

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Radka Vališková

Hypotéza u Platóna

Hypothesis in Plato

Praha, 2012

doc. MUDr. Štěpán Špinko, Ph.D.

Poděkování patří Štěpánu Špinkovi za jeho velmi cenný čas, který mi věnoval, ochotu a nemalou dávku trpělivosti, se kterou se snažil porozumět mým mnohdy velmi nesrozumitelným myšlenkám. Nejvíce mu však děkuji za to, že moji práci vedl rád.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 15. 8. 2012

.....
Jméno autorky

Abstrakt

Cílem této práce je představit možnou interpretaci hypotetické metody, jak je prezentována v Platónově dialogu Faidón. V této interpretaci bych chtěla poukázat na význam, který má v jejím rámci mínění o nejlepším možném. Toto mínění nabývá v dialogu konkrétní podoby rozumově poznatelného a zároveň nejlepšího možného celku, v němž lze usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé. Samo mínění o nejlepším možném však musí být neustále korigováno, a tak zároveň dotvářeno míněním o pravdivém, a musí být tedy zajištěna jeho bezrozpornost a celkovost. Právě hypotetická metoda je myšlenkovým postupem, v němž tuto korekci můžeme zajistit.

Klíčová slova

hypotéza, Platón, Faidón

Abstract

The goal of this paper is to introduce a possible interpretation of the hypothetical method that is presented in Plato's dialog Phaidon. In this interpretation I would like to show the meaning of the concept of the best possible within the framework of the method. This concept has in the dialog the form of one that is recognisable by reasoning and also the best possible whole, in which out of the best possible can be judged according to the truth. The concept on the best possible must be constantly correct, and henceforth also be cultivated, and so its consistency and universality must be ensured. At the moment the hypothetical method is the technique in which we can accomplish this correction.

Keywords

hypothesis, Plato, Phaidon

OBSAH

Úvod	9
1 Věda o přírodě	11
1.1 Výklad textu 96a ⁶ -97b ⁷	11
1.2 Vědomosti o vzniku, zániku a stavu věcí.....	12
1.3 Zklamání	13
1.3.1 Dvě opačné příčiny téže věci	13
1.3.2 Táž věc zapříčiněná dvěma opačnými příčinami	14
1.3.3 Shrnutí problematiky tělesných příčin.....	15
1.4 Odvrat.....	16
1.4.1 Relativnost vědění a misologie	16
1.4.2 Nepřijatelnost misologie	17
2 Nús jako příčina	19
2.1 Výklad textu 97b ⁸ -98b ⁵	19
2.2 Vědění o nejlepším možném a pravdivém.....	19
2.3 Povaha vědění o jednotlivých příčinách	20
2.3.1 Nús jako měřítko pravdy a nepravdy	21
2.4 Anaxagoras, Sókrates a jejich představa o nejlepším možném celku.....	21
2.5 Výklad textu 98b ⁶ -99c ⁸	22
2.6 Nús jednotlivce a světový nús.....	23
2.7 Nedostatečnost lidského nús	24
2.8 Bezrozpornost a celkovost mínění o nejlepším možném.....	25
2.9 Souboj o silnějšího Atlanta	26
2.9.1 Tělesný celek	26
2.9.2 Dobro, potřebno a nús.....	27
2.10 Shrnutí	29
3 Druhá plavba	31
3.1 Výklad textu 99c ⁸ -99d ²	31
3.2 Ztráta příčiny.....	31
3.2.1 Nemožnost se poučit.....	31

3.2.2 Neschopnost Sókrata nalézt příčinu.....	32
3.3 Druhá plavba a její cíl.....	33
3.4 Výklad textu 99d⁵-100a³	33
3.5 Dvojí zaslepující moc slunce.....	34
3.5.1 Slunce a pravda.....	34
3.5.2 Slunce a dobro.....	35
3.5.3 Dobro a pravda jako cíl druhé plavby.....	36
3.5.4 Sókratův myšlenkový vývoj a dvojí příklon k logům.....	36
4 Mínění o nejlepším možném a pravdivém	38
4.1 Nejlepší možný celek uspořádaný nús.....	38
4.2 Prolínání mínění o nejlepším možném a pravdivém.....	38
4.2.1 Vliv mínění o pravdivém na mínění o nejlepším možném.....	38
4.2.2 Vliv mínění o nejlepším možném na mínění o pravdivém.....	39
4.3 Vědění versus mínění.....	40
5 První a druhý krok hypotetické metody	42
5.1 První krok.....	42
5.1.1 Výklad textu 100a⁴-b¹⁰	42
5.1.2 Oprávněnost hypotézy.....	42
5.2 Druhý krok.....	43
5.2.1 Výklad 100a⁵⁻⁷, 100c²-101c¹⁰	43
5.2.2 Shoda s hypotézou.....	44
5.2.2.1 Ideje ve vztahu k příčině.....	44
5.2.2.2 Význam prvního kroku hypotetické metody.....	45
5.2.3 Vyslovení předběžných mínění.....	46
5.2.3.1 Předběžná bezrozpornost a celkovost.....	46
6 Třetí krok hypotetické metody	48
6.1 Výklad textu 101d³-101d⁶, 102a⁷-103a³	48
6.2 Větší i menší Simmias.....	48
6.3 Právě příčiny větších a menších věcí.....	49
6.3.1 Tělesné příčiny jedné věci a relační ideje.....	49

6.3.1.1 Osamocený Simmias	50
6.3.1.2 Simmias ve společnosti Sókrata	50
6.3.2 Záměna příčin	50
6.3.2.1 Spolupříčinná role tělesných příčin	51
6.3.2.2 Opačné ideje, jež se nepřijímají a dva opačné účinky téže ideje	51
6.4 Shrnutí	52
7 Čtvrtý krok hypotetické metody	54
7.1 Celkovost a bezrozpornost nejvyšší hypotézy	54
7.2 Mínění o nejlepším možném a rozumově uspořádaném celku	54
7.2.1 Konkrétní podoba nejvyšší hypotézy	55
7.2.2 Konkrétní podoba mínění o nejlepším možném	56
7.3 Poznatelnost dokázaná poznáním	56
Závěr	57

ÚVOD

Tématem této práce je vztah mezi míněním o pravdivém a míněním o nejlepším možném a role tohoto vztahu při kladení hypotézy idejí v rámci Sókratovy autobiografie a jeho výkladu o hypotetické metodě v dialogu Faidón. Výklad Platónova textu započne pasáží, ve které Sókratés líčí aporie, do nichž ho zavedlo jeho původní zkoumání příčin vznikání a toho, co je. Pokusím se poukázat na důsledky, které má předpoklad, že existují pouze tělesné příčiny, na možnost rozlišení mezi pravdivým a nepravdivým míněním a na relativizaci vědění. Dále se soustředím na Sókratovo zaujetí Anaxagorovou představou celku, jež je zapříčiněn *nús*, který vše uspořádává tak, aby to bylo nejlepší možné. Tento celek je rozumově poznatelný a zároveň nejlepší možný, a proto umožňuje usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé. Právě předpoklad zásadního vztahu či možné záměny vědění o nejlepším možném a pravdivém bude pro mou interpretaci zásadní. Budu chtít ukázat, že Sókratés představu rozumově uspořádaného a nejlepšího možného celku přejímá, a to včetně možnosti usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé, neboť sama tato představa je ztělesněním jeho mínění o tom, co je nejlepší možné. Zároveň se však pokusím upozornit na to, že mínění o nejlepším možném zůstává pouze míněním a musí být kriticky reflektováno z hlediska mínění o pravdivém.

Konkrétní podobu tato reflexe získává v hypotetické metodě, jejíž první hypotéza, hypotéza idejí, vychází jednak z mínění o rozumově uspořádaném a zároveň nejlepším možném celku, jednak z přesvědčení, že právě tato hypotéza může zajistit bezrozporný celek toho, co je. Na základě předpokladu, že hypotetická metoda má být kritickým přezkoumáváním mínění o nejlepším možném, se pokusím interpretovat její jednotlivé kroky.

V rámci výkladu textu bude přitom zapotřebí konkretizovat zatím nejasnou představu o tom, jakou roli hrají ideje v rámci rozumově uspořádaného celku, a zároveň upřesnit, jak souvisí mínění o nejlepším možném s hypotézou idejí. S tím bude souviset nutnost zaměřit se důkladněji na vztah mínění o nejlepším možném a pravdivém. Je skutečně mínění o pravdivém pouhou korekcí mínění o nejlepším možném?

Významnou roli v rámci pasáží, na které se zaměří náš výklad, hrají tělesné příčiny a jejich vztah k idejím. Proto bude také nutné pokusit se odpovědět na

některé další otázky: V jakém smyslu se na základě těchto tělesných příčin stává myšlení „relativním“? A jaký význam mají v rámci celku, jehož příčinou jsou ideje?

Po formální stránce má práce podobu postupného výkladu relevantních pasáží z dialogu *Faidón*. Abych odlišila vlastní interpretaci a to, co se v textu píše, nejprve vždy krátce a pokud možno bez interpretačních posunů uvedu každou pasáž, které se budu věnovat, a až poté se jí budu podrobně zabývat a interpretovat ji. Při interpretaci jednotlivých částí textu se pokusím klást velký důraz na jejich vzájemné propojení a ukázat, že pasáže o Sókratově mládí lze chápat jako jeho vlastní myšlenkový vývoj, který vrcholí v jeho hypotetické metodě a bez něhož není hypotetická metoda dobře srozumitelná.

Vzhledem k tomu, že nebylo v mých silách opřít hlavní teze mé interpretace o žádnou mě známou sekundární literaturu, bude její význam v rámci práce velmi oslaben a omezí se pouze na výklad dílčích problémů. Z tohoto důvodu jsem zvolila především tu sekundární literaturu, která postupně a podrobně vykládá jednotlivé pasáže textu.¹ Při výkladu druhého kroku hypotetické metody pak využívám především text *Samuela Scolnicova*.²

¹ ŠPINKA, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, oikoymenth, Praha 2009.

² SCOLNICOV, S., *Hypothetical Method and Rationality in Plato*, in: *Kant-Studien*, 66, 1975, str. 157-162.

VĚDA O PŘÍRODĚ

1.1 Výklad textu 96a⁶-97b⁷

Když byl Sókrates mlád, zatoužil po vědění zvaném věda o přírodě. Chtěl získat vědění o tom, (1) čím každá věc vzniká, (2) čím zaniká a (3) čím jest.³

(1) V duchu této vědy přemítal zprvu nad **vznikem** živočichů, myšlení a vědění. Uvažoval nad tím, zda se živočichové líhnou kvašením teplého a studeného, zda myslíme krví, vzduchem či ohněm. Pro vznik myšlení měl ale i jiné vysvětlení. Procesy myšlení mohou být způsobeny smyslovými počitky, které poskytuje mozek. Z těchto počitků vzniká paměť a mínění, jež se ustálí, a vzniká vědění.⁴

(2,3) U příčin **zániku** a příčin **stavu** věcí Sókrates konkrétní příklady neuvádí. Pouze konstatuje, že příčiny stavu věcí se týkají věcí nebeských a pozemských.⁵

Sotva však Sókratés těchto vědomostí nabyl, přišlo hluboké zklamání. Zjistil totiž, že takové zkoumání je nad jeho schopnosti. Způsobilo, že silně oslepl vůči všem výše jmenovaným vědomostem, které se domníval mít. Svě oslepnutí demonstruje na několika příkladech:

(A) Přesvědčení, že růst je způsoben příbytkem masa a kostí, ho vedlo k domněnce, že člověk či kůň je vůči druhému větší hlavou. Analogicky považoval za samozřejmé, že desítka je vůči osmičce větší o dvojku a dvojka převyšuje jedničku svojí polovinou, tedy jedničkou.⁶

Nyní ještě netematizuje, co je na takových závěrech problematické. V dalším textu však nesnáze, se kterými se potýkal, a které nakonec vedly k odmítnutí těchto příčin, explicitně vysvětluje. (B) Sókrates se pozastavuje nad tím, jak je možné, že ta samá dvojka může vzniknout sčítáním i dělením. Položíme-li totiž vedle sebe dvě jedničky, vzniká dvojka stejně tak, jako když jedničku rozdělíme na dvě části a ty od sebe oddělíme⁷. (C) Za zmínku stojí, že Sókratovi také není nikterak jasné, jak vůbec sčítání, které chápeme takto tělesně jako přibližování dvou částí, probíhá. Nedokáže totiž určit, zda dvojka vzniká

³ PLATÓN, *Faidón*, OIKOYMENH, Praha 2005; 96a⁸ (dále pouze *Phd.*).

⁴ *Phd.* 96ba¹⁰-b⁷.

⁵ *Phd.* 96b⁸.

⁶ *Phd.* 96c⁸-e³.

⁷ *Phd.* 97a³-97b¹.

z jednotky, která byla přidána nebo z té, která je přidaná, eventuelně z obou jednotek najednou⁸.

Oslepnutí nakonec způsobuje to, že si Sókrates již nemůže zjednat přesvědčení o příčině vzniku, zániku a ani o stavu věcí. Říká, že tak, jak uvažoval o tělesných příčinách, dělá vše, jen ne to, že by si nějaké přesvědčení o nich zjednával.

1.2. Vědomosti o vzniku, zániku a stavu věcí

Z textu je patrné, že v oblasti příčin vzniku věcí Sókrates určitých vědomostí nabyt. Domníval se, že ví, jak se rodí člověk, z čeho vzniká myšlení a vědění. Vzhledem k vědomostem o zániku a stavu věcí pouze zmiňuje, že se týkají věcí nebeských a pozemských. Může však mít vědění o příčině vzniku spojitost s příčinou zániku a stavu věcí?

Začněme souvislostí mezi vznikem a stavem, o které hovoří ve své práci Štěpán Špínka.⁹ Zaměříme-li se blíže na konkrétní příklady vzniku věcí, zjistíme, že vědění o vzniku skutečně přináší i určité vědění o tom, jak chápeme věci vzhledem k tomu, jak jsou, tedy vzhledem k jejich stavu. Např. přesvědčení, že život vzniká *kvašením tepla a chladu*, má dopady na mínění o tom, co život je. Život, jenž je účinkem pouze tělesných příčin, je také jako čistě tělesný chápán.¹⁰ **Je možné se tedy domnívat, že zkoumání vzniku věcí ovlivňuje naše vědění, o tom, co věc je, a naopak zkoumání toho, co věc je, by muselo být pravděpodobně vedeno tím, jakým způsobem věc vzniká. Ačkoliv tedy Sókrates otázku po příčině a po stavu věcí odlišil, zdá se, že spolu obě úzce souvisí. Ptáme-li se totiž na jednu příčinu, ptáme se automaticky i na tu druhou.**

Souvislost mezi stavem a zánikem je však poněkud nejasná. Zatemňuje ji velmi blízký vztah mezi vznikem a zánikem, který je alespoň na úrovni tělesnosti přítomen, nakolik v ní vznik a zánik v sebe přechází. Není tomu totiž tak, že s předpokladem tělesné příčiny vzniku zároveň alespoň částečně zodpovídáme

⁸ *Phd.* 96e-97a².

⁹ ŠPÍNKA, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, oikoymenth, Praha 2009. Oslepnutí, s. 81 (dále pouze *Duše a zlo v dialogu Faidón*).

¹⁰ To je v kontrastu s názorem, jenž Sókratés zastává v pozdějším textu (*Phd.* 105c⁹⁻¹¹), tedy s tím, že život přináší do těla duše, a tak ho oživuje.

otázku po jejím zániku? Jaký je pak vztah mezi vznikem a zánikem u věcí, jež nechápeme pouze z hlediska tělesných příčin?

1.3 Zklamání

I přes své domnělé vědomosti Sókrates nakonec konstatuje, že se v tělesných příčinách zklamal. Byl jimi zaslepen, a na základě toho si již ani nebyl jist znalostmi o vzniku (a tedy i stavu) věcí. V čem jsou tělesné příčiny tak problematické, že jim jednak nelze rozumět a jednak člověka zaslepují? Obě otázky mohou alespoň částečně objasnit příklady z textu.

1.3.1 Dvě opačné příčiny téže věci

(B)¹¹ U příkladu se sčítáním a dělením Sókrates sám problematiku tělesných příčin reflektuje. Říká, že není jasné, zda je příčinou vzniku dvojky přičítání nebo dělení. Tak vzniká podezření, že dvě odlišné příčiny zapříčiňují totéž.

Navíc, pokud rozumíme sčítání a dělení stejně jako Sókrates v rámci vědy o přírodě, ukáže se, že jsou tyto příčiny považovány nejen za různé, ale i za opačné. Sčítání je totiž postavení neboli přiblížení dvou jednotek vedle sebe a dělení jejich oddálení. Přiblížení se tak zdá být opak oddálení. Platí však skutečně, že jsou procesy opačné?

Za předpokladu, že přiblížení a oddálení jsou dva opačné procesy, by měl být jeden opakem toho druhého v tom smyslu, že jsou navzájem reversibilní. Pokud jednotky přiblížíme, měli bychom jejich oddálením docílit původního stavu před přiblížením, a naopak.

Aplikací tohoto pravidla na přibližování a oddalování, které je prezentováno v textu, však reversibility nedosáhneme. **Mají-li být procesy opačné, musí být výsledek jednoho procesu výchozím bodem procesu druhého, a naopak.** Zdá se, že to zde neplatí. Jednou jsou chápány dvě jednotky jako dvojka, tedy jako dvě vedle sebe ležící jednotky (výsledek přibližování), a podruhé jako jednička, jako dvě nikoliv vedle sebe kvantitativně nahlížené jednotky, ale jako jednota kvalitativní (výchozí bod oddalování). A naopak: jednou jsou dvě jednotky chápány jako dvakrát jedna jednotka (výchozí bod

¹¹ Phd. 97a³-97b¹.

přibližování), zatímco podruhé jsou tyto dvě jednotky dvojkou (výsledek přibližování).

Je toto napětí mezi kvantitativní mnohostí a kvalitativně chápanou jednotou dáno tělesnou perspektivou, ze které Sókrates čísla a operace mezi čísly nahlíží? Přiblížení se totiž zdá být opakem oddálení, ale sčítání opak dělení není.

I přes tyto nesrovnalosti přijmeme předpoklad, že jsou příčiny opačné, a povšimněme si skutečnosti, že **opačné příčiny nepůsobí najednou**. Hypoteticky je sice možné, aby účinkem dvou opačných příčin byla jedna a tatáž věc, ale aktuálně je výsledkem vždy buď jedné, nebo druhé příčiny. Jestliže jsou totiž příčiny opačné, vychází každá z jiného bodu, respektive z bodu opačného. Tak např. pokud je výsledkem věci A zvětšování, musí být věc malá, než se zvětší, a pokud je jím zmenšování, tak musí být věc velká, aby se mohla zmenšit. Tatáž věc nevzniká tak, že by se zároveň zvětšovala i zmenšovala, stejně tak jako dvojka nevzniká tak, že bychom jednotky zároveň přibližovali a zároveň oddalovali.

Všimněme si, že tvrzení, že příčinou věci jsou dvě opačné příčiny (A a $\neg A$), de facto znamená, že příčinou věci může být A , nebo $\neg A$. Obsahuje takové tvrzení nutnost? Není znakem určité nahodilosti, můžeme-li tvrdit, že tato věc má buď tuto příčinu, nebo příčinu jí opačnou? Existuje jiné kritérium než přihlédnutí k tomu, jak se věci v čase a prostoru mají, které by jednu možnost na obecné rovině vyloučilo? Jestliže nikoliv, co to pro omezené možnosti poznání člověka znamená?

1.3.2 Táž věc zapříčiněná dvěma opačnými příčinami

Zaměřme se nyní na další příklad, na němž Sókrates demonstruje své vědomosti:

(A)¹² Člověk či kůň je oproti jinému větší hlavou. Z toho, že je někdo o hlavu větší, také plyne, že ten druhý je o hlavu menší. Hlava je tak příčinou velikosti i malosti.

Na rozdíl od předchozího případu nepůsobí příčina jednou jeden účinek, a podruhé účinek opačný. Hlava nezpůsobuje jednou velikost a pak malost, ale vždy obojí najednou. Je něco takového možné? Mohou mít dvě opačné věci tutéž příčinu? Zdá se, že takové tvrzení je možné pouze pokud bychom nerozlišovali

¹² *Phd.* 96c⁸-e³.

mezi pravdou a nepravdou. **Kdybychom totiž mezi pravdou a nepravdou rozlišovali, muselo by platit, že jestli příčina zapříčiňuje věc A, tak není pravda, že zapříčiňuje věc $\neg A$. Zde něco takového však neplatí, a proto je z hlediska myšlení takové tvrzení relativní.**

Bylo by však možné prokázat relativnost nejen u jednotlivých příkladů, ale i u tělesných příčin obecně?¹³

1.3.3 Shrnutí problematiky tělesných příčin

Příklady Sókratových vědomostí jsme rozlišili na dvě skupiny.

U té první, v níž dvě opačné příčiny způsobují tutéž věc, se ukázalo, že obě příčiny nepůsobí najednou, ale odděleně. Za tohoto předpokladu nejsou takto dosažené vědomosti rozporné. Tvrdíme totiž, že působí buď příčina A, nebo jí opačná příčina $\neg A$.

Druhá skupina vědomostí se vyznačuje působením jedné příčiny, jež zapříčiňuje dvě opačné věci.

U obou typů znalostí jsme poukázali na těžkosti, které se v nich skrývají. Údajné vědění, jež předpokládá, že tatáž věc zapříčiňuje dvě opačné věci, bylo nařčeno z toho, že ruší rozdělení mezi pravdou a nepravdou. Zatímco u tohoto typu příčin je problematičnost spočívající v relativnosti zřejmá, u druhého typu nikoliv. Můžeme se pouze domnívat, že by mohla spočívat v nárocích, které tento typ poznatků na člověka klade. Nespokojíme-li se totiž s tvrzením, že příčinou je buď A, nebo $\neg A$, zdá se být nutné přihlédnout ke konkrétním událostem v čase a prostoru. Jak ale člověk může dohlédnout na všechna místa světa? Jak může doložit své znalosti, neprožil-li veškerý čas?

Na základě analýzy problematiky vědomostí, jež se zakládají na tělesných příčinách, můžeme předpokládat, že jsou v nich přítomny důvody, které mohly Sókrata k odmítnutí tělesných příčin vést. V jakém smyslu ale problematičnost vědomostí souvisí se zaslepeností, která Sókrata zasáhla?

¹³ Později uvidíme, že pro naše účely relativnost všech tělesných příčin dokazovat nemusíme. Důležité je pro nás především to, že sami toto přesvědčení přijímáme, a stáváme se tak misology, nikoliv to, zda jsou skutečně všechny tělesné příčiny relativní.

1.4 Odvrat

Cílem následující kapitoly je ukázat, že důvodem Sókratova odvratu je především nebezpečí misologie, jež je založeno v relativnosti tělesných příčin. Nebezpečí misologie spočívá především v její zákeřnosti. Ten, kdo jí podlehně, je zajištěn proti tomu, aby se z ní vymanil. **Ve své zaslepenosti nemůže totiž vidět jiné příčiny (později se ukáže, že tyto příčiny jsou ideje), které by logos umožňovaly, a tak misologii překonaly.**

Ve výkladu bude také třeba ukázat, proč je z hlediska Sókrata stanovisko misologie vůbec nebezpečné a jakým způsobem se ze svého zaslepení dokázal vymanit.

1.4.1 Relativnost vědění a misologie

Zaměříme se nyní podrobněji na relativnost Sókratových vědomostí, abychom jasněji vymezili důsledky, jež pro možnost poznání z relativnosti plynou.

Prvním nabízejícím se důsledkem je skutečnost, že vědění založené na tělesných příčinách není nutné, a tedy ho snad ani nelze nazývat věděním. Atribut nenutnosti může nabývat vzhledem k vědění, kterému se připisuje, alespoň dva různé významy:

„Nenutné“ vědění může být jednak míněním v tom smyslu, že je pravděpodobným věděním. Předpokládáme určitý závěr, jehož pravdivost je pravděpodobnější než u závěru opačného. Relativnost Sókratových poznatků je ale silnější. Určitá míra nahodilosti, která nutně doprovází pravděpodobnost, je v jeho případě nahrazena naprostou libovůlí. Vykročil za hranice pravdy a nepravdy. Tvrzení, že účinkem příčiny je A, je kdykoliv stejně pravdivé jako tvrzení, že účinkem je $\neg A$. **Jestliže jsou opačná tvrzení stejně pravdivá, a tedy i nepravdivá, je mezi pravdou a nepravdou zbytečné nadále rozlišovat.**

Potíž tělesných příčin nespočívá pouze v tom, že naše vědění o nich je relativní, ale v tom, že mají být zásadním strukturním prvkem celku toho, co je. Z tohoto hlediska se závažnost jejich relativnosti stupňuje. **Je vůbec možné o těchto příčinách prohlásit, že zapříčiňují vše, co vzniká a zaniká, a přitom uznat možnost, že na základě nich může existovat relativní vědění?**

K tomu, abychom dospěli k misologii, a tedy přesvědčení, že poznání není možné a je vždy relativní, však relativnost tělesných příčin takto reflektovat nemusíme.

Misolog se nestává misologem, protože dokáže, že jsou veškeré příčiny (pro něj to jsou příčiny tělesné) relativní, ale protože se setkává s jednotlivými případy relativnosti a tuto zkušenost povýší na fakt relativnosti veškerých příčin. Přibližme si postoj člověka, který považuje „myšlení“, jež se pohybuje mezi pravdou a nepravdou, za definitivní fakt, tak, jak je popsáno v textu.¹⁴

Sókrates označuje toto stanovisko za *žalostný* stav misologa, jenž věří, že jsou úsudky i věci stejně tak proměnlivé jako proudy v Euripu. Tento člověk podléhá nástrahám misologie, jestliže se setká s *úsudky, které se jednou zdají pravdivé a jindy zase ne*. Nevěří na pro *logos* zásadní rozdíl mezi pravdou a nepravdou. Jeho odpor k rozumovým úvahám vede nakonec *ke ztrátě pravdy a poznání toho, co jest*. Misolog se tedy setkal s několika málo relativními úsudky a na jejich základě došel k závěru, že stejné povahy je i celé myšlení.

Právě proto tedy nepotřebujeme dokazovat, že jsou veškeré tělesné příčiny relativní, protože misologie běžně nevzniká na základě tohoto důkazu.

Vzhledem k úzkému vztahu mezi relativností tělesných příčin (ať už všech či pouze některých) a misologií můžeme následujícím způsobem přeformulovat výše položenou otázku: **Je možné o tělesných příčinách prohlásit, že zapříčiňují vše, co vzniká a zaniká, pokud poznatky, na nich založené, vedou k misologii?** Nebo bychom se spíše rovnou měli ptát, proč je Sókratova odpověď na tuto otázku negativní.

1.4.1.2 Nepřijatelnost misologie

Sókratův postoj není postojem misologa. Místo toho, aby se k tělesným příčinám přimkl ještě blíže, tak jako to dělá misolog, odvrací se od nich. Vidí, že jednotlivé vědomosti jsou relativní, ale zdá se, že neabsolutizuje tuto zkušenost a nechce přiznat, že je relativní veškeré vědění. Zaměříme-li se blíže na důvod odvratu, zjistíme, že jím je jeho touha po možnosti pravdivého poznání.

Příliš nereflektovaná každodenní zkušenost nás vede k výkladu zkušenosti pouze z hlediska tělesných příčin. Vede nás k nim, protože se domníváme, že to, co existuje, je smyslově vnímatelné. Tato zkušenost je velmi silná. Je silná natolik, že nás podle Platóna zaslepuje. **Zaslepenost není neutrální výraz;**

¹⁴ *Phd.* 90b⁴-d⁷.

znamena, že nevidíme, co bychom vidět měli, a tedy to, že nejběžnější interpretace zkušenosti je mylná. To zdaleka není samozřejmý postoj. Přestože je působení smyslů nesmírně silné, měli bychom se zaměřit na jinou skutečnost, jejíž působení v každodenním výkladu světa nebereme v potaz. Na straně tělesných příčin stojí smyslová jistota, o níž se opíráme při výkladu skutečnosti. Proč bychom ji měli vykládat pomocí příčin, jejichž existence nám ani nepřišla na mysl?

Možnou odpovědí by mohl být fakt, že by tyto příčiny umožňovaly nerelativní vědění. **Důvodem Sókratova odvratu by tak byla jeho touha po možnosti pravdivého poznání.** Opouští koncepci tělesných příčin, aby mohl najít jinou, v níž figurují jiné příčiny, jež mohou překonat misologii. Nazýváme dále jeho touhu po možnosti pravdivého poznání **vírou v logos**, a to do té doby, než tuto možnost neobhájí.

NÚS JAKO PŘÍČINA

2.1 Výklad textu 97b⁸-98b⁵

Sókratovo zklamání ale netrvalo dlouho. Zaslechl totiž kohosi číst z Anaxagorových knih a myšlenky tohoto myslitele ho zprvu nadchly. Anaxagoras považuje za příčinu všeho rozum (νοῦς), který působí řád a *klade každou jednotlivou věc tam, kde by byla v nejlepším stavu*. Kdyby někdo chtěl u každé věci nalézt příčinu toho, jak vzniká, zaniká nebo jest, musí zjistit, jaké je pro ni nejlepší *buď bytí nebo kterýkoliv jiný stav nebo činnost*. Naším úkolem je tedy nabýt vědomosti o tom, jak se mají věci nejlépe. Kdo ale ví, jak se má věc nejlépe, musí také vědět, jak se má nejhůře. Lze tedy říct, že vědomosti o nejhorším i nejlepším způsobu bytí věcí jsou dvěma stranami téže mince.¹⁵

Vybaveni tímto věděním můžeme zodpovědět mnoho nesnadných otázek. Jestliže budeme znát náležitou příčinu, můžeme rozhodnout, zda je země plochá, či kulatá a zda se nachází ve středu. Naše rozhodnutí nebude náhodné, protože bude důvodně podloženo věděním o tom, že se má takto věc nejlépe. Když budeme tvrdit, že se země nachází ve středu, musíme toto tvrzení doložit vysvětlením, proč je to lepší, než kdyby tomu bylo jinak. S *nús* jako příčinou můžeme také říct mnoho o stavech a činnostech Měsíce, Slunce a jiných hvězd.¹⁶

Aby Anaxagoras tyto otázky zodpověděl, musí podle Sókrata odhalit nejen jednotlivé příčiny, a tedy to, jak se jednotlivé věci mají nejlépe, ale také příčinu celku toho, co je, neboli nejlepší možný stav celku věcí.¹⁷

2.2. Vědění o nejlepším možném a pravdivém

Anaxagorova koncepce příčiny spočívá v tom, že *nús* uspořádává všechny věci do nejlepšího možného stavu. Chceme-li tedy vědět, jak věci jsou, respektive, co věci jsou, musíme zjistit, jak jsou nejlépe. To však znamená, že pravdivé vědění o věcech, můžeme nabýt na základě vědění o tom, jak jsou jednotlivé věci nejlépe.

Z vědění o nejlepším možném můžeme usuzovat na to, co je pravdivé.

Za touto koncepcí stojí představa, že jestliže něco uspořádává *nús*, tak to musí být uspořádáno rozumně, a tedy ne špatně, a tedy nejlepším možným

¹⁵ Phd. 97b⁸-97d⁴.

¹⁶ Phd. 97d⁵-98a³.

¹⁷ Phd. 98a³-98b⁵.

způsobem. To, co charakterizuje celek, který touto příčinou vzniká, je pak to, že je rozumně uspořádaný, a tedy nejlepší možný, respektive nejlepší možný, a tedy rozumně uspořádaný. **Z toho plyne, že je možné usuzovat nejen z nejlepšího možného na pravdivé, ale také z pravdivého na nejlepší možné.**

Anaxagorova nabídka se zdá být velmi výhodná. Abychom se dopátrali toho, jak věci jsou, stačí znát jejich nejlepší možný stav. Co však znamená mít vědění o tom, jak jsou věci nejlépe? Toto vědění se netýká pouze jednotlivé věci, jejíž příčinu chceme zjistit. *Nús* jako příčina všeho klade do nejlepšího možného stavu **všechny věci**, a proto je stav jedné věci nejen pouze nejlepší možný, ale nejlepší možný vzhledem k uspořádanému celku, jehož je součástí. **Vědění o tom, jak se má nejlépe jedna věc, je tedy možné mít až na základě vědění o tom, jak se má nejlépe celek.** To je patrné z pasáže, kde Sókrates po Anaxagorovi požaduje, aby zodpověděl jeho různé otázky ohledně planet tak, že mu vyloží, co je nejlepší pro každou věc zvlášť a pro všechny společně.¹⁸

2.3 Povaha vědění o jednotlivých příčinách

Zaměříme-li se blíže na vědění o příčině celku, jež je nutné k vědění o jednotlivé příčině, zjistíme, že v sobě zahrnuje vědění o vzájemném vztahu jednotlivých příčin. Jestliže *nús* jako příčina klade celek věcí do nejlepšího možného stavu, musí jednotlivé příčiny působit tak, aby spolu tuto podmínku nejlepšího uspořádání věcí splňovaly. Abychom určili povahu jedné konkrétní příčiny, nestačí mít pouze hrubou představu o uspořádání celku jako takového, ale o tom, jakou má uspořádání podobu, tedy o celku jednotlivých příčin. **Vědění o stavu věci neboli jednotlivé příčině, jež uspořádává věc nejlepším možným způsobem, můžeme získat pouze tehdy, pokud uvažujeme vztah této příčiny k celku jednotlivých příčin.**

Jakkoliv může být vědění o celku jednotlivých příčin těžko dosažitelné, zajišťuje alespoň pravidlo, jež umožňuje rozlišit mezi pravdivým a nepravdivým poznáním o jednotlivých příčinách. Máme-li vědění o tom, jak se má celek a jednotlivé příčiny v něm, můžeme na jeho základě jasně určit konkrétní podobu jednotlivých příčin a vyloučit případné mylné mínění o nich **Pravdivost, či nepravdivost jednotlivých příčin je tak závislá na tom, jakou povahu má příčina celku, respektive rozumem uspořádaný celek jednotlivých příčin.**

¹⁸ *Phd.* 98a⁶-98b².

2.3.1 Nús jako měřítko pravdy a nepravdy

Určovat pravdivost jednotlivých příčin vzhledem k povaze celku nebylo v rámci vědy o přírodě možné, protože tělesné příčiny neuvažují jednu příčinu toho, co je, jíž by byly ostatní příčiny podřízeny. Byla-li dvě opačná tvrzení principiálně stejně pravdivá, nebylo možné pravdivost jednoho vyloučit na základě širší perspektivy uspořádání celku. Jednotlivé příčiny v rámci *nús* tak na rozdíl od těch tělesných nejsou relativní, a to již vzhledem k faktu, že v rámci nich existuje určité uspořádání celku, jež je kritériem rozlišení mezi pravdivými a nepravdivými příčinami.

Anaxagorův koncept má vzhledem k možnosti poznání i jinou přednost. Nejen, že předpokládá určitou povahu celku, jež určuje podobu jednotlivých příčin, ale předpokládá především celek uspořádaný *nús*. Kdyby někdo tvrdil, že může určit pravdivost jednotlivých příčin, protože ví, jak se má jejich celek, stačilo by zpochybnit tento celek, a tak i zpochybnit to, jak se mají jednotlivé příčiny. **Jak ale může myšlení zpochybnit rozumově uspořádaný celek, když tato rozumová uspořádanost je právě kritériem, na základě kterého rozlišuje mezi pravdou a nepravdou?**

Anaxagoro pojetí příčin tak nejen že umožňuje rozlišovat mezi pravdou a nepravdou, ale také předpokládá jako měřítko pravdy a nepravdy rozum. A právě proto Sókrata tento celek, jež je pořádan rozumem, a je tak i rozumem poznatelný, tolik zaujal. Zdá se být totiž, na rozdíl od vědy o přírodě, cestou, která nás může ubránit nebezpečí misologie.

2.4 Anaxagoras, Sókrates a jejich představa o nejlepším možném celku

Hlavní charakteristikou rozumově uspořádaného celku je skutečnost, že zajišťuje možnost pravdivého poznání. K tomuto poznání můžeme dojít, pokud máme vědění o tom, jakým nejlepším způsobem se mají jednotlivé příčiny, a tedy jakým nejlepším způsobem se má celek.

Anaxagoras tak předpokládá nejen podobu svého celku, ale i metodu jeho poznání. **Aplikujeme-li na něj jeho vlastní metodu poznání, zjistíme, že rozumově uspořádaný a zároveň nejlepší možný celek, v němž lze usuzovat**

z nejlepšího možného na pravdivé, je vyjádřením jeho mínění o tom, co je nejlepší možné.

Zdá se však, že mínění o tom, jak by měl vypadat celek Sókratés s Anaxagorou sdílí. Právě pro požadavek korespondence mezi myšlením a skutečností, a tedy pro možnost pravdivého poznání celku toho, co je, opustil tělesné příčiny. **Koncept *nús* jako příčiny je přirozeným vyústěním jeho hledání, jež bylo vedeno jeho vírou v *logos* a do nějž se pustil po odvratu od tělesných příčin.** Ostatně se Sókratés v textu svým nadšením jakkoliv netají.

Kromě toho existuje shoda nejen v představě skutečnosti, ale v metodě jejího poznání. **Anaxagorovo mínění o nejlepším možném se nezdá být odlišné od Sókratovy víry v *logos*. Takto je víra v *logos* touhou po tom, co považuje Sókratés nejlepší možné.**

Výše jsme konstatovali¹⁹, že jeho víra zůstává vírou do té doby než svou představu o tom, co je, neobhájí. To, že víra v *logos* nabyla skrze Anaxagoru konkrétní podoby neznamena, že je tak ospravedlněná. V zápětí se ukáže, že stejně tak jako u víry v *logos* je nutné i u mínění o nejlepším možném dokázat, že je toto mínění zároveň míněním pravdivým.

2.5 Výklad textu 98b⁶-99c⁸

Přestože koncepce Anaxagory vypadala zpočátku velice slibně, ukázalo se, že ve skutečnosti tento myslitel *nús žádné příčiny směřující k pořádku věcí nepřičítá*. Místo toho uvádí za příčiny *vzduchy, aithéry a vody a mnoho jiných divných věcí*.²⁰

Sókrates to demonstruje na svém vlastním příkladě. To, že nyní sedí ve vězení, není způsobeno tím, že se jeho tělo skládá z kostí a svalů, které drží pohromadě a umožňují mu ohýbat nohy, a tedy i sedět. Opravdovou příčinou je to, že za nejlepší (spravedlivější a krásnější) považuje neutíkat.²¹ Mínění obce a Sókrata o tom, co je nejlepší, se totiž liší. Obec považuje za dobré odsoudit Sókrata. Ten toto rozhodnutí obce respektuje a domnívá se, že je nejlepší zůstat

¹⁹ Viz kap. 1.3.1.2 Nepřijatelnost misologie.

²⁰ *Phd.* 98b⁶-98d⁵.

²¹ Srovnej PLATÓN, *Kritón*, Oikoymenh, Praha 2005 (dále pouze Platón: Kritón).

sedět ve vězení. To je pravá příčina jeho jednání. Kdyby se rozhodl utéct, jeho svaly a kosti by ho již dávno odnesly jinam.²²

Tyto „příčiny“ je proto nevhodné nazývat příčinami. Jejich role v rámci příčinnosti je totiž jiná. Jsou tím, bez čeho by příčina nemohla působit. Jinak řečeno, jsou podmínkou možnosti příčinného působení příčin. Proto také platí, že kdyby Sókrates neměl kosti a svaly a celý mechanismus pohybu s nimi spojený, nemohl by podle *nús* jednat.²³

Protože lidé nechápu vztah příčin a toho, bez čeho by příčina nebyla příčinou, uvádějí mnohé nenáležité příčiny. Např. říkají, že je země obklopena vírem nebo že je udržována na svém místě nebem, eventuelně vzduchem, který zemi podkládá a jako podstavec drží tam, kde je. Snaží se najít sílu, kterou Sókrates přirovnává Atlantovi, jenž drží nebeskou klenbu. Svého Atlanta má ale také Sókrates. Tvrdí, že je zde ve skutečnosti jakási moc mající daimonskou sílu, která působí, že jsou věci v takové poloze, jaká je pro ně nejlepší. Ve skutečnosti je to totiž *dobro a potřebno, co svazuje a drží pohromadě*. Protivníci Sókrata si však myslí, že jejich Atlas je novější, silnější, nesmrtelnější a vše lépe udržující.²⁴

2.6 Nús jednotlivce a světový nús

Anaxagoras zaměňuje *nús* za tělesné příčiny. Tato záměna je demonstrována na Sókratově jednání. Příčinou jeho setrvání ve vězení není pohybový aparát, ale přesvědčení, že to je nejlepší možné řešení. Svaly a kosti tak nejsou příčinou pobytu ve vězení, ale pouze podmínkou možnosti této příčiny.²⁵ V tomto smyslu je o nich možné mluvit jako o *spolupříčinách*.²⁶ Ten, kdo by považoval spolupříčiny za příčiny by se dopustil obdobného omylu jako Anaxagoras.

²² *Phd.* 98d⁶-99a⁴.

²³ *Phd.* 99a⁴-99b⁶.

²⁴ *Phd.* 99b⁶-99c⁸.

²⁵ Tento „zkušenostní“ argument (ač není v pravém slova smyslu logickým argumentem) můžeme přijmout, pokud vyloučíme možné vysvětlení myšlení a vůle tělesnými principy.

²⁶ Jak Štěpán Špínka poznamenává (Duše a zlo v dialogu *Faidón*, str. 90), tento výraz v textu nenajdeme, ale umožňuje nám překročit k dialogu *Timaios*, který ho na základě hlubší analýzy tělesnosti používá. Říká, že ho v textu nenajdeme, protože je kladen důraz na *odlišení vlastních příčin od podmínek jejich příčinného působení*. Zřejmě tím má na mysli skutečnost, že označení spolupříčina zároveň zahrnuje označení „příčina“, přičemž se však o příčiny v přísném slova smyslu nejedná. Budeme-li tento výraz používat, tak s vědomím toho, že se o pravé příčiny nejedná. To samé platí pro případ užití slov tělesné příčiny. Pro snazší formulaci ho budeme užívat, ale vždy budeme mít na mysli, že od té doby, co se ukázalo, že se jedná o podmínku možnosti skutečných příčin, bychom měli spíše mluvit o tělesných „příčinách“, nebo slovo „příčiny“ vůbec neužívat.

Je zřejmé, že mezi omylem Anaxagory a příkladem Sókrata, na kterém ho demonstuje, **existují určité nesrovnalosti**. Sókratés má na mysli *nús jednotlivce*, jenž je příčinou jednání a je umožněn spolupůsobením tělesných příčin. U Anaxagory jsou tělesné spolupříčiny podmínkou možnosti **světového nús**, který je příčinou celku toho, co je. Z tohoto rozdílu také vyplývá rozdílná oblast příčinného působení *nús*. Světový *nús* je příčinou stavu²⁷ všech věcí, je příčinou celku. Lidské jednání postihuje pouze bezprostřední okolí jednajícího.

Na druhé straně **lze nalézt i vztyčné body**. V obou případech působí *nús* podle toho, co je nejlepší možné. Sókratés svobodně jedná podle svého mínění, o tom, co je spravedlivé, čili dobré, a světový *nús* uspořádává vše do nejlepšího možného stavu.

I přes rozdíly mezi oběma příklady by měl být omyl, kterého se dopouštíme v záměně tělesných příčin za jiné příčiny, stejný. Další analogie by měla platit pro tvrzení, že tělesné příčiny jsou pouze spolupříčinami. Stejně jako je Sókratovo jednání umožněno pohybovým aparátem, mělo by být působení nús umožněno tělesnými příčinami. Přestože se jejich spolupříčinná role explicitně přiznává pouze u Sókratova jednání, připusťme ji na základě této analogie i u celku zapříčiněného nús. Přesto mějme na paměti otázku, proč se Platón zdráhá tělesným příčinám explicitně přiznat jejich spolupříčinou roli nejen v rámci lidského jednání, ale i v rámci celku uspořádaného *nús*.

2.7 Nedostatečnost lidského nús

V textu je možné nalézt ještě jednu analogii, a to mezi *nús* Anaxagory a Sókrata. U Sókrata se týká jednání, u Anaxagory myšlení. U příkladu Sókrata stojí totiž v pozadí úvaha nad nedostatečností lidského mínění o tom, co je nejlepší možné, což demonstuje na neshodách mezi ním a obcí vzhledem k tomu, co je dobré jednání. Obec se domnívá, že je spravedlivé, a tedy dobré ho odsoudit a Sókratés zas, že je spravedlivé, a tedy dobré poslechnout obec, a to i přesto, že na rozdíl od obce své jednání za špatné nepovažuje. Jednat proti zákonům obce by totiž považoval za násilné jednání vůči ní, a proto i přes jeho nesouhlas s tím, co považuje obec za dobré, zákony obce respektuje a zůstává ve vězení. Představa o

²⁷ Vposled není ani zřejmé, zda je lidský *nús* příčinou stavu. Stav je zde totiž bezprostředním a pomíjivým výsledkem jednání, nikoliv tím, jak se věci (ve své nejlepší možné) přirozenosti mají.

tom, co je dobré, potažmo nejlepší možné, je tedy rozdílná, a to i přesto, že výsledek jednání je paradoxně nakonec stejný.²⁸

2.8 Bezrozpornost a celkovost mínění o nejlepším možném

Obdobně jako u Sókrata by mělo platit, že nesnáze Anaxagory mají stejný kořen, tedy nezpůsobilost usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé, což vede k záměně *nús* a tělesných příčin. V čem je Anaxagorův koncept problematický, a proč je tedy představa o nejlepším možném mylná? Proč nemohou být tělesné příčiny příčinami v rámci *nús*?

Odpověď je prostá: jeho mínění nemůže být míněním o nejlepším možném, není-li pravdivé. Celek je totiž nejen nejlepší možný, ale zároveň rozumově uspořádaný a naše poznání o něm, tak musí být z hlediska rozumu pravdivé. Pravdivostí se však nemíní nic jiného než korespondence se zákony rozumového poznání, tedy s bezrozporností a celkovostí. Bezrozpornost a celkovost jsou jedním kritériem, protože spolu úzce souvisí. Z určitého hlediska lze říct, že je bezrozpornost primární. Pokud totiž chceme zaručit bezrozpornost, nesmí se naše úvahy vyznačovat částečností. Necelkové úvahy totiž nezaručují, že v nich nejsou přítomné rozpory, jež nebyly odhaleny celkovějším náhledem.

Není-li Anaxagorovo mínění pravdivé, nesplňuje kritérium bezrozpornosti a celkovosti.

Především platí, že tělesné příčiny nejsou příčinami, ale pouze tím, co pravé příčiny umožňuje. I kdybychom jim však přiznali určité příčinné bytí, nemohly by založit celek, toho co je. Nejen že je pravé příčiny umožňují, ale zároveň je lze z širší perspektivy pravých příčin uchopit, a proto musí být představa světa založeného na pravých příčinách celkovější. V pozdějším výkladu se text ke vztahu obou druhů příčin vrátí alespoň částečným vysvětlením vztahu mezi tělesnými příčinami a idejemi.²⁹ Kromě toho se Anaxagoras celek příčin ani nesnaží najít. Kdyby tomu tak bylo, musel by totiž vysvětlovat důvod každé příčiny skrze to, že je tak nejlépe, a tedy skrze její vztah k celku, tak jak to po něm vyžaduje Sókrates.

²⁸ Platón: Kritón.

²⁹ *Phd.* 101d³-101d⁶, 102a⁷-103a³.

To, že pouze tělesné příčiny nemohou zajistit bezrozporný celek, je Sókratovy zřejmé z jeho zkušenosti s vědou o přírodě. Nakolik totiž neumožňují rozlišovat mezi pravdou a nepravdou je nesmyslné termíny jako je rozpornost či bezrozpornost zavádět.

Na základě těchto skutečností se tak stává zřejmým, že by mínění o tom, co je nejlepší možné, mělo být zároveň míněním o tom, co je pravdivé. Sókrates se s Anaxagorou zprvu shodovali, nakolik bylo Anaxagorovo mínění o nejlepším možném celku ztělesněním Sókratovy víry v *logos*. Nyní se jejich mínění rozcházejí a Sókrates se z omylu Anaxagory velmi poučil.

Zjistil totiž, že své mínění o tom, co je nejlepší možné, musí podřídít tomu, co je pravdivé. Jeho představa o nejlepším možném celku, musí být i představou o celku pravdivém.

Dále uvidíme, zda je pro Sókrata nutnost spojit mínění o nejlepším možném s míněním o pravdivém důvodem k tomu, aby se *nús* (a tudíž rozumem poznatelného celku) a možnosti usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé vzdal.

2.9 Souboj o silnějšího Atlanta

Nejen Anaxagoras, ale i mnoho dalších myslitelů se vposled domnívá, že pravými příčinami jsou tělesné příčiny. Ti však předpokládají nejen přítomnost tělesných příčin, ale disponují konceptem jedné tělesné příčiny, jež je příčinou všeho. Tu staví Sókrates do kontrastu s tím, co považuje on za příčinu, s *dobrem a potřebnem*.

Pomyslný spor mezi nimi je představen jako souboj mezi dvěma Atlanty. Uvidíme, že celková příčina zároveň ovlivňuje charakter celku, jenž zapřičiňuje. Zabývejme se nejprve Atlantem Sókratových protivníků.

2.9.1 Tělesný celek

Příznivci jedné tělesné příčiny považují vzhledem k této příčině i to, čeho je příčinou, za tělesné. Země, její ukotvení a poloha, o kterých mluví příznivci tělesných příčin, spíše odkazují na tělesné stavy, na představu něčeho, čeho se

můžeme dotknout a vztáhnout se k tomu smysly. To je zdůrazněno analogií s Atlantem, který vše „fyzicky“ drží.

Snad poněkud ironicky Sókrates poznamenává, že se jeho protivníci domnívají, že sám má nějakého Atlanta. **To lze interpretovat jejich přesvědčením, že existuje pouze „atlantský“ koncept, a proto je možné, aby byl lepší nebo horší, ale v podstatě nikoliv rozdílný. Pro zastávce tělesných příčin musí být tím, čemu příčiny přičítají, těleso, respektive země, na kterou působí zvnějšku tělesné síly.**

Kromě tělesnosti celku je třeba si povšimnout, že na rozdíl od dosavadního zkoumání tělesných příčin je zde tělesná příčina prezentována jako příčina celku. Výše jsme konstatovali³⁰, že být příčinou všeho je „výsadou“ *nús*, a to právě v kontrastu s tělesnými příčinami, jejichž oblast příčinného působení je omezená na určitou oblast. Je tedy přece jen přípustné, že bychom i na základě tělesných příčin byli schopni zachytit celek toho, co je?

Má-li existovat příčina všeho, musí jednotlivé příčiny na její realitu odkazovat a mít společné znaky, jež tento vztah dokazují. U *nús* bylo všem příčinám společné působení za účelem nejlepší možné skutečnosti. U tělesných příčin by snad určitý vztah mohl být, ale ne takový, který by Platón chtěl přijmout. Předpokládejme spolu s jedním z myslitelů, že je země udržována vzduchem.³¹ Je docela dobře možné, že by zde mohla být souvislosti mezi jednotlivými příčinami a celkovou příčinou, v tom smyslu, že by jednotlivé příčiny byly proměnami vzduchu. Jenomže na základě předpokladu, že příčinou všeho je vzduch, nezjistíme příliš o tom, jak se věci mají. Mohli bychom dojít k určitému poznání empirickým zkoumáním? Bylo by to poznání, které by bylo pro Platóna uspokojivé?

Empirickým zkoumáním bychom snad mohli také zjistit, jakou povahu má ona tělesná příčina všeho. Na základě bezrozpornosti totiž těžko zjistíme, jaký živel (či snad něco jiného) je příčinou tělesného celku.

2.9.2 Dobro, potřebno a *nús*

Atlas neznámých myslitelů je *novější, silnější, nesmrtelnější a vše lépe udržující* než ten Sókratův. Z komparativů však plyne, že tyto atributy náleží i *dobru a*

³⁰ Viz kap. 2.2. Vědění o nejlepší možné a pravdivém.

³¹ Sókrates zde má pravděpodobně na mysli koncept Anaxiména.

potřebnu, jež není tak nové, silné a nesmrtelné a vše tak dobře neudrží. Ať už ale udržuje vše hůře či lépe, je třeba si povšimnout, že stejně jako u jiných myslitelů je **Atlas Sókrata příčinou všeho**.

Nyní je třeba se tázat, jaké postavení má v dosavadním kontextu *dobro a potřebno*. Zdá se, že odpovědí na tuto otázku je fakt, že touto příčinou není myšleno nic jiného než *nús*. Důvodem k této domněnce je skutečnost, že Sókrates dosud nemluvil o jiné příčině celku než o *nús*. Navíc by nebylo jasné, proč se nyní hovoří o zcela jiné příčině, zvláště když existují mezi *nús* a *dobrem a potřebnem* vztyčné body. Jednak je to jejich vztah k celku a dále předpoklad, že *nús* uspořádává věci nejlepším možným způsobem, a v jistém slova smyslu ho lze jako *dobro a potřebno* chápat.

Nús uspořádává svět rozumově, a proto také nejlepším možným způsobem. Na základě toho můžeme usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé a z pravdivého na nejlepší možné. Zdá se, že když se o této příčině nyní mluví jako o *dobru a potřebnu*, je kladen důraz na aspekt nejlepšího možného uspořádání celku. Sókratés, jenž prohlašuje *dobro a potřebno* za příčinu, tak chápe celek za nejlepší možný, a proto pravdivý. Zdůrazňuje tak především hledisko nejlepšího možného, z něhož usuzuje na pravdivé.

Je-li *dobrem a potřebnem* míněn *nús* stává se zřejmým Sókratův postoj rozumově uspořádanému celku Anaxagory. Ukazuje se totiž, že Sókratés nejen neopouští Anaxagorův koncept *nús*, ale také, že se nevzdává vztahu mezi pravdou a *dobrem*, který v něm byl přítomen.

Ztotožníme-li *dobro a potřebno* s *nús* objasní se také vzájemný vztah obou atlantských celků. Novější Atlas nesl na svých bedrech čistě tělesných svět, jenž nezajišťoval možnost rozumového poznání. A právě tento přístup můžeme postavit do kontrastu se Sókratovým celkem, který jakožto zapříčiněný *nús*, toto poznání zajišťuje. Rozumové příčině tohoto celku se pak i podřizuje jeho charakter, tedy soudržnost a vzájemná bezrozpornost jednotlivých příčin.

Vzhledem k dosavadnímu výkladu by nebylo správné předpokládat, že Sókratés svým Atlantem zavrhuje tělesnost celku, a tedy i určitý druh příčinného působení tělesných příčin. V Sókratově kritice Anaxagory se ukázalo, že tělesné příčiny sice v rámci *nús* roli jednotlivých příčin nemají, ale mají význam jako

spolupříčiny.³² Ačkoliv o tom explicitně nemluví, **mohl by předpokládat rozumně uspořádaný celek, ve kterém spolupůsobí tělesné příčiny, a tím pádem i tělesný celek jiných myslitelů.** Důvodem, proč ho neprezentuje, by mohl být fakt, že zatím neví, jakou by měl konkrétní podobu.

Kromě toho rozumový celek, v němž působí i tělesné příčiny, nemusí uvažovat pouze vztah jednotlivých příčin, ale i vztah příčinných celků. Podpírá Sókratova Atlanta jedna tělesná příčina čili Atlas jiných myslitelů? Jakou povahu by měla a jak by vypadal její vztah k *nús*? Tyto otázky bude těžké zodpovědět, i když bude mít Sókratés určitou představu o jednotlivých příčinách v rámci *nús*. Zatím je však nechme nezodpovězené a zůstaňme u konstatování, že v rámci Sókratova celku určité tělesné spolupříčiny působí.

2.10 Shrnutí

Ohlédněme se nyní za dosavadní argumentaci a ujasněme tak, jaký má vztah Anaxagorova koncepce k Sókratovu odvratu od tělesných příčin.

Sókratés po svém zklamání z tělesných příčin narazil na *nús*, který uspořádává celek nejlepším možným způsobem, a tak dovoluje usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé. Jednotlivé příčiny v rámci *nús* mu jsou podřízeny, z čehož plyne, že chceme-li zjistit, jak se má jednotlivá příčina, musíme vědět, jak se má nejlépe vzhledem k celku příčin.

Oproti tělesným příčinám můžeme naše mínění o tom, jak se mají jednotlivé příčiny, označit za správné, či nesprávné podle toho, zda mohou být příčiny součástí celku, jehož podobu určuje jedna příčina všeho. Tato příčina je kritériem toho, zda je ta či ona jednotlivá příčina součástí celku.

Anaxagorův koncept však nerozlišuje mezi správným a nesprávným míněním vzhledem k jakémukoliv kritériu, ale vzhledem k samotnému *nús*, který zajišťuje rozumově uspořádaný celek. Z hlediska snahy poznat rozumem celek je předpoklad jeho rozumového uspořádání zárukou toho, že je co do možnosti poznatelný. Důvodem je to, že při rozumovém souzení o věcech kolem nás mlčky předpokládáme, že principy našeho poznání jsou principy skutečnosti. Pravdivý a bezrozporný soud je výpovědí o skutečnosti a soud, v němž se vyskytuje rozpor, označujeme za nepravdivý, a tedy skutečnosti neodpovídající.

³² Viz kap. 2.6 *Nús* jednotlivce a světový *nús*.

Vezmeme-li v úvahu Anaxagorovu metodu, tedy usuzování z nejlepšího možného na pravdivé, měla by být představa tohoto světa vyjádřením jeho mínění o tom, co je nejlepší možné. Druhou část této práce jsme ukončili konstatováním, že důvodem Sókratova odvratu od tělesných příčin je nebezpečí misologie, které z nich plyne, a jeho touha najít takovou příčinu, která by misologii překonala. Jeho touhu jsme nazvali vírou v *logos*. Předpokládali jsme, že *nús* je ztělesněním příčiny, jež je něčeho takového schopna, a tak je Anaxagorův koncept ztělesněním Sókratovy víry v *logos*. Analogicky lze tvrdit, že jeho víra v *logos* je pak míněním o tom, co je nejlepší možné.

Text pokračuje kritickou pasáží, v níž se poprvé Sókratés vymezuje proti Anaxagorovi. Nahlíží totiž, že ve skutečnosti své koncepci nerozumí, protože neví, jak vypadají jednotlivé příčiny, které zaměňuje za příčiny tělesné. Na příkladě svého vlastní jednání pak ukazuje, že tělesné příčiny jsou ve skutečnosti podmínkou možnosti opravdových příčin a zdůrazňuje nedostatečnost člověka při posuzování toho, co je nejlepší možné. Tuto nedostatečnost potvrzuje sám Anaxagoras tím, že jeho mínění o nejlepším možném není celkové a bezrozporné, a tedy není pravdivé. V tomto bodě se Sókrates s Anaxagorou rozchází a uvědomuje si nutnost ohlížet se při míněním o nejlepším možném, na mínění o pravdivém.

Navzdory těmto výtkám však Sókratés *nús* a možnost usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé neopouští. Při kritice atlantského konceptu, v němž figurují jen tělesné příčiny, totiž vyzdvihuje jako příčinu *dobro a potřebno*. Vzhledem ke kontextu se můžeme domnívat, že jím má na mysli *nús*, přičemž zdůrazňuje aspekt dobra, tedy skutečnost, že tato příčina uspořádává svět nejlepším možným způsobem. Platí-li tato analogie, nevzdává se ani možnosti usuzovat z nejlepšího možného na to, co je skutečné. Vzhledem k nedostatečnosti našeho mínění o tom, co je nejlepší možné, je však toto mínění třeba utvářet zároveň s míněním o tom, co je pravdivé.

DRUHÁ PLAVBA

3.1 Výklad 99c⁸-99d²

Kdyby Sókrates našel někoho, kdo by ho poučil o příčině, velmi rád by k němu vstoupil do učení. Nikoho ale nenašel. Byl zde o tuto příčinu připraven, nebyl schopen ji sám nalézt a, jak bylo řečeno, od někoho jiného se taky poučit nemohl. To jsou důvody, proč se rozhodl příčinu hledat namáhavým způsobem druhé plavby.

3.2 Ztráta příčiny

V předchozí pasáži se Sókrates obracel proti zastáncům tělesného celku a nakonec vyzdvihl to, co považuje za příčinu on, tedy *dobro a potřebno*. Na základě analýzy pasáže jsme dospěli k názoru, že touto příčinou nemyslí nic jiného než *nús*, přičemž však klade důraz na nejlepší možné uspořádání celku. Zdálo se tedy, že i po kritice Anaxagory se Sókratés jeho koncepcí nevzdává. Nyní se však od této příčiny (*dobra a potřebna*, respektive *nús*) odvrací. Jak lze jeho odvrát chápat? Odpověď na tuto otázku získáme, když blíže analyzujeme, od čeho se Sókrates vlastně odvrací.

Je nepravděpodobné, že se vzdává představy *nús* uspořádaného celku. Mělo by to tak být jednak vzhledem ke stavbě textu, v němž i po kritice Anaxagory zdůrazňuje jako příčinu *dobro a potřebno*, a především vzhledem k výstavbě další argumentace, v níž už sice *nús* explicitně nepoužívá, ale pracuje s takovým typem jednotlivých příčin, které umožňují rozumem poznatelný celek, tedy s idejemi.

Důvodem odvrátu tak nejsou pochybnosti o příčině samé, ale o způsobu jejího poznání. Sókratés byl tak zbaven příčiny, kterou by bylo možné poznat věděním o tom, co je nejlepší možné. Věděním o nejlepším možném nemá Anaxagoras, od kterého se Sókrates nemohl poučit, ale nakonec ani Sókratés sám.

3.2.1 Nemožnost se poučit

Případným učitelem, od kterého by se mohl Sókrates poučit, byl především Anaxagoras. Jak však bylo předesláno, Sókrates se v něm zklamal. Zjistil totiž, že

jednotlivé příčiny v rámci *nús* zaměňuje za tělesné příčiny, které příčinami nejsou, a i kdyby byly, nebyl by celek tělesných příčin celkový ani bezrozporný. Kromě toho lze pouze na základě tělesných příčin dojít jen relativního poznání. Na jedné straně je tak Anaxagoras přesvědčen, že by bylo nejlepší možné, kdyby existoval *nús* uspořádaný a poznatelný svět, