelnost postrádá. Jen boží znamení dává člověku právo vzít si život.[252] Sókratés následně dodává, že tato nutnost byla seslána i jemu.[253] Proto učinil, co měl, vypil pohár bolehlavu.

John Michael Rist dále rozvíjí myšlenku, že úplný zákaz sebevraždy u Platóna nikde nenalezneme. Většina Řeků té doby se domnívala, že sebevraždu lze připustit na rozkaz obce, což je případ právě Sókrata, rovněž však i v případě nevyléčitelné nemoci či v situaci, kdy je člověk bezmocně vystaven nesnesitelné hanbě. Avšak sebevražda, kterou by člověk učinil z pouhého strachu před nesnázemi života, je jak pro Platóna, tak i Řeky přísně zakázána.[254]

Rist píše, že můžeme podle Platóna sebevraždu chápat jako předmět zákonodárství jen za předpokladu, že člověk vede život podřízený chápání občanské povinnosti. Důvodem je, že stát je přirozený jev a bohové jsou s ním úzce spjatí řádem. Z tohoto

[248] *Tamtéž,* s. 225.
[249] PLATÓN, *Phd.*, 67a2-5.
[250] ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 179.
[251] *Tamtéž,*s. 38.
[252] Často se hovoří o tom, že smrt sesílá bůh či že je božím darem.
[253] PLATÓN, *Phd.*, 62b5-c8.
[254] RIST, John Michael. *Stoická filosofie*. Přeložil Karel THEIN. Praha: OIKOYMENH, 1998., s. 246.

důvodu lidé mají žít život, který bude podřízen občanské povinnosti. A tak, pokud se proviní státu, proviní se současně i bohům a zaslouží si od státu potrestat.[255]

Přípustnost sebevraždy za určitých okolností schvalovala i raná stoa. Stoikové vnímali sebevraždu jako možnost, kterou má každý rozumný člověk, považovali ji za svobodný čin, na němž ale není nic zvláštního a nevyniká nijak nad ostatními svobodnými činy. Stoiky totiž zajímali: „Situace, v nichž je rozumné spáchat sebevraždu. Samotný čin, tak jako všechny ostatní činy ve stoickém světě, je bezvýznamný; na čem záleží, je záměr. Záměr musí být rozumný.“[256] Proto pokud byla sebevražda činem rozumným, byla i činem oprávněným. Avšak v situaci, kdy člověk spáchal sebevraždu ovládán afekty a nikoli rozumem, jeho čin nebyl považován ani za přirozený, natož pak za čin mravný a rozumný.[257]

Sebevražda byla stoiky považována za užitečné právo, jež měl každý člověk, avšak nebyla žádným středobodem jejich etické teorie. Stejně jako v případě Sókrata, se stoa domnívala, že bohové dávají člověku znamení, kdy z tohoto světa odejít.[258] Člověk však nebyl roven bohům tím, že měl právo ukončit svůj život, byl jim roven svou mravní etikou.[259]

Sebevražda se pro rané stoiky, ač byla za určitých situací přípustná, nestávala hlavním námětem jejich úvah. Radikální rozchod s tradicí v tomto směru ale spatřujeme u Seneky.[260] U tohoto filosofa, spadajícího do etapy mladší stoi, rovněž nacházíme myšlenku sebevraždy, jež je přípustná jen tehdy, pokud je činem rozumným. Senekův postoj k sebevraždě však vyjevuje tento čin jako čin svobodný, kdy je zcela opomíjen požadavek božího znamení na její uskutečnění. Seneca se tak staví proti starší stoe i Sókratovi, když píše, že filosofové, jež se domnívají, že člověk není oprávněn sáhnout si na život, si uzavírají cestu ke svobodě.[261] Zabít sebe samého znamená potvrdit

[255] RIST, John Michael. *Stoická filosofie*, s. 246.
Rovněž i Aristotelés hovoří v Etice o Níkomachově o provinění se státu, jestliže se člověk zabije v návalu zuřivosti.
[256] RIST, John Michael. *Stoická filosofie*, s. 249.
[257] RIST, John Michael. *Stoická filosofie*, s. 249.
[258] Zenón spáchal sebevraždu a byl stejně jako Sókratés přesvědčen, že bůh nám dává znamení k našemu odchodu.
Cicero v *Tuskulských hovorech* zmiňuje Sókratovu smrt a spatřuje podobnost jeho smrti se smrtí Catona mladšího, stoického mučedníka. Cicero si všímá Catovy radosti spočívající v tom, že našel důvod zemřít. Bůh, který nám vládne, nám rovněž i zakazuje odejít, aniž bychom dostali poselství učinit tak. Bůh však dal, stejně jako Sókratovi, tak i Catovi spravedlivý důvod k smrti.
[259] RIST, John Michael. *Stoická filosofie*, s. 252
[260] Rist je přesvědčen, že tento zájem Seneky vyplynul z vlastní politické situace a krutovlády císaře Nera. *Tamtéž*, s. 256.
[261] SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: Svoboda. 1969, s. 106.

lidskou svobodu. „Ptáš se, co je cestou ke svobodě? Kterákoli žíla v tvém těle.“[262] Senecovu myšlenku považovat sebevraždu za svobodný čin *par excellence* nalezneme u raných stoiků jen stěží.[263]

Zcela opačný přístup k sebevraždě, tj. její zákaz, nacházíme v křesťanství. Sebevražda je vnímána jako hřích, protože se tím porušuje autorita boží. Například ještě v roce 1931 v křesťanské Anglii byla dokonce považována za přestupek.[264] Paul Ludwig Landsberg odkazuje na Augustina vystupujícího proti stoikům s tvrzením, že sebevražda je zločin, protože pokud se zabiji, zabiji člověka, a tak se sebevražda stává vraždou a vražda je zakázána. Aby se člověk mohl stát svobodným, musí proměnit onu nutnost smrti, jež je nahodilá, ve svobodný akt, jak tvrdí Landsberg. Stoicismus se o to snaží prostřednictvím vědomí možnosti sebevraždy. Naopak křesťan ji získává příklonem k boží vůli.[265] Landsberg píše o sebevraždě: „… je to útěk, jímž se člověk snaží nalézt ztracený ráj, místo aby se snažil zasloužit si nebe. Zmizet, nebýt už zranitelný.“[266] Člověk je hříšník, musí přijmout utrpení, které není možné ze svého života odstranit. Musí vydržet, stále nést svůj kříž a následovat Ježíše Krista. Člověk je vinen, proto potřebuje nést svůj kříž. Tento boží trest pak vlastně není žádným trestem, pomstou, ale je svou podstatou očišťováním.[267] Landsberg prohlašuje: „Smysl života se pro křesťana uskutečňuje v utrpení a utrpením.“[268]

