

závislého způsobu zpřítomnění tělesné skutečnosti k řeči jako sebevztažnému a sebeinterpretujícímu základu našeho života?⁴⁹

Sókratés v tuto chvíli na tyto otázky nenabízí explicitní odpověď. Již nyní je však zřejmé, že logos je poutem, které do vnitřně bezrozporného celku svazuje nejen jednotlivé věty a tvrzení, ale také naše jednání a příčinu toho, co je, a dokonce různé významy sebe samého. Filosofie, tento *logismos* usilující o poznání, je tak především péčí o tuto mnohočetnou vnitřní nerozpornost v rámci našeho myšlení a jednání, která je sama v tomto poznání založena. Jak tato péče vypadá, Sókratés ukáže ve svém výkladu filosofie jako „útěku k logům“. Dříve než se k němu obrátíme, musíme se zastavit u druhé charakteristiky filosofie, kterou je očista, *katharsis*. Teprve na jejím pozadí bude totiž zřejmé, z jakých motivů tento „útek“ vychází, proč je pro Platónovo pojetí filosofie zcela centrální a z jakých důvodů v něm klíčovou roli hraje právě úsilí o široce pojatou bezrozpornost.

II. kapitola Katharsis

A. Očista

Slovo *κάθαρσις* (očista) a příbuzné výrazy se v dialogu *Faidón* objevují ve čtyřech pasážích. V první z nich, která je součástí úvodního rámcového dialogu, Faidón vysvětluje Echekratovi a dalším posluchačům ve Fliúntu důvody dlouhého Sókratova pobytu ve vězení mezi soudem a smrtí. Právě v den Sókratova soudu ověnil totiž Apollónův kněz loď plující v rámci posvátné *theória* na ostrov Délos na památku Théseovy plavby na Krétu. Tímto slavnostním aktem začala doba, kdy musí athénská obec zůstat čistá, a nesmí tedy ani nikoho usmrtit.¹

Vedle této zmínky o tradičním pojetí kultovní čistoty se v dialogu *Faidón* mluví o *katharsis* v dalších třech pasážích. Kromě již zmíněné Sókratovy obrany² je to pasáž uzavírající řadu prvních Sókratových argumentů pro nesmrtnost duše³ a závěrečný kosmologický mýtus popisující posmrtné osudy duší.⁴ Ve všech těchto pasážích se jedná o pojetí *katharsis*, které sice na tradiční pojetí rituální čistoty navazuje, v rozhodujících rysech se však vůči němu ostře vymezuje.

¹ Srv. *Phd.* 58a–c.

² Srv. *Phd.* 64c–69e.

³ *Phd.* 72c–84b.

⁴ *Phd.* 107b–115a.

⁴⁹ Srv. k tomu výše podkapitoly „Sókratova výzva“, str. 17–23, a „Dvě Sókratovy teze“, str. 23–25.

Filosofická *katharsis* totiž nemá podobu prostého vyvarování se vnější poskvrny (například formou pozdržení Sókratovy popravy, která má paradoxně sama být „očistou“ obce od jeho domněle zhoubného vlivu), ani jednorázové symbolické rituální očisty, ale celoživotní vnitřní proměny, jež nás osvobozuje od nadvlády zla. Prvním krokem této filosofické očisty je přitom nové a hlubší porozumění zlu a jeho působení v našem životě.⁵ Jak uvidíme, jednou ze základních charakteristik zla totiž je, že se skrývá, bere na sebe nejružnější masky a vydává se za něco jiného. Zlo i očista od něj tak od počátku úzce souvisejí s otázkou po poznání a s problematikou pravdy a klamu.

B. Tělo

Viděli jsme, že Sókratés ve své obraně hájí tezi, podle níž se člověk, který svůj život věnoval filosofii, před smrtí nehněvá, ale je plný naděje, že se mu po ní dostane nejvyššího dobra. Smrt je totiž odloučením duše od těla, filosofie pak očistou duše od těla a od toho, čím jí tělo brání v naplnění její touhy. Z tohoto pohledu je filosofie celoživotní přípravou na smrt a smrt završením tohoto úsilí.

Ze Sókratových slov se nejprve zdá, že zlem, od něhož nás má filosofie očišťovat, je samo tělo. Nejjasněji se v tomto smyslu Sókratés vyjadřuje, když reprodukuje řeč „urozených (γεννησιως) filosofů“ o potřebě celoživotní *katharsis*.⁶ Formulace „dokud máme tělo

⁵ K problematice zla a jeho příčiny u Platóna srv. C. M. Chilcott, *The Platonic Theory of Evil*; H. B. Hoffleit, *An Un-Platonic Theory of Evil in Plato*; G. Vlastos, *The Disorderly Motion in the Timaios*; E. R. Dodds, *Plato and the Irrational*; R. Hackforth, *Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics*; H. Cherniss, *The Sources of Evil according to Plato*; F.-P. Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen*; R. Mohr, *Plato's Final Thoughts on Evil*; G. R. Carone, *Teleology and Evil in Laws 10*.

⁶ *Phd.* 66b1–67b5. Tato řeč „urozených filosofů“ není karikaturou vlastního Platónova názoru, jak soudí někteří interpreti (tak např. Th. Ebert, *Platon, Phaidon*, str. 150–161, který se domnívá, že tato obrana nevyjadřuje Platónovo stanovisko a že je pouhým pokusem stylizovat Sókrata do podoby pythagorejského filosofa). Pokusím se nicméně ukázat, že pojetí filo-

a jsme smíšení s tímto zlem“ (či „poskvrnění tímto zlem“, jak bychom mohli také překládat),⁷ která stojí na počátku této fiktivní řeči, stěží připouští jinou interpretaci. Tělo je z pohledu „urozených filosofů“ zlem proto, že brání dosáhnout toho, po čem tito filosofové touží, tedy pravdy a poznání (φρονησις).

Další rozhovor ukáže, proč filosofové touží po poznání a do jaké míry je tato touha vlastní všem lidem. Viděli jsme však, že již ze Sókratovy obrany je zřejmé, na čem se tato touha zakládá. Duše se díky poznání může vztahovat k tomu, co je „samo o sobě“,⁸ a celoživotní úsilí o tento vztah je základem nadějného postoje filosofů vůči smrti. V závěru své obrany Sókratés navíc vyjádří přesvědčení, že poznání je základem veškeré ctnosti i pravé zbožnosti.⁹ Poznání tedy neumožňuje pouze duši být sebou a hledět smrti vstříc s nadějí, ale zakládá také dobrý život ve všech jeho rozměrech. Proč tomu tak je, Sókratés nyní podrobněji neosvětlí. Teprve z pokračování rozhovoru bude zřejmé, že díky poznání můžeme překonat „největší zlo ontologické zaslepenosti“, z níž pramení také „etická zaslepenost“, sebestřednost a hanebné jednání.¹⁰

V rámci řeči „urozených filosofů“ Sókratés mluví o dvou základních způsobech, jimiž tělo duši brání v poznání. První z nich spočívá v tom, že tělo zaměstnává duši, a tak jí nedopřává „prázdeň“ (συχολή) k tomu, aby mohla poznávat. Toto zaneprázdnění má mnoho podob, lze však zřejmě rozlišit čtyři jeho základní

sofie jakožto očisty od zla bude muset být v průběhu dalšího dialogu samo očištěno od dvojnácnosti, jimiž je tato pasáž a celá Sókratova „obrana“ zatížena. Srv. k tomu níže podkapitulu „Největší zlo“, str. 39–42, kapitolu „Misologie“, str. 43–67, a podkapitoly „Duše a Země“, str. 148–154, „Duše a zlo“, str. 142–144, a „Bytí a zlo“, str. 181–182.

⁷ *Phd.* 66b5–6.

⁸ *Phd.* 65d4–66a8.

⁹ Srv. *Phd.* 68c5–69c3 (ctnost); 69c3–d1 (zasvěcení).

¹⁰ Uvidíme, že celý dialog *Faidón* je zaměřen především na problematiku naděje tvář v tvář smrti a na nesmrtelnost duše, zatímco přesná role poznání pro utváření tělesného života je pouze naznačena a pro její hlubší objasnění bychom se museli obrátit k dalším Platónovým dílům, například k dialogům *Euthydemos*, *Ústava*, *Timaios* a *Filébos*.

typy: (a) O tělo se musíme starat, tj. opatřovat mu nutnou výživu; (b) při úsilí o poznání pravdy nám vstupují do cesty jeho nemoci; (c) tělo nás naplňuje všemožnými láskami, touhami, strachy a obrazy; (d) potřeba majetku, kterou v nás tělo vyvolává, vede k válkám, sporům a zápasům.¹¹ Toto rozlišení čtyř typů zaneprázdnění tělem je možné chápat jako první poukaz na to, co bude dále v dialogu podrobněji rozpracováno, totiž na komplikovanost a rafinovanost způsobu, jímž tělo působí na duši. Tělo duši zaneprazdňuje „samo o sobě“ tím, že se duše musí o ně starat. Co je však horší, tělo také naplňuje duši falešnými představami o tom, po čem touží, a tím, co jí není vlastní, a tak jí brání v poznání.

Druhý způsob, jímž tělo zabraňuje poznání, tuto rafinovanost tělesného vlivu na duši dále stupňuje. I když totiž konečně získáme od těla *scholé* a přistoupíme ke zkoumání, tu nám podle těchto „urozených filosofů“ tělo do hledání „všude znovu vpadá, a vyvolává tak zmatek, který nám znemožňuje spatřit pravdu“.¹² Tuto druhou překážku je možné chápat jako prosté stupňování překážky první a jako povzdech nad tím, že *scholé* od těla nemá nikdy dlouhého trvání. „Nové vpadnutí těla“ by v tomto pochopení znamenalo pouze návrat do stavu zaneprázdnění (ἀσυχολία). V této druhé překážce je však také možné vidět projev hlouběji zasahující poskvrněnosti tělesným zlem. Potom by tato druhá překážka nespočívala v opětovné ztrátě obtížně nabyté *scholé*, ale v neschopnosti využít ji k poznání pravdy, neboť duše je tělesnou perspektivou infikována do té míry, že na ni naráží i ve chvílích, kdy není tělem přímo zaneprázdněna a věnuje se tomu, co je jí vlastní, tj. zkoumání a hledání pravdy. V tomto smyslu by tato druhá překážka byla skutečně „poslední“ (ἔσχατον), tj. nejhluběji zasahující, jak ji nazývají „urození filosofové“. Vlastním jádrem zla způsobeného tělem by tak nebyla prostá vnější připoutanost duše k tělu, nýbrž skutečnost, že i nejvlastnější činnost duše se připodobňuje tělesnosti a nabývá podoby toho, co je tělesné, tedy zmatku, který nedovoluje spatřit pravdu.

¹¹ *Phd.* 66b8–d3.

¹² *Srv. Phd.* 66d3–7.

Rafinovanost způsobu, jímž tělo nedopřává duši *scholé* a zasahuje ji dokonce i v tom, co je jí nejvlastnější, tak poukazuje na důležité rozlišení. Tělo lze sice považovat za původce zla, jenž brání duši v poznání, nejhorší však není působení těla na duši „zvnějšku“, nýbrž to, jak tělo naplňuje samotnou duši, a připodobňuje si tak i to, co je duši nejvlastnější.

Cosí obdobného snad naznačuje také obrat *συμπεφυρμένη μετὰ τοούτου κακοῦ*,¹³ jímž Sókratés postihuje společenství duše s tělem a který lze překládat dvojím způsobem: buďto „smíšená s tímto zlem“, nebo „poskvrněna tímto zlem“. Sókratés totiž ve svém líčení vztahu duše a těla pracuje s dvojí metaforikou. Vychází z tělesného modelu spojení dvou věcí či smíšení dvou látek, postupně ho však překonává za pomoci symboliky náboženské poskvrny a rituální očisty od ní. Tímto způsobem vystihuje, že duše a tělo se k sobě nevztahují po způsobu dvou tělesných jsoucen, a proto také očista duše od zla, které přináší tělesnost, nemůže postupovat „mechanicky“ a „zvenčí“, prostým oddělením těla od duše, ale pouze prostřednictvím vnitřní proměny duše. Také 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, jenž rozhoduje o tom, jak bude vypadat její vztah k tělu a jaký bude mít pro ni význam.

Uvedené dva typy obrazného vyjádření nejsou v Sókratově obraně od sebe nikdy plně odlišeny, napětí mezi nimi však Sókratés využívá k tomu, aby naznačil hlubší smysl zdánlivě nesmyslného, „alogického“, spojení své výzvy k následování se zákazem sebevraždy.¹⁴ Sókrata máme následovat v jeho celoživotní *katharsis* duše od těla, oddělení duše od těla však vykoná v okamžiku smrti bůh.¹⁵ Proto také oddělení těla od duše – ať již v podobě sebevraždy či jakékoli jiné smrti – nemůže nahradit naši vlastní celoživotní očistu. Postupně se tak ukazuje, že Sókratův výklad míří právě

¹³ *Phd.* 66b5–6.

¹⁴ *Phd.* 61b8–c1. *Srv.* k tomu výše podkapitolu „Sókratova výzva“, str. 17–23.

¹⁵ *Phd.* 67a6. *Srv.* k tomu níže podkapitolu „Sebevražda a bohové“, str. 179–181.

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“.¹⁶

Sókratova obrana tedy mluví na začátku o těle jako o zlu, zároveň však poukazuje na to, že vlastním zlem, od něhož máme být očištěni, není prostá přítomnost těla. Společenství těla a duše si totiž nemůžeme představovat na základě modelu spojení či smíšení dvou tělesných předmětů a očista duše od těla nemůže mít podobu jejich pouhého mechanického oddělení. Již Sókratova obrana tedy naznačuje, že samotné pojetí zla – a ruku v ruce s tím i pojetí náležité filosofické očisty – bude muset být „očištěno“ od vlivu tělesných modelů, jejichž pomocí si toto zlo i očistu od něj představujeme.

Mnohé důležité problémy přitom Sókratova obrana nechává otevřené. Jak se můžeme zdržovat společenství s tělem a být od něho čisti, když dokonce i v tom, co je duši nejvlastnější, tj. ve zkoumání (*σκέψις*) a hledání (*ζήτησις*), na nás „všude doléhá“? V pozadí se však skrývá svým způsobem ještě vážnější otázka: Proč vlastně tolik toužíme po poznání? A proč by měla být poznání schopná pouze duše? Co to duše vůbec je?¹⁷

¹⁶ *Phd.* 69c6.

¹⁷ K Platónovu pojetí duše a k jeho navázání na starší antropologické koncepty srv. E. Groag, *Platos Lehre von den Seelenteilen I-II*; Y. Brès, *La psychologie de Platon*; A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*; Th. M. Robinson, *Plato's Psychology*; J. Moline, *Plato and the Complexity of the Psyche*; D. B. Claus, *Towards the Soul*; J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*; P. M. Steiner, *Psyche bei Platon*; J. M. Rist, *Plato Says That We Have Tripartite Souls*; M. von Perger, *Die Allseele in Platons Timaios*; F. Karfík, *Die Beseelung des Kosmos*; též, *Co je to smrtelná část duše?*; H. Bartoš, *Očima lékaře*; M. F. Burnyeat, *The Truth of Tripartition*.

C. Největší zlo

Abychom lépe porozuměli uvedeným otázkám, musíme postoupit k další pasáži, v níž Sókratés mluví o tom, od jakého zla se filosofové mají očišťovat.¹⁸ Tento výklad věnovaný potřebě filosofické očisty navazuje na líčení posmrtných osudů očištěných a neočištěných duší, jímž vrcholí řada prvních tří Sókratových argumentů ve prospěch nesmrtnosti duše. Kebés totiž na závěr Sókratovy obrany namítne, že veškerá dosavadní Sókratova argumentace závisí na nedokázaném předpokladu, že duše po smrti nezaniká. Pokud tedy má Sókratés skutečně vydat počet ze své naděje a obhájit sebe i svou obranu, musí dokázat, že duše po smrti člověka existuje a že má nějakou schopnost (*δύναμις*) a poznání (*φρόνησις*).¹⁹ Tváří v tvář této výzvě Sókratés postupně nabídne čtyři argumenty ve prospěch nesmrtnosti duše. První je založen na předpokladu, že vznikání má podobu přechodu mezi protiklady;²⁰ druhý na poznání pojatém jako rozpomínka (*ἀνάμνησις*);²¹ třetí na úvaze, čemu se duše a tělo podobají;²² čtvrtý na obecné úvaze o příčinách vznikání.²³

Na závěr třetího důkazu nesmrtnosti duše se Sókratés vrací k některým klíčovým tématům své obrany, přičemž jasněji a novým

¹⁸ *Phd.* 80e1–84b7.

¹⁹ *Phd.* 69e5–70b4.

²⁰ *Phd.* 70c–72d. K tomuto důkazu srv. D. Gallop, *Plato's „Cyclical Argument“ Recycled*; A. Greco, *Plato's Cyclical Argument for the Immortality of the Soul*; F. Karfík, *Die Beseelung des Kosmos*, str. 52–84.

²¹ *Phd.* 72e–77a. K tomuto důkazu srv. J. L. Ackrill, *Anamnesis in the Phaedo*; D. Apolloni, *A Note on auta ta isa at Phaedo 74*; D. Scott, *Recollection and Experience*; P. Dimas, *Recollecting Forms in the Phaedo*.

²² *Phd.* 78e–84b. K tomuto důkazu srv. D. Apolloni, *Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul*; D. Sedley, *Form–Particular Resemblance in Plato's Phaedo*.

²³ *Phd.* 88b–107b. Srv. níže kapitoly „Ztroskotání“, str. 74–95, „Útěk k logům“, str. 96–132, a „Nesmrtelnost duše“, str. 133–144.

způsobem charakterizuje to, s čím musí filosofie především bojovat. Filosofie totiž nezápásí s jakýmkoli zlem, ale s největším a nejzazším (či nejradiálnějším) zlem (ὁ πάντων μέγιστον τε κακῶν καὶ ἔσχατον).²⁴

Největším zlem není přitom podle Sókrata samo tělo, ale stav, v němž se duše připodobňuje tělu.²⁵ Tato podobnost, která se týká jak charakteru²⁶ duše, tak i její „výživy“ či výchovy,²⁷ spočívá především v tom, že se duše s tělem shoduje ve svých míněních, ale také v tom, z čeho se raduje. Příčinou tohoto stavu je podle Sókrata v jistém smyslu „nutně vznikající“ přesvědčení, že nejjasnější a nejpravdivější je to, čím je v duši vyvoláno nějaké silné hnutí (πάθος), tj. především slast či strast.²⁸ Takové *pathos* přitom vyvolávají především viditelné věci. Největším zlem je tedy stav, v němž je duše natolik fascinována viditelnými věcmi, že není schopná rozlišit mezi tím, čím je vyvoláno silné *pathos*, a tím, co je pravdivé, a považuje proto za nejjasnější a pravdivé pouze smyslově vnímatelné věci. Sókratés sice v tuto chvíli podrobněji nevysvětluje, proč právě viditelné věci vyvolávají v duši silné *pathos*, z jeho dosavadního líčení se však zdá, že smyslové vnímání a *pathos* mají jeden výrazný společný rys: jsou totiž charakterizovány extrémní proměnlivostí, která do jednoho celku spojuje protikladné momenty. Jak to naznačuje již první Sókratův argument pro nesmrtnost duše, z tělesné perspektivy viděno je každá proměna nakonec přechodem mezi protiklady.²⁹ Proměna totiž předpokládá vznik něčeho, co dříve nebylo, a v tomto smyslu přechod od nebytí k bytí. Zaslupující moci naší smyslovosti tak nejlépe porozumíme na pozadí toho, co o slasti (ἡδονή) a strasti (λύπη) jakožto jakýchsi paradigmatických podobách protikladných *pathé* říkal Sókratés hned ve

²⁴ *Phd.* 83c2.

²⁵ *Phd.* 83d6: σωματοειδῆ.

²⁶ *Phd.* 83d8: ὁμότροπος.

²⁷ *Phd.* 83d8-9: ὁμότροφος.

²⁸ *Phd.* 83c5-9.

²⁹ *Srv. Phd.* 70c-72d.

své prvé řeči ke svým přátelům.³⁰ To, čemu se říká *hēdoné*, je nerozlučně spjato s tím, co bývá považováno za její pravý opak, tj. s *lypé*. A tudíž ten, kdo usiluje o jedno, musí také nutně přijmout druhé. Tělesnost nás tedy zaslepuje tím, že nás přesvědčuje o všudypřítomnosti a absolutní platnosti tohoto zvratu jednoho protikladu v druhý, a tak nám nedovoluje spatřit jiný, základnější způsob bytí, který nemá podobu přechodu mezi protiklady a k němuž se duše vztahuje ve své touze po poznání. Nejsilnějším „důkazem“ nutnosti zvratu jednoho protikladu v druhý je však zřejmě zvrat života a smrti, který, jak jsme viděli, stojí v pozadí celého rozhovoru Sókrata s jeho přáteli.

Největší zlo je tedy *zlem* proto, že zaslepuje duši proměnlivostí a protikladností toho, co nabízí tělo, a nedovoluje jí tak dosahovat poznání, po němž touží. *Největší* je však toto zlo proto, že proniklo do samotné duše a stalo se jí vlastní. Jak říká Sókratés na začátku této pasáže: největší hrůza a moc žaláře, v němž se duše nachází, spočívá v tom, že svým hlavním vězňem je ona sama a že si tuto roli ani neuvědomuje.³¹ Je to totiž duše sama, která se nechává fascinovat zvraty protikladů, utváří si falešné mínění o tom, co je, a propadá tak jakési zvláštní „ontologické zaslepenosti“. Vězení, v němž je duše uvězněna, není prosté tělesné vězení. Je to vězení sebeklamu, v němž se duše sama přiklání k tělesnému pojetí bytí charakterizovanému přechodem mezi protiklady, na tomto základě rozumí také sama sobě a považuje za zlo to, čím je toto její tělesné bytí ohroženo. Vlastní rafinovanost největšího zla tak spočívá v tom, že duše není schopná rozpoznat zlo, v němž se nachází, a považuje za ně cosi jiného, a tímto způsobem si sama brání ve svém vysvobození.³²

³⁰ *Phd.* 60b1-c7. *Srv.* k tomu výše podkapitulu „*Pathos* a řeč“, str. 20-21.

³¹ *Srv. Phd.* 82e4-7.

³² Nejznámějším Platónovým příměrem pro tento odpor k vysvobození z vlastní zaslepenosti je obraz jeskyně z centrálních knih *Ústavy*, 514a-519b. Také zde jsou obyvatelé původně připoutáni na svých místech „tělesnými pouty“, nakonec se však natolik brání útěku ze svého vězení, že by byli ochotni každého, kdo by se jim v tom pokusil pomoci, i zabít.

Má však duše k dispozici něco, co by mohlo vzdorovat této nauce, která se usídlila v ní samé? Může se opřít o něco, co by ji z této zaslepenosti sebeklamu mohlo vyvést? Naše pasáž nabízí jen nejasné poukazy, které do značné míry pouze rozvíjejí to, co bylo obsaženo již v Sókratově obraně. Důležitý rozdíl mezi touto pasáží a Sókratovou obranou však spočívá v tom, že milovníci vědění, o nichž se na obou místech mluví,³³ nyní jasněji reflektují svoji zaslepenost tělem. Proto také nyní nechápou *katharsis* jako „prevenitivní“ snahu o udržení čistoty, ale jako cestu, která nás má vyvést z žaláře, v němž jsme sami hlavními žaláři. Duše, která chce být z této zaslepenosti vysvobozena, musí proto podle Sókrata především uvažovat (λογίζεσθαι).³⁴ To se podle této pasáže projevuje dvojím způsobem: Za prvé se musí, nakolik je to možné, zdržovat slastí, strážní a strachů, neboť právě ty připoutávají duši nejpevněji k tělu a činí ji tělu podobnou.³⁵ Za druhé se musí nechat vést filozofii, neboť ta rozeznala rafinovanost žaláře, v němž je duše uvězněna. Toto vedení filozofie má dvě, úzce spolu související podoby: filozofie se jednak snaží duši dokazovat, že to, co je jako smyslové poznání měnlivé, není v plném slova smyslu pravdivé; jednak ji přemlouvá, aby se usebírala sama o sobě a vystoupila k tomu, co je také samo o sobě.³⁶ Jak to filozofie činí a jak přesně vypadá „uvažování“, které by nás mohlo vyvést z onoho podivného vězení „ontologické zaslepenosti“, do něhož se duše sama uvrhla, bude hlavním tématem následujícího rozhovoru.

³³ *Phd.* 67b4; 82d9: φιλομαθεις.

³⁴ Srv. *Phd.* 83b4–c3; 84a2–b7. Srv. k tomu výše podkapitolu „Logos a *alogia*“, str. 27–32.

³⁵ Srv. *Phd.* 83a5–7; 83b4–c3.

³⁶ *Phd.* 83a7–b1.

III. kapitola Misologie

Sókratés vysvětlil, v jakém smyslu je největším zlem připodobnění duše tělu. Další průběh dialogu však ukáže, že ani tato Sókratova charakteristika největšího zla nebyla dostatečná, neboť plně nevystihovala svízelnost lidské situace. To se ozřejmí v okamžiku, kdy Simmias a Kebés přednesou své námitky proti Sókratovým dosavadním argumentům ve prospěch nesmrtnosti duše.¹

Dříve než je vysloví, zazní však ještě dvě důležité poznámky, jež vyjadřují Sókratův a Simmiův postoj k lidské řeči, a které tak předznamenávají klíčový obrat k problematice řeči, k němuž tyto námitky povedou.² Uvidíme, že problematika duše a její nesmrtnosti nebude tímto obratem k řeči opuštěna, zaměření na otázku náležitého zacházení s řečí naopak umožní porozumět lépe tomu, co duše je. 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.

A. Labuť a prám

V první poznámce přirovnává Sókratés sám sebe k labutím a své řeči k labutímu předsmrtnému zpěvu.³ Snaží se tak přesvědčit Simmiu s Kebétem, aby se nebáli přednést své pochybnosti či vlastní

¹ *Phd.* 84c1–88b8.

² *Phd.* 84c1–85d9.

³ *Phd.* 84c1–85b9.

ho bude zapotřebí odůvodnit ještě nějakým „jiným logem“.⁶⁷ A bude to opět Kebés a Simmias, jimž Sókratés zanechá úkol zkoumat také ony předpoklady, z nichž jejich společné zkoumání vyšlo.⁶⁸

Hypotetická metoda je tedy bytostně „situační“. Vychází od konkrétní, v jistém smyslu vždy částečné hypotézy a je spoluurčována těmi, kdo se na tomto zkoumání podílejí. Zároveň je však schopna tuto situovanost reflektovat a postihovat to, co má obecnou povahu a platnost. Hypotetická metoda je hermeneutikou lidské částečnosti, konečnosti a zaslepenosti, zároveň však i toho, co takto částečné není a k čemu se ve své částečnosti vztahujeme. Hypotetická metoda tak nabízí způsob, jak čelit zlu zaslepenosti a podílet se na tom, co skutečně je.

⁶⁷ *Phd.* 106d1. Srv. k tomu níže podkapitolu „Jiný logos?“, str. 138–142.

⁶⁸ Srv. *Phd.* 107b5–9. Srv. k tomu níže podkapitolu „Následování logu“, str. 145–147.

VII. kapitola Nesmrtelnost duše

Sókratés svou hypotézou idejí učinil první krok k překonání ontologické zaslepenosti, která charakterizuje největší zlo a která nám znemožňuje porozumět nám samým a přemoci strach ze smrti. Chce-li však na této hypotéze založit další důkaz nesmrtelnosti duše, musí ji dále rozvinout. Základem tohoto důkazu se totiž nestane samotná hypotéza idejí a jejich příčinné role, ale Sókratova zpracovanější či „rafinovanější“ odpověď na otázku po příčině vzníkání.¹

A. Prostředkující příčiny

Podle Sókratovy nové odpovědi nejsou příčinou vznikání pouze ideje a podíl na nich, ale také prostředkující entity, které mají na idejích nutnou účast a díky tomu přinášejí tuto účast participujícím věcem. Sókratés tuto odpověď založí na úvaze o protikladech a podílu na nich.² Již ve svém prvním argumentu pro nesmrtelnost duše,

¹ K tomuto důkazu srv. především D. O'Brien, *The Last Argument of Plato's Phaedo*; E. Hartman, *Predication and Immortality in Plato's Phaedo*; D. Frede, *The Final Proof of the Immortality of the Soul*; J. Freudiger, *Sokrates' letzter Beweis für die Unsterblichkeit der Seele*; Y. Kanayama, *The Methodology of the Second Voyage*; M. Dixsaut, *Immortel et indestructible*.

² *Phd.* 102b3–103c9. K první pasáži věnované výkladu o relativní velikosti Faidóna, Simmii a Sókrata a k otázce významu relací pro Platónovu

kteřý bezprostředně navazoval na jeho „obranu“, Sókratés předpokládal, že věci vznikají ze svých opaků.³ Na základě hypotézy idejí je však nyní nutné tento předpoklad upřesnit. Musíme totiž rozlišovat mezi participujícími věcmi, které skutečně vznikají ze svých opaků,⁴ a opaky samými, ať již jsou samy o sobě (či ἐν τῇ φύσει, „v přirozenosti věcí“, jak Sókratés také nyní říká), nebo „v“ těchto participujících věcech.⁵ Participující věci přijímají opačná určení a mohou se také stávat svými opaky. To o opacích samých neplatí. Člověk tak může přijmout malost a velikost, velikost se však nikdy nestane malostí, ani nepřijme malost a nestane se malá.

Sókratés tuto rudimentální úvahu o ontologické diferenci idejí a participujících věcí využívá k tomu, aby rozlišil ještě třetí typ jsoucen. Jako příklady těchto entit uvádí oheň, horečku, sněh, jednotku či trojku. Tento druh jsoucen má dvě základní charakteristiky: tomu, k čemu přistupují, vždy přinášejí ideu, na níž se nutně podílejí, a samy nepřijímají opak této ideje. Oheň tak například vždy tomu, k čemu přistupuje, přináší teplo, zároveň však nikdy nepřijímá chlad. Pokud se k němu chlad přiblíží, oheň ustupuje či hyne, nikdy se však nestane chladným.

hypotézu idejí srv. H.–N. Castañeda, *Plato's Phaedo Theory of Relations*; D. Gallop, *Relations in the Phaedo*; týž, *Plato's „Cyclical Argument“ Recycled*; týž, *Castañeda on Phaedo 102b–d*; M. Matthen, *Plato's Treatment of Relational Statements*; týž, *Relationality in Plato's Metaphysics*.

³ Srv. *Phd.* 70c4–71e3.

⁴ Tato formulace může znamenat dvojí, buď že ze svých opaků vznikají jednotlivé kvality těchto věcí, nebo samy věci. Domnívám se, že Platón bude chtít hájit pozici, podle níž tento rozdíl není tak radikální, jak by se na první pohled mohlo zdát. Také věci jsou totiž nakonec pochopeny jako „části tělesnosti“ nadané určitými relativně stabilními charakteristikami. Toto pojetí věcí však vyžaduje hlubší porozumění celkové příčinné struktury a především objasnění vztahu ostatních příčin k „tělesné spolupříčině“. K problematice vztahu idejí věcí a vlastností srv. především K. Thein, *Vynález věcí*, který hájí opačnou pozici, než je výše naznačená.

⁵ Srv. *Phd.* 103b5. Sókratés ve své úvaze mluví o „opacích samých“ a „opacích v nás“. Domnívám se, že „opaky v nás“ nepředstavují vedle idejí a participujících věcí nějakou třetí, ontologicky zásadně novou entitu, ale pouze jiný způsob, jak vyjádřit účast participujících věcí na idejích.

Právě tyto entity Sókratés činí jádrem své subtilnější odpovědi na problematiku příčin. Na otázku, co je příčinou toho, že se něco stává teplým, tak podle Sókrata nemusíme odpovědět pouze oním bezpečným, zároveň však snad až příliš jednoduchým způsobem, že je to teplo, ale můžeme také dát rafinovanější, stále však bezpečnou, poněvadž na tomto jednoduchém způsobu založenou odpověď, že je to oheň.

Sókratovo vypracování této subtilnější odpovědi umožňuje dva podstatné nové kroky. Za prvé vyjasňuje ontologický rozdíl mezi idejemi a participujícími věcmi. Ideje jsou charakterizovány tím, že nevznikají jedna z druhé, ani nepřijímají podíl na svých opacích;⁶ vznikající věci jsou naopak charakterizovány tím, že se podílejí na protikladných idejích. Za druhé tato Sókratova rafinovanější odpověď umožňuje porozumět specifickému způsobu bytí „středních členů“ mezi idejemi a participujícími věcmi. Tyto střední členy jsou charakterizovány nutným spojením s některou ideou a zároveň tím, že tuto ideu přinášejí tomu, k čemu přistupují. Viděli jsme, že hypotéza idejí byla prvním krokem umožňujícím překonání naší radikální zaslepenosti, neboť odkrývala základní ontologickou diferenci mezi tím, co je samo o sobě, a tím, co se na tomto bytí o sobě podílí. Rozvinutí této hypotézy do rafinovanější koncepce příčinnosti, jejímž jádrem je zavedení prostředkujících příčin, však nyní

Sókratés však tento výraz zřejmě volí také proto, že mu umožňuje připravit si půdu pro zavedení „prostředkujících příčin“ včetně duše, které jsou také „v nás“.

⁶ Vzhledem k tomu, že se Sókratés v této pasáži soustředí na otázku protikladů, mohl by vzniknout dojem, že tato nemožnost vzniku jedné ideje z druhé se týká pouze idejí protikladů. Z předchozího Sókratova výkladu i z toho, co bude následovat, je však zřejmé, že tato charakteristika platí o idejích obecně. Přejít od idejí protikladů k obecnějšímu pojetí idejí, včetně idejí „věcí“, není sice triviální a předpokládá hlubší rozpracování celkové příčinné struktury, jíž jsou ideje součástí, domnívám se však, že tento přechod představuje pouze další rozvinutí hypotézy idejí v té podobě, jak ji nyní Sókratés představil. Za pozornost také stojí, že problematika opaků nebyla součástí této původní hypotézy idejí. Sókratés se na ni soustředil až v rámci přípravy svého důkazu nesmrtelnosti duše, pro nějž je tato problematika klíčová.

ukazuje, že tuto „dvojstupňovou ontologii“ je zapotřebí rozpracovat do podoby „trojstupňové ontologie“ idejí, zapříčiněných vznikajících věcí a prostředkujících příčin.

Krok, jímž Sókratés dospívá od „jednoduché“ odpovědi na otázku příčiny vznikání k odpovědi „komplikovanější“ a „rafinovanější“, je tak důležitý z několika důvodů. Předně je z něj zřejmé, že není možné setrvat na oné původní jednoduché a jisté odpovědi, kterou představovala hypotéza idejí a na ní závislá hypotéza idejí jakožto příčin. Této jednoduché odpovědi je třeba se *přidršet*, chceme-li však porozumět sobě samým i jednotlivým základním způsobům bytí, nesmíme na ní *ulpět*. V tomto smyslu lze toto Sókratovo rozvinutí hypotézy idejí pochopit jako ukázkou třetího kroku hypotetické metody. Sókratés se totiž nespokojuje se Simmiovou a Kebétovou souhlasnou reakcí, ale snaží se dále zkoumat, co z hypotézy idejí a jejich příčinné role vyplývá, a otvírá tak přístup k problematice celkové příčinné struktury bytí a vznikání.

Sókratův krok k rafinovanější odpovědi na otázku po příčinách také ukazuje, že porozumění různým způsobům bytí, které je nutné pro překonání ontologické zaslepenosti, se neobejde bez prozkoumání různých podob vztahů, mezi nimiž klíčovou roli hrají vztahy protikladů. Na tomto základě je pak možné vypracovat pojetí „prostředkujících“ příčin, které umožní pochopit specifickou povahu duše a její roli v příčinném vztahu mezi idejemi a participujícími věcmi. Sókratés přitom na rozdíl od pozdější aristotelské terminologie neříká, že tyto příčiny cosi „působí“, ale že „přinášejí“ věcem podíl na idejích. Jejich „působnost“ má podobu „zprostředkování“. Paradigmatickým modelem relací tedy pro Platóna není vztah působení, ale zprostředkovaného zpřítomnění toho, co je o sobě, v jiném, méně dokonalém a závislém médiu. Proto bychom také mohli mluvit spíše o „prostředkujících“, a nikoli o „působících“ příčinách.

Úvaha o protikladech a o roli těchto prostředkujících příčin tak vede k potřebě vypracovat hlubší porozumění komplexním participacním strukturám a vztahům, které v těchto strukturách vládnu. Teprve na těchto základech bude také možné porozumět našemu specifickému způsobu bytí, který se nekryje ani se způsobem bytí idejí, ani participujících tělesných věcí.

B. Duše jako příčina

Prvním krokem k tomuto novému porozumění nám samým je Sókratův poslední argument pro nesmrtelnost duše.⁷ Jako je oheň prostředkující příčinou teploty, tak je také duše prostředkující příčinou oživení těla, neboť je tím, co svým přistoupením přináší tělu život.

Pokud na duši aplikujeme to, co jsme v obecné podobě vypracovali jako základní charakteristiky prostředkujících příčin, dospějeme nutně k závěru, že duše je nesmrtelná. Viděli jsme totiž, že tyto prostředkující příčiny nepřijímají opaky toho, co přinášejí a s čím jsou nutně spjaty. Oheň, který přináší teplo, je nutně spjat s ideou tepla, nepřijímá tedy chlad, a je proto „nestudený“. Duše, která přináší život, je nutně spjata s ideou života a nepřijímá jeho opak, tedy smrt. V tomto smyslu je duše nesmrtelná.

Co však Sókratés takto dokázal? Jeho důkaz nesmrtelnosti měl čelit Kebétově námitce a prokázat, že duše nemůže po smrti zaniknout. Podařilo se to však Sókratovi dosáhnout? V jakém smyslu je duše podle tohoto jeho důkazu nesmrtelná?

Z dosavadního průběhu Sókratova důkazu je zřejmé, že duše patří k „prostředkujícím příčinám“, které hrají důležitou roli v pochopení celkové příčinné struktury vznikání. Sókratés tedy ve svém důkazu nesmrtelnosti neřeší pouze otázku existence či neexistence duše po smrti, ale rozvíjí také porozumění příčinným strukturám vznikání a zanikání a postupně upřesňuje roli, která v této struktuře připadá duši. Tímto způsobem se také snaží své přátele vést k hlubšímu sebepoznání. Máme-li totiž pochopit, co bude po smrti, musíme porozumět tomu, co vůbec je a jakou roli v celkové stavbě jsoucna má duše, a tím i my sami.

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. Ze

⁷ *Phd.* 102b3–107a1.

Sókratova důkazu však není zcela jasné, jak přesně máme tento „střední“ či „prostředkující“ ontologický status duše chápat. Zdá se, že doposud dokázaná nesmrtelnost znamená pouze to, že dokud je duše duší, nemůže být ne-živá. V tomto smyslu nemůže duše zahynout a je ne-smrtelná. Proč by však duše nemohla přestat být duší, a tím také přestat být živá?

C. Jiný logos?

Sókratés si je vědom této problematičnosti, a proto se ptá, zda nesmrtelné (ἀθάνατος) je také vždy nutně nezanikající (ἀνώλεθρος).⁸ U ostatních doposud jmenovaných prostředkujících příčin podle něj analogická vazba neplatí. Trojka je například nesudá, z toho však nevyplývá, že je také nezanikající. A když se k ohni přiblíží chlad, oheň může buďto uniknout a „odejít pryč“, nebo zaniknout. Z toho, že je oheň nestudený a trojka nesudá, tedy nijak neplyne, že jsou nezanikající. V případě ostatních prostředkujících příčin tedy nelze z bytostné vazby na jejich vlastní ideje dokázat, že nezanikají.

Jak je tomu však, ptá se Sókratés Kebéta, v případě nesmrtelnosti?⁹ Platí, že nesmrtelné je také nezanikající? Tedy že příchodem smrti duše nezaniká, ale „odchází“? Je nějaká nutná vazba mezi životem a bytím, takže to, co je vždy nutně živé, také nikdy nezaniká? Sókratova opatrnost svědčí o tom, že si je vědom problematičnosti dosavadního argumentu. Proto se také Kebéta ptá, zda není zapotřebí nějaký „jiný logos“, který by dokázal, že to, co je nesmrtelné, je také nezničitelné, nebo zda se shodnou na tom, že nesmrtelné je nezničitelné, a žádný další logos tedy nepotřebují.

Kebés s překvapivou jistotou odpovídá, že žádný nový logos není nutný. Stěží by totiž podle něj něco jiného mohlo nepřijímat zánik, kdyby zánik přijímalo nesmrtelné, které je věčné (αἰδιον).¹⁰

⁸ *Phd.* 105e11–106e2.

⁹ *Phd.* 106b1–d1.

¹⁰ *Phd.* 106d2–4.

Toto zdůvodnění je poněkud zarážející. Na čem se totiž podle Kebéta zakládá ztotožnění nesmrtelného s věčným? S jakou koncepcí věčnosti pracuje? Sókratés se k tomuto Kebétovu odůvodnění přímo nevyjadřuje. Připojuje se sice k názoru, že nesmrtelné je nezanikající, uvádí však pro něj jiné důvody. Podle Sókrata by se totiž všichni shodli na tom, že bůh, idea života, a je-li ještě co jiného nesmrtelného, nezanikají.¹¹ Jak Kebés, tak Sókratés tedy sice říkají, že žádný další logos k důkazu nezanikající povahy duše zapotřebí není, zároveň však naznačují, jak by takový logos měl vypadat. Oba totiž uvádějí důvody pro to, že nesmrtelné je také nezanikající.

Jaký argument se tedy skrývá za poslední Sókratovu repliku? Kdyby chtěl Sókratés analogicky tomu, jak dokázal nesmrtelnost duše, zdůvodnit také, že nezaniká, musel by předpokládat, že duše je natolik nutně spjatá s ideou bytí, že nemůže být ne-jsoucí. Potom by však duše nebyla pouze prostředkující příčinou oživení, ale také bytí, či přesněji toho podílu na bytí, který má podobu vznikání. Míří Sókratés tímto směrem?

Na koncepci duše jako universální příčiny vznikání bude založen důkaz nesmrtelnosti v dialogu *Faidros*.¹² Pokud ponecháme stranou otázku pohybu, má jádro tohoto důkazu, nakolik se nemožnosti zániku duše týče, následující podobu: jestliže je duše jedinou příčinou vznikání, která sama nemůže vznikat z ničeho jiného, a jestliže vše vzniká ze své příčiny, a jestliže navíc vznikání nemůže ustát, potom nemůže duše zaniknout. Pokud by totiž zanikla, nemohla by již z ničeho jiného vzniknout. Pokud by však takto definitivně zanikla příčina vznikání, nemohlo by již nic vznikat a zaniklo by veškeré vznikání. To je však nepřijatelné, a tudíž je zřejmé, že duše nemůže zaniknout.¹³

¹¹ *Srv. Phd.* 106d5–7. Kebés s tímto Sókratovým tvrzením souhlasí a dodává, že by s tím („při Diovi“) souhlasili nejen všichni lidé, ale ještě více bohové.

¹² *Phaedr.* 245c5–246a2. *Srv.* k tomu *Duše a krása*, podkapitola „Nesmrtelnost“, str. 79–96.

¹³ Na rozdíl od dialogu *Faidros* Sókratés v dialogu *Faidón* nedokazuje, že duše je nevzniklá, ale pouze, že je „nezanikající“. Ke zdůvodnění „nevzniklosti“ duše přitom ve *Faidru* nebude stačit „kosmologický“ důkaz