V dnešní době se neskloňuje tak často pojem sebevraždy jako pojem eutanazie. Mnohem více než kdy jindy tak sílí názor (a to i u křesťansky smýšlejících lidí[269]), že člověk, mající právo rozhodovat o svém životě, má právo i rozhodnout o tom, kdy chce

---

[262] SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. Přeložil Václav Bahník. Praha: Svoboda, 2004. O hněvu III, 15.
[263] RIST, John Michael. *Stoická filosofie*, s. 256-258.
[264] DAVIES, Douglas James. *Stručné dějiny smrti*, s. 163.
[265] LANDSBERG, Paul Ludwig. *Zkušenost smrti*. Přeložil Ladislav HEJDÁNEK a Jan SOKOL. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 185.
[266] LANDSBERG, Paul Ludwig. *Zkušenost smrti*, s. 187.
[267] *Tamtéž*, s. 184-185.
[268] *Tamtéž*, s. 185.
[269] Hans Küng je švýcarský teolog, který si ve své knize *Dobrá smrt* pokládá otázku, zda smí křesťan rozhodnout o své vlastní smrti. Obhajuje názor, že člověk mající právo osobně rozhodovat o vlastní smrti, toto právo může obhajovat nejen z úcty k autonomii člověka, nýbrž také na základě hlubokého spoléhání na Boha.
Küng rozvíjí myšlenku možnosti eutanázie v situaci, kdy vím, že u mě propukla nevyléčitelná nemoc, která změní nejen mou fyzickou nýbrž i duševní stránku. Je proto namístě se ptát: Pokud budu trpět nevyléčitelnou nemocí, budu to pořád opravdu Já? Budu stále týmž člověkem? Budu za sebe a své činy nadále zcela zodpovědný? Jak zachovat důstojný odchod umírajícímu? A je vůbec na místě odpírat člověku, který umírá, smrt?
Küng mimo jiné odkazuje na latinského básníka 6. století Maximiana, jenž pronesl: „Nejsem, co jsem býval, největší část mne již odešla. Lépe jest smrtí zemříti, než žíti život, jenž je smrtí.“
KÜNG, Hans. *Dobrá smrt?*. Přeložila Helena MEDKOVÁ. Praha: Vyšehrad, 2015.

svůj život ukončit. Ať se již jedná o strach z blížící se nemoci, nevyhnutelnost nemohoucnosti, která ho čeká, nebo prostě fakt, že daná osoba již zcela naplnila smysl svého života, nebo naopak smysl života ztratila. Odpověď *ano* či *ne* na otázku sebevraždy a eutanazie není odpovědí správnou, nebo špatnou. Je otázkou osobní volby každé lidské bytosti. A u každé lidské bytosti se i odpověď během života mění. S neustálým medicínským pokrokem, který umožňuje udržovat při životě člověka i v případech, kdy jsou naděje na vyléčení mizivé, se tak do popředí staví otázka, zda je opravdu na místě udržovat při životě pouze tělo, když člověk má vedle těla ještě duši, ať už ji definujeme jakkoli.

2. Otázka smrti jako otázka objektivního dopadu na člověka

Není možné se věnovat Sókratově smrti bez toho, aniž bychom nezohlednili ještě jedno důležité hledisko, které s sebou jeho smrt přináší. Druhá část práce si proto klade za úkol upozornit na to, že Sókratovo odsouzení k smrti neovlivnilo jen samotného Sókrata, jeho rodinu či blízké přátele, nýbrž mělo objektivní dopad i na celou obec. Sókratova smrt není pouze osobní věcí, ba právě naopak, je jakousi snahou o výchovu obce. Vypitím poháru bolehlavu chtěl Sókratés dovést obec k určitému poznání.

2.1 Postava Sókrata v obci

Sókratova postava vzbuzuje v obci odlišné pocity, směsici pocitů libosti i nelibosti[270], lásky i nenávisti. Příčinou je, že tato postava v obci vyniká a nelze ji jen tak zařadit. Sókratés je *atopos* – podivný, matoucí, nezařaditelný.[271] V *Obraně* sám Sókratés užívá slova *myópos* – střeček.[272] Otravný hmyz, jenž bodá na ta nejzranitelnější místa. V dialogu *Symposion* je Sókratés zprvu vnímán jako obyčejný člověk přicházející na hostinu. Během dialogu se ale projevuje, jak píše Pierre Hadot, Sókratova nadlidskost, mísení lidského a božského charakteru, což bychom hledali u dalšího člověka v obci jen stěží.[273] Tato odlišnost, ona nadlidskost, nutně způsobuje cizost vůči ostatním, nerovnováhu a vnitřní disonanci.[274]

I přesto, že je Sókratés vnímán v obci jako podivná postava, která do ní nepatří, neboť podle mnohých obec narušuje a nectí její zákony, opak je pravdou. Například v *Obraně Sókrata* a ve *Faidónu* jasně vidíme Sókratovu poslušnost k zákonům obce, kdy prohlašuje: „Já odejdu, jak se podobá, ještě dnes, neboť tak poroučejí Athéňané.“[275] Je na místě zde proto upozornit, že rozhodnutí odejít z toho světa není vůle Sókrata, ale vůle obce. Útěk z Athén a vyhnutí se tak trestu by pro Sókrata znamenalo nejen popření

[270] Směsice pocitů zármutku a libosti je popisována i poslední den před Sókratovou smrtí ve *Faidónu*.
[271] HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?.* Přeložila Magdalena Křížová. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 51.
[272] PLATÓN, *Ap*., 30e6.
[273] V závěru *Symposia* dokonce Alkibiadés mluví o Sókratovi jako o daimonském a podivuhodném člověku, kdy snáší tělesné strasti i slasti mnohem lépe než ostatní. Ku příkladu zvládá hlad, zimu mnohem lépe než ostatní. PLATÓN. *Symposion*. 6. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005, 219e-220b.
[274] HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*. s. 63.
[275] PLATÓN, *Phd.*, 61b9-c1

jeho života a filosofie, nýbrž by se tímto činem by se postavil i proti samotným zákonům Athén, což je pro něj nepřípustné.[276]

Sókratés je přesvědčen, že musí zvolit správný způsob svého života, tedy božské poslání a mluvení pravdy, a to i v případě, kdyby smrt byla zlem a ne dobrem, v což však věří. Odkazuje na Achillea, který se rozhodl jednat správně, a to i přes to, že jeho jednání mělo mít za následek jeho smrt, čehož si byl Achilleus sám vědom.[277] Patočka dokonce píše o tom, že se Sókratés staví do genealogie řeckých hrdinů, kteří volili mezi životem jako takovým a posláním života. Podle Patočky je Sókratés v roli Achillea, a to z toho důvodu, že je postava Achillea považována za první básnické ztělesnění člověka, jenž je svobodný a který se tak svobodně rozhoduje mezi životem a smyslem života. [278]

Hadot zmiňuje Merleau-Pontyho všímajícího si, že Sókratova poslušnost obci vedoucí jej k smrti je vlastně způsobem odporu. Tím, že Sókratés uposlechne soudce a podřídí se nespravedlnosti v obci, vypluje pravdivost jeho filosofie na povrch. Hadot se vymezuje proti Hegelovi, jenž vnímá Sókrata jako někoho, kdo nachází útočiště v sobě samém a prchá tak z reálné existence.[279] Naopak souhlasí se slovy Merleau-Pontyho: „Spravedlivým nelze být zcela sám, vždyť být spravedlivý docela sám znamená přestat jim být.“[280] Podmínkou toho, aby člověk mohl být spravedlivý, je existence druhých kolem něj. Jen v jednání, v praktickém způsobu života, se potvrdí, zda to, čemu ve své řeči přisuzuje hodnoty, opravdu i žije.

Proto, aby člověk žil podle určitých ctností, aby jednal vždy spravedlivě, nepotřebuje se ale stát veřejně činným člověkem. Sám Sókratés se vyhýbá veřejnému politickému životu, jelikož ho *daimonion* před tímto způsobem života varuje. Sókratés se domnívá, že pro člověka, který vystupuje proti vší nespravedlnosti a nezákonnosti v obci, je nezbytné žít život v soukromí, jelikož veřejně činný člověk, neustále usilující o spravedlnost v obci, by se nedožil tolika let, jako člověk žijící takto v soukromí. I přesto, že Sókratés nežije veřejným životem,[281] nedbá strachu ze smrti a je schopen položit za spravedlnost v obci i život. V *Obraně* nalezneme jasný příklad toho, kdy své

[276] V dialogu *Kritón* je jeden z hlavních témat Sókratova dialogu s Kritónem to, že není možné, aby jednal nespravedlivě proti zákonům a obci. Sókratés totiž zakouší bezpráví nikoli od zákonů, ale od lidí.
[277] PLATÓN, *Phd.*, 28c-d.
[278] PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*. POLÍVKA, Jiří, ed. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 52.
[279] HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*, s. 52
[280] *Tamtéž*, s. 52.
[281] Otázkou však je, jak chápat veřejně činný život – dle mého i Sókratovy veřejné rozmluvy s jeho přáteli i nepřáteli ovlivňují politické dění v Athénách. Proto se může toto vysvětlení jevit jako paradox.

stanovisko potvrdil nejen slovy, nýbrž i činem a spravedlnost tak považoval za více než svůj vlastní život.[282] I v dialogu *Kritón* Sókratés pronáší, že není správné klást vlastní život výše než spravedlnost.[283] Opět se zde setkáváme s motivem přecenění života jako té největší možné hodnoty, i když ty pravé hodnoty se nachází jinde.

Patočka píše, že Sókratés je v obci jakousi třetí stranou nepatřící ani k demokracii a samozřejmě ani k oligarchii. Jeho strana je stranou niternosti, soukromí, skrytosti. Ne však soukromí ve smyslu od veřejnosti uzavřeného zájmu, ale soukromnosti jakožto pravého vztahu k veřejnosti, kdy se snaží o její vnitřní nápravu.[284] Ne však tím, že bude veřejně činný, politicky se angažovat, ale tím, že se bude snažit o nápravu zevnitř, z nitra obce, v jakési intimnosti, a to rozhovory s athénskými občany o duši a její péči, o ctnostech a o správném způsobu života i smrti.

2.2 Sókratova služba obci

Jak je několikrát Sókratem v dialozích zmíněno, byl to bůh, kdo seslal obci Sókrata. Sókratés pokládá svou službu bohu za celoživotní poslání, které musí neustále naplňovat nehledíc na to, zda mu toto poslání přinese nepochopení, výsměch, nenávist druhých či dokonce smrt. Sókratés je přesvědčen, že je této službě předurčen od boha, a proto se obci nedostalo většího dobra, než je právě jeho služba. Služba bohu pak spočívá v tom, že Sókratés vlastně nedělá nic jiného, než chodí po obci a domlouvá mladým i starým, aby pečovali o svou duši, která má být co nejlepší a nehleděli toliko na tělo, peníze, majetek a jiné požitky.[285] Svědkem pravdivosti Sókratovy řeči je jeho vlastní chudoba, kdy nedbá soukromých věcí a vše podřizuje službě bohu.[286]

Sókratés se stal pro obec jakousi nekončící zkouškou. Obci tak nezbývá nic jiného než tuto zkoušku přijmout s vědomím, že bude neustále zkoušena a podrobována otázkám, nebo naopak tíhu této zkoušky nebude schopná unést a podstupovat ji.[287] Jak

[282] PLATÓN. *Ap*., 32a-32d - popsaná událost, kdy Sókratés stál na straně spravedlnosti a podstupoval tak hrozbu vězení a hrozící smrti, jelikož neuposlechl oligarchickou vládu, která mu nařizovala přivést Leonta ze Salaminy, aby byl popraven. Sókratovi záleželo jen na tom, aby nespáchal něco nespravedlivého a bezbožného, nedbal nebezpečí vlastní smrti, které mu hrozilo, pokud by neuposlechl nařízení.
[283] PLATÓN. *Kritón*, 54b3-5.
[284] PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*, s. 60.
[285] PLATÓN. *Ap*., 30a4-30b3.
[286] PLATÓN. *Ap*., 31a6-31c2.
[287] Obec si nakonec vybrala tuto druhou možnost.

sám Sókratés prohlašuje: „… život bez zkoušení není člověku hoden žít.“[288] Hodnota života tak spočívá v neustálém zkoušení a vydávání sebe samého otázkám.

Patočka je přesvědčen, že to není Sókratés, kdo by se potřeboval hájit, jelikož sám stojí v tom nejhorším případě pouze před smrtí, o níž se vlastně ani neví, zda je dobrá či špatná. Kdo se ale potřebuje obhájit a rovněž i ochránit jsou Athéňané sami. Obhájit se potřebují před samotnou filosofií, poněvadž by lehce mohli sklouznout k podezření, nejen že jsou neprobuzeni, ba dokonce žádného probuzení ani nejsou schopní. Ochrana je pak nutná kvůli tomu, že jsou jako slepí a jako děti a mohlo by se stát, že by odmítli boží dar[289], a tak by se mohli naprosto zničit.[290]

Sókratés se nachází ve světě, v obci, zároveň však i mimo ni. Svým morálním nárokem na sebe a na ostatní přesahuje oblast lidství, zároveň však svou filosofii zasazuje doprostřed každodennosti.[291] Je důležité si uvědomit, že náš život je vždy životem ve světě, a to i v případě, kdy se snažíme usilovat o něco vyššího, je vždy provázen vztahy k lidem a k věcem. Jsme neustále vázáni na prostor lidské vzájemnosti, jsme bytostně situační. Hadot píše, že ačkoliv Sókratés přesahuje oblast lidství, současně je s lidmi svázán, jelikož ta pravá filosofie náleží doprostřed každodennosti lidského života. Sókrata můžeme podle Hadota vnímat jako ideálního filosofa, protože jeho filosofie je ve shodě s jeho životem a rovněž i smrtí.[292]

2.3 Smrt jako sebeobětování

Abychom správně pochopili Sókratovo poselství, je nezbytné zmínit i motiv sebeobětování, jenž je propojen se Sókratovou smrtí. Sókratovo sebeobětování je vlastně sebeobětování se obci. Sókratés se nachází v postavení oběti[293], zároveň je však sám sobě katem, což značí paradox této situace.

V *Symposiu* nalezneme motiv sebeobětování již na začátku dialogu, kde je popisováno, jak podstoupit smrt za druhého. Jsou toho schopni jen ti, kdo opravdu milují. Příkladem je Alkéstis, jež se obětovala za svého muže a tímto krásným činem se

[288] PLATÓN. *Ap.*, 38a5.
[289] PLATÓN. *Ap.*, 24d-25c: „Nyní tedy, Athéňané, mi ani zdálky nenapadá, abych snad obhajoval sebe sama, jak by si snad někdo mohl myslet, nýbrž obhajuji vás, abyste se snad nedopustili viny tím, že odsoudíte mne, který jsem vám byl dán jako boží dar.“
[290] PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*, s. 58.
[291] HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie*, s. 53.
[292] *Tamtéž*, s. 53.
[293] Sókratés se ani neprovinil žádný činem, nýbrž jen otázkami, které kladl. Athény se však domnívaly, že tím kazil mládež.

natolik zalíbila bohům, že její duši dovolili vrátit se z Hádu zpátky na zem. Nejen lidé, ale i bohové tak oceňují statečnost a opravdovost lásky.[294]

Dalším důležitým pojmem, který nalézáme v dialogu *Symposion,* je pojem *symbolon* – půlka člověka, jež vznikla rozdělením jednoho silného jedince na dva slabé. Každý ve světě tak hledá svoji ztracenou polovičku, s níž by se stal silnějším a se kterou by ho stále pojímalo pouto provázející jej do konce života.[295] Láska dvou lidí je pak stvrzena plozením a početím potomků. Každý člověk má v sobě tento plodivý pud od přirozenosti, a proto se u každého člověk, ale i zvířete, objevuje touha po plození. Plození je něco božského a věčného[296] a je tím, co jest výsledkem nesmrtelného v člověku.[297]

Zplozením potomků ale tato pouť nekončí, neboť po jejich početí následuje i ustavičná péče o ně. Ta je mnohdy tak silná, že jsou lidé schopní za své potomky položit i život.[298] Tím, že smrtelný člověk přivede na svět potomka, rozrůstá se i péče. Již nepečuje jen o sebe, ale i druhého. Je to láska pečující, kterou můžeme nalézt i u Sókrata, a to ve vztahu k obci[299]. Sókratés nejen že pečuje o sebe a svou duši, rovněž pečuje i o druhé, s čímž je spojena i péče o obec jako takovou.

Lásku v *Symposiu* totiž nelze vnímat jen jako lásku fyzickou z biologické roviny.[300] Láska má mnoho podob a jednou z ní je i láska k obci. Tato láska převažuje u Sókrata nad jakoukoli jinou láskou, jelikož je schopen si kvůli ní vzít i život. A co člověk může obětovat více než svůj vlastní život? Ba co víc, jak nejvíce člověk může potvrdit opravdivost své lásky než sebeobětováním se této lásce, a to i přes bezpráví, jež je na něm pácháno? Svou smrtí tak Sókratés zcela stvrdil absolutní hodnotu morální intence, o niž po celou dobu svého života usiloval.

---

[294] PLATÓN. *Symposion*. 6. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005., 179b3-d2.
[295] PLATÓN. *Symposion,* 191d4-6.
[296] *Tamtéž,* 206c1-207a4.
[297] Havlíček si však všímá, že se v tomto dialogu jedná o individuální nesmrtelnost jedince, nikoli o nesmrtelnost jako věčný život duše. Nesmrtelnost jednotlivce lze získat plozením, získáním jména a věhlasu. Péče o duši ale ztrácí opodstatnění, pokud by nebyla prokázána nesmrtelnost duše obecně. HAVLÍČEK, Aleš. *Péče o duši ve Faidónovi* [online], s. 4.
[298] PLATÓN. *Symposion,* 207b1-c1.
[299] Sókratés je přesvědčen, že by člověk neměl usilovat jen o svůj prospěch a žít pro svoji domácnost. Ba právě naopak, jelikož je obec Sókratem vnímána jako něco mnohem většího než pouhý shluk domácností. Pro obec bychom měli pracovat, žít a je-li to nutné, podstoupit i oběť.
[300] Na Érot se v Symposiu pohlíží ze dvou perspektiv. Z první perspektivy je erót jako láska jednoho člověka k druhému, což je však pouhá část eróta. Sokratés je však zastánce druhé perspektivy, kdy je érotem myšlena veškerá touha po dobrém a po štěstí.

Sókratova smrt má tak mnohem větší morální dopad na celou obec, než se na první pohled může zdát. Sókratés nepovažuje smrt za trest, kterým by ho athénští soudci potrestali. Nebere smrt jako něco nutně zlého. Naopak je možné říci, že Sókratův trest potrestá soudce samotné, žalobce a také stíny[301], kvůli kterým je Sókratés nespravedlivě obžalován a následně i odsouzen. Sókratés proto užívá paralelu smrti a špatnosti, kdy je mnohem jednodušší uniknout smrti[302], než uniknout špatnosti. Je to z důvodu, že špatnost se šíří rychleji než smrt.[303] Sókratés proto říká: „A tak já, protože jsem pomalý a starý, byl jsem dostižen od toho, co je pomalejší, kdežto moji žalobci, protože jsou silní a hbití, od věci rychlejší, od špatnosti.“[304] Daleko těžší je uniknout špatnosti, jelikož ta nás již dohonila, ba dokonce předhonila – právě pro naši původní inertní zbabělost, pro strach, jenž se dostavuje tváří v tvář smrti. Sókratés sice učí unikat špatnosti, nikoli ale tím, že se bude snažit utíkat rychleji, naopak běh zadrží a dopustí, aby ho smrt dohonila.[305]

Soudci sice uznali Sókrata vinným a odsoudili ho k trestu smrti, svým činem se však sami stali vinnými, a to špatností a nespravedlností. Páchat zlé totiž znamená poškozovat sám sebe, svou duši. Proto si i oni zaslouží trest. Jejich soudcem se však nestanou žádní jiní soudcové z řad lidí, bude je však soudit soudce jediný, a to ten nejvyšší, totiž Pravda.[306] Jak Patočka poznamenává, tak se soud, ve kterém je spravedlivý odsouzen, mění: „V soud spravedlivého nad těmi, kdo soudí.“[307]

Objektivní otázka smrti je tak spjatá s objektivní otázkou Sókratovy filosofie. Klíčem k odpovědi je správné pochopení rozdílu mezi životem a smyslem života, protože v životě nejde o život.[308] Jak píše Patočka: „Život není argumentem.“[309] Pro antické myšlení je nejdůležitějším jádrem duše získávající hodnotu tím, že se vždy

[301] PLATÓN. *Ap.*, 18d1-6 - Sókratův boj se stíny (pomlouvači, závistivci a sofisté) – nelze mnohdy již velmi staré, pomluvy a lži předvolat před soud a usvědčit je z nepravdy. Je to nejnebezpečnější obvinění ze všech.
Patočka se zmiňuje o Sókratovském boji se stíny jako o boji šermířů, kteří cvičili boj se svými stíny. Proto je Sókratův boj připodobněn boji s vlastním paobrazem, patvarem, jež byl vytvořen pomluvami. PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV],* s. 37.
[302] Příkladem jsou v *Obraně* lidé, kteří stanuli před soudem a prosili soudce o odpuštění nebo zmírnění trestu, útočící tak na lidskou stránku soudce.
[303] PLATÓN, *Ap.*, 39a6-b1.
[304] *Tamtéž*, 39b1-4.6
[305] PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*, s. 66.
[306] PLATÓN, *Ap.*, 39b4-8.
[307] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 247.
[308] I v dialogu *Kritón* Sókratés pronáší: „… totiž nemá být pokládáno za nejcennější věc žíti, nýbrž dobře žíti.“ PLATÓN. *Kritón*, 48b6-7.
[309] PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*, s. 52.

nachází ve vztahu k něčemu nadřazenému, věčnému. Tomu se snaží výslovně přiblížit a naplnit tak své poslání. „V tom je i filosofie Sókrata a Platóna, nejniternější z antických filosofií, nesmírně objektivnější než křesťanský a moderní subjektivismus, v tom je ustavičně pohanská: ve vědomí, že na člověku jako takovém ještě nezáleží, nýbrž pouze na tom, co se uskutečňuje v člověku a skrze člověka.“[310] Scherer píše, že celá platónská filosofie staví na skutečnosti, že člověk může nalézt sebe sama pouze tehdy, přesáhne-li všechno lidské, a tím získá podíl na tom, co je nadlidské. Člověk je pak tímto přesahem.[311]

2.4 Mýtus

V celé své práci jsem se zabývala motivem duše ve vztahu k smrti. Argumentačními důkazy se Sókratés snažil přivést člověka k přesvědčení, že je duše nesmrtelná. Dialog *Faidón* je dialogem o duši, jenž ale obsahuje mnoho argumentů, myšlenek a motivů, které mohou vést k rozporuplným interpretacím a pochopením. Není se vlastně čemu divit, neboť motiv duše a s ním spjaté otázky, zda s námi něco po smrti bude, popřípadě co s námi bude, jsou bytostně vlastní každému z nás, ač je není možné s určitostí zodpovědět. Tam, kde Platónovy argumentačně dochází síly, kde zbývá jen naděje, proto nastupuje moc mýtu.

Je proto obvyklé, že Platón o osamostatnění duše od těla mluví ve formě báje a mýtu. Patočka se domnívá, že Platón úvahy o duši nestaví na stejnou úroveň jako ostatní svoje filosofické myšlenky. Často hovoří na toto téma hypoteticky, někde mluví také o druhé možnosti a alternativě.[312] Havlíček tvrdí, že Platón závěrečné mýty používá tehdy, když mu již všechny logické argumenty selhaly.[313]

Ve *Faidónu* se s motivem mýtu setkáme až na konci dialogu, kdy je již podle Sókrata prokázáno, že: „Když tedy přichází na člověka smrt, tehdy smrtelná jeho složka, jak se podobá, umírá, ale nesmrtelná odchází pryč neporušena a nezničena, ustoupivši smrti.“[314] Myšlenku, kam duše odchází, pak Sókratés rozvádí sám, ač není

[310] PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*, s. 53.
[311] SCHERER, Geor. *Smrt jako filosofický problém*. 129.
[312] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*, s. 242.
[313] Součástí apelu na přijetí očistného způsobu života je mimo jiné i závěrečný mýtus o posmrtném životě. Havlíček zmiňuje dialog *Gorgias*, v němž má mýtus podle něj funkci přesvědčovací. To znamená, že naháněním strachu z posmrtného života mají být získáni zájemci o katharstický způsob života. HAVLÍČEK, Aleš. Péče o duši ve Faidónovi [online], s. 5-6.
[314] PLATÓN, *Phd.*, 106e3-5.

nikým z přátel dotazován, právě ve formě eschatologického mýtu, jenž nám vyjevuje posmrtný osud duší.

Patočka pak mluví o funkcích platónského mýtu. Dvě jsou však pro něj klíčové a neměli bychom na ně zapomínat. První důležitá funkce je pedagogický moment mýtu, kdy mýtus vyjevuje obraznou, a tedy fantazijní formou, vážné věci, o nichž rozhoduje čistá mysl, tedy *nús*. Patočka píše, že platónský mýtus je velmi často alegorií, která popisuje astronomické, geografické a jiné vědění.[315]

Druhým popisovaným momentem je uvědomění si, že i přes neustálou snahu o zdůraznění čistého chápání, je v každém člověku vždy přítomné malé dítě, jež nikdy nezmizí. Je to jakási zásadní nedospělost bránící nám, abychom nezakrytost, pravdu věcí chápali plně, a to bez lidských představovacích způsobů. Právě v tuto chvíli je pak důležitá podle Patočky schopnost entusiasmu, tedy platónsky řečeno, stránka Éros.[316]Proto tam, kde již není možné se více připodobnit čistému *nús*, v nás žije právě tento impuls entusiasmu překonávání a pronikání ještě výše.[317]

Karfík vysvětluje, že závěrečný mýtus ve *Faidónovi* nelze považovat za důkaz nesmrtelnosti duše. Nesmrtelnost duše zde totiž nemá roli důkazu, nýbrž je předpokladem, na kterém dále Sókratés rozvíjí své myšlenky. Další takový předpoklad, na němž stojí platnost předpokladu prvního, je, že dobrým duším se po smrti daří lépe než duším špatným.[318] Oba tyto předpoklady jsou pak obsaženy v jedné větě, kterou pronáší Sókratés již na začátku dialogu: „Mám dobrou naději, že pro zemřelé něco jest, a sice, že jak se ostatně odedávna říká, cosi mnohem lepšího pro dobré než pro špatné.“[319]

Vzhledem ke struktuře mýtu, který nacházíme ve *Faidónovi*, je nezbytné ještě zmínit, že přesto, že na začátku mýtu Sókratés nejprve začíná mluvit o posmrtném životě duší, poté stočí své vyprávění na jakýsi popis universa, aby se nakonec opět vrátil k osudům duší, které právě včleňuje do tohoto popisu. Karfík dochází k závěru, že tento

[315] PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie,* s. 287.

[316] Jak sám Patočka zmiňuje, tak Érotem je myšlena potřeba nezměrného.
Na jednom z výkladu známého platónského obrazu okřídleného spřežení duše a jejích dvou perutí, vidíme, že jednou perutí je myšlena dialektika, zatímco druhou je myšlena mystika, tedy onen entusiasmus, Erós. Duše tak letí střídavým pohybem obou perutí. Proto je mýtus často vykládán jako druhé tempo pohybu duše, kterým duše letí vzhůru. *Tamtéž,* s. 287-288.

[317] *Tamtéž,* s. 287.

[318] KARFÍK, Filip. *Duše a svět*. s. 66.
Karfík si všímá toho, že druhý předpoklad se nikdy nestává předmětem dokazování. Sókratés namísto toho používá autoritu tradice, pravých filosofů aj. Výklad tohoto předpokladu je vždy svou povahou náboženským zvěstováním, mýtem.

[319] PLATÓN, *Phd.,* 63c5-7.

eschatologický mýtus spočívá na kosmologickém modelu, v jehož středu je popis Země.[320]

Jak sám Sókratés prohlašuje již na začátku dialogu, tak o cestě na onen svět a dalších takovýchto věcech ví jen z doslechu.[321] Sókratés si je vědom toho, že není schopný podat nějaký logický argument, proto pouze vypráví o místech, které duši po smrti čekají. Poté, co se tedy duše vydávají na tuto cestu[322], berou si s sebou nabyté vzdělání a výchovu, jsou doprovázené svým vlastním daimónem, průvodcem duší, a v Hádu se podrobují soudu. Tento soud jim pak přiděluje místo, kde v tomto universu skončí. Sókratés tak naposledy apeluje na své přátele, že člověk má udělat vše proto,: „Aby se v tomto životě stal účasten ctnosti a moudrosti; krásná je zajisté cena a naděje velká.“[323] Neboť soud, který bezpochyby každého čeká, určí pak, jaký osud bude mít duše po smrti.

Ty duše, které žily svůj život jakoby napůl, jednaly jednou dobře, jindy zase špatně[324], se odeberou do Acherontského jezera, kde jsou odměňovány za zásluhy a očišťovány od zlých hříchů. Duše, jež svůj život prožily špatně, jejich hříchy jsou sice velké, ale vyléčitelné, jsou vrženy do Tartaru, kde stráví rok, aby se pak podle svých hříchů odebraly buďto do řeky Kókyty nebo Pyriflegethonty. Řeky je unáší až k Acherontskému jezeru, kde prosí ty, kterým během života ublížily, o odpuštění. V případě, že jim druzí odpustí, vstupují do Acheronstkého jezera, kde jejich utrpení končí. Pokud se jim nepodaří uprosit ty, kterým ublížily, jsou vrženy zpátky do Tartaru a celý proces se opakuje znovu. Takhle to pokračuje do té doby, dokud jim druzí nedokáží odpustit.[325]

Avšak duše, které prožily svůj život v hříchu a páchaly taková provinění, jež nelze nikterak odčinit, ani je odpustit, jsou vrženy do Tartaru, odkud pro ně není již cesty zpět. Naopak ty, které se celý život snažily žít dobrým životem, přichází do oné skutečné země, tedy země bohů. Zde sice žijí život v těle, ale je to život lepší než na zemi, neboť je to život blažený. Jsou však ještě duše, které se dokonale očistily filosofií, a tak pobývají všechen čas zde naprosto oproštěny od těl, a to v těch nejkrásnějších

[320] KARFÍK, Filip. *Duše a svět*, s. 58.
[321] PLATÓN, *Phd.*, 61d8
[322] Tato cesta není cestou jednoduchou, ba právě naopak, je mnohdy plná zatáček a odboček, a právě proto je třeba mít vlastního vůdce, aby duše nesešla z cesty.
Daimón pak po určité době odvádí duše, které se řádně neočistily, zpátky na zem.
[323] PLATÓN, *Phd.*, 114c8-9.
[324] Karfík tento život pojmenovává jako „život průměrný“. KARFÍK, Filip. *Duše a svět*, s. 59.
[325] PLATÓN, *Phd.*, 112e-114b.

příbytcích.[326] Karfík si ale na tomto rozdělení všímá, že ač Sókratés vypráví o místech, která jsou určeny duším podle jejich jednání na zemi, tak se o posledně zmíněných duších, tedy dokonale očištěných, vlastně nedozvídáme, kde přesně se nachází jejich místo.[327]

Karfík upozorňuje, že nám tento mýtus vyjevuje úzkou provázanost duše a určitého chápání a pojetí světa. Sókratovská nesmrtelnost duše se totiž neobejde bez kosmologického universa, kam je včleněna a současně by nebylo možné trestání a odměňování duší právě bez tohoto odstupňovaného universa.[328] „Sókratův svět je svět pro nesmrtelné duše, které jsou schopny lepšího a horšího života, prostředkujíce coby bytosti středu mezi tím, co je ryze inteligibilní, a tím, co je ryze materiální. A naopak, nesmrtelné duše jsou pro svět tím, co jej oživuje, udržujíce v něm ustavičný koloběh rození a umírání.“[329] Právě z tohoto důvodu pojetí duše nelze myslet bez určitého pojetí světa a zároveň se svět neobejde bez myšlenky duše.

Ač tento mýtus postrádá logické argumenty a důkazy, není možné tvrdit, že nemá žádnou epistemickou hodnotu. Karfík píše, že tento mýtus má epistemickou strukturu, jež je ale zvláštní. Základní teze, která se považuje za pravdivou, respektive za podle Sókrata dokázanou, je teze o nesmrtelnosti duše. Tvrzení, která pak na tuto tezi navazují, tedy tvrzení o posmrtných osudech duší – že lepším duším se po smrti daří lépe na rozdíl od duší horších, tuto tezi doplňují. Na tato tvrzení pak není kladen pravdivostní nárok, ale nárok pravděpodobnostní.[330]

V Platónově filosofii tak existují místa, které nelze dokázat, kterým může člověk pouze věřit. Austin ve své práci píše, že Platónova myšlenka mýtu a nesmrtelnosti duše pro člověka neznamená výhody v posmrtný život, ale znamená pro něj psychologickou výhodu právě v tomto životě, neboť s tímto vědomím se člověku žije lépe. Proto mýtus slouží jak k uklidnění Sókratových přátel, tak rovněž k vyrovnání se samotného Sókrata se situací, v níž se ocitl.[331]

---

[326] *Tamtéž*, 113e2-6 a 114b5-c6.
[327] KARFÍK, Filip. *Duše a svět*, s. 64.
[328] *Tamtéž*, s. 75.
Karfík dále hovoří o tom, že místo staršího přírodovědného zkoumání, by měla nastoupit polovědecká a polomytická kosmofyzika. Klíčem k novému pojetí přírodovědy je tak její psychologizace.
[329] *Tamtéž*, s. 76.
[330] *Tamtéž*, s. 67-68.
Karfíkův nárok na kosmofyziku, která je podle něj nutným doplňkem nauky o duši, viz výše.
[331] AUSTIN, Emily. *Fear and Death in Plato*, s. 104.

Podle mého ale Austin zcela opomíjí skutečnost, že pro Sókrata nebylo klíčové pouze vést zdařilý život zde na zemi. To podstatné spatřoval v účasti se na něčem vyšším, co jeho samého i jeho život přesahuje. Duše, která je nesmrtelná, je dočasně uvězněna v těle. Úkolem duše je připodobňování se bohu a očišťování se od těla, čehož lze dosáhnout obratem od smyslového zdání, a to směrem k pravdě. Těžištěm lidského života se tak stává ono „neviditelné“, o němž lze hovořit pouze v podobenství a mýtech. Ve smyslovém světě se tak nesmrtelná duše rozpomíná na „neviditelné“. V okamžiku smrti duše odchází z tohoto světa a navrací se znovu do světa neviditelného. To, co je pro platónské myšlení klíčové, je jakési odhalení věčného, jisté roviny božství, jež se nachází v každém člověku. Pokud skutečně uvěříme nesmrtelnosti duše, pak je smrt momentem odhalení pravé povahy duše.

Závěr

Tato práce se zabývala fenoménem smrti. Cílem mé práce bylo upozornit na to, že otázka smrti je s člověkem bytostně spjatá po celý jeho život, a to i přes to, že se mnozí snaží otázce po vlastní konečnosti vyhýbat. Jako korektiv jsem si záměrně vybrala Sókratovu smrt, jelikož tato smrt ovlivňovala dějiny filosofie napříč dobou i směry a má významný vliv i v dnešním světě.

Práci jsem rozdělila na dvě části, přičemž jsem se v první části snažila zaměřit na osobní vztah k smrti. Pokud se chceme zabývat Sókratovským pojetím smrti, je nezbytné na smrt vždy pohlížet z perspektivy nesmrtelnosti duše. Každý z nás má určitou představu smrti a samotný Sókratés smrt definuje jako odloučení duše od těla. Sókratova filosofie je tak založená na péči o duši, která je schopná přemoci smrt. Sókratés pak uvádí několik argumentů, jenž mají tuto nesmrtelnost potvrdit.

Připravenost a vyrovnanost se smrtí je dalším krokem k seberealizaci a sebepochopení vlastního já. Za klíčový motiv v této práci považuji nejen motiv *katharsis*, ale rovněž i motiv naděje, provázející Sókratovskou smrt. Lidé, kteří toliko lpějí na životě jako takovém, vnímají ho jako tu největší možnou hodnotu, budou přesvědčeni, že smrt, o níž vlastně nic ani nevíme, nutně musí být něčím špatným. Sókratés však ukazuje několik momentů, vyvracející tuto myšlenku a přichází se zly opravdovými. V životě lidí totiž existují dvě největší zla, a tak se jádrem Sókratovy závěti stává péče o sebe a smyslem života je překonávání těchto zel, neboť jsou jimi Patočkovými slovy sebezapomenutí na sebe sama, svou duši a nedůvěra v řeč. Díky péči o sebe a o řeč rozpomínáme na to, kým vlastně jsme. K tomuto uvědomění a znovunalezení sebe sama nám pak pomůže filosofie, jelikož je to právě filosofie, na níž lze založit nejen zdařilý život, ale rovněž i naději, jak se setkat tváří v tvář smrti. Filosofie by se tak měla stávat životní činností duše, díky které se člověk soustředí na to neviditelné, věčné, neproměnné a dobré.

Ve druhé části práce pak bylo nutné se zaměřit ještě na jeden aspekt, který s sebou Sókratova smrt bezpochyby přináší. Smrt Sókrata totiž neměla vliv pouze na samotného Sókrata a jeho okruh blízkých a přátel, ale zároveň objektivně ovlivnila i celou obec. V Sókratově smrti musíme spatřovat výchovný motiv, jelikož svou smrtí chtěl Sókratés obec dovést k určitému poznání. Sókratés se svým přístupem k smrti snažil ukázat, že se duše nesmí obávat smrti, ba naopak, právě skrze uvědomování si

vlastní konečnosti se vztahuje k tomu, co ji samotnou přesahuje a čeho může dosáhnout pouze skrze smrt a po smrti.

Lidé potřebují ve svých životech něco neměnného, pevně daného, o co by se mohli opřít a co by jim ve světě plných změn a zvratů zajistilo oporu. O to hrůznější je pak pro mnohé zjištění, že to nejjistější, co v životě máme, je právě jeho konec. Smrt je vnímaná jako životní jistota, ke které směřuje každý bez výjimky.

Ve své práci jsem se skrze jednu z nejdůležitějších smrtí ve filosofii snažila dokázat, že i v dnešní době si filosofie zachová vlastní identitu pouze tehdy, začlení-li do svého myšlení zájem o člověka, který musí usilovat o to, aby porozuměl sám sobě v celku skutečnosti, přičemž se musí neustále konfrontovat s vědomím své smrtelnosti. Není totiž možné usilovat o poznání sebe sama a současně zastírat vědomí smrti. Zároveň je také důležité si uvědomit, že člověk potřebuje něco, k čemu by směřoval, něco, co by mělo mnohem vyšší přesah, než je jeho vlastní život a smrt. Teprve ve vztahu k něčemu vyššímu si totiž člověk začne skutečně uvědomovat sám sebe a svůj podíl na tomto nadlidském.

Dnešní strach ze smrti pak podle mého souvisí nejen s tím, že se lidé obávají ztráty vlastního já, ale rovněž i z toho, že já žádný smysl vlastně ani nenalezlo. Strach ze smrti je totiž především strachem z bezesmyslného života postrádající naplněnost. Ve vědomí nejen sebe samého, ale i své vlastní konečnosti, se mi vyjevuje má nezastupitelnost a jedinečnost. Ve vztahu k smrti zaujímám vztah sama k sobě, k životu a rovněž i k něčemu, co mě a můj život přesahuje. Dnešek tak není pouze prvním dnem zbytku mého života, je i výzvou, šancí a nadějí účastnit se něčeho vyššího a poznat tak pravdu nejen o sobě, o životě a smrti, ale Pravdu jako takovou, tak, aby naše žití v každodennosti dostalo nový, opravdový smysl.

Použitá literatura

AUSTIN, Emily. *Fear and Death in Plato.* Sant Louis: Washington University, 2009.

ARIÈS, Philippe. *Dějiny smrti I.* Přeložila Danuše NAVRÁTILOVÁ. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-286-0.

ARISTOFANÉS. *Oblaky*. Přeložil Jan ŠPRINCL. Praha: Rezek, 1996.

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 2. rozš. vyd. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-901796-7-3

BARTOŠ, Hynek. *Studie k homérskému pojetí lidské psychiky a tělesnosti* [online] E-LOGOS: Electronic Journal for Philosophy, 2003, 1-25. [cit. 31.5.2019] ISSN 1211-0442. Dostupné z: http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/Bart1-03.pdf

CARUS, Titus Lucretius. *O přírodě*. Přeložila Julie NOVÁKOVÁ. Praha: Vyšehrad, 1971.

DAVIES, Douglas James. *Stručné dějiny smrti*. Přeložila Mai Fathi HAVRDOVÁ. Praha: Volvox Globator, 2007. ISBN 978-80-7207-628-4.

DORTER, Kenneth. Socrates on Life, Death and Suicide. In *Laval théologique et philosophique* [online], Québec, 1976, 32(1), 23-41 [cit. 30.5.2019] Dostupné z: http://id.erudit.org/iderudit/1020509ar

DUROZOI, Gérard a ROUSSEL, André. *Filosofický slovník*. Přeložil Jan SOKOL. Praha: EWA edition,1994. ISBN 80-85764-07-5

EBERT, Theodor. *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Přeložil Robert ŠAMÁNEK a Aleš HAVLÍČEK. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-96-8.

GÜVEN, Ferit. *Madness and Death in Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2005. ISBN 0-7914-6393-1.

GORER, Geoffrey. The Pornography of Death. In *Pornographic Art and the Aesthetics of Pornography*, ed. Hans MAES. New York: Palgrave Macmillan, 2013. ISBN 978-0230368200.

HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*. Přeložila Magdalena Křížová. Praha: Vyšehrad, 2017. ISBN 978-80-7429-680-2.

HARTEN, Alice Van. Socrates on life and death (Plato, Apology 40C5–41C7) [online] In *The Cambridge Classical Journal*. Cambridge, 2011, 57, 165-183. Dostupné z: https://www.cambridge.org/core/journals/cambridge-classical-journal/article/socrates-on-life-and-death-plato-apology-40c541c7/B2B0F7971118CD45D699C8F486D90348

HAVLÍČEK, Aleš. *Péče o duši ve Faidónovi*. [online], Univerzita J. E. Purkyně. [cit. 31.5.2019] Dostupné z: http://ff.ujep.cz/files/KPF/Personalni%20slozeni/havlicek/pece_o_dusi_ve_faidonovi.doc.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2. vyd. Praha: OIKOMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.

HOMÉR. *Odysseia*. Přeložil Otmar VAŇORNÝ. Praha: Jan Laichter, 1943

KARFÍK, Filip. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-174-8.

KARFÍK, Filip. Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón. In *Souvislosti*, Jihlava, 1991, 1, 43-51.

SYNEK, Stanislav. Smrtelnost v Aristotelově Etice Nikomachově. In *Časovost a smrtelnost*. MAREK, Jakub, ed. Praha: Togga ve spolupráci s Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy, 2010. 13-44. ISBN 978-80-87258-50-7.

KÜNG, Hans. *Dobrá smrt?*. Přeložila Helena MEDKOVÁ. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-549-2.

LAERTIOS, Díogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil Antonín KOLÁŘ. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. ISBN 80-901916-3-0.

LANDSBERG, Paul Ludwig. *Zkušenost smrti*. Přeložil Ladislav HEJDÁNEK a Jan SOKOL. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-054-0.

MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě.* Přeložil Rudolf KUTHAN. Praha: Mladá fronta, 1999. ISBN 80-204-0799-5.

MASARYK, Tomáš Garrigue. S*ebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. 5. opr. vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002. ISBN 80-86495-13-2.

NEŠPOROVÁ, Olga. *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. ISBN 978-80-7325-320-2.

PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*. POLÍVKA, Jiří, ed. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-476-3.

PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filosofie*. CHVATÍK, Ivan a KOUBA, Pavel, ed. Praha: SPN, 1992. ISBN 80-04-25609-0.

PAYNE, Jan. *Smrt: jediná jistota: (apoteóza skepse)*. Praha: Triton, 2008. ISBN 978-80-7387-046-1.

PLATÓN. *Faidón*. 5. opr. vyd. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-158-7

PLATÓN. *Euthyfrón: Obrana Sókrata; Kritón*. 5. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-140-4.

PLATÓN. *Faidros*. 4. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-85241-33-1.

PLATÓN. *Ústava*. Přeložil Radislav HOŠEK. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0347-1.

PLATÓN. *Symposion*. 6. opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-139-0.

RIST, John Michael. *Stoická filosofie*. Přeložil Karel THEIN. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-06-5.

ROBB, Kevin. *Hérakleitos z Efesu: zkušenost a řeč*. Přeložil Martin POKORNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-271-4.

SCHELER, Max. *Řád lásky*. Přeložil Jaromír LOUŽIL. Praha: Vyšehrad, 1971. ISBN 33-344-71.

SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém*. Přeložil Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-914-x.

SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu.* Přeložil Václav Bahník. Praha: Svoboda, 2004. ISBN 80-86410-43-9.

SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: Svoboda. 1969.

ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Vyhoštělá smrt*. Praha: Kalich, 2013. 978-80-7017-197-4.

ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón: duše a řeč I*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-423-7.

TUGENDHAT, Ernst. O smrti. In *Reflexe*. 2009, 49, 89-109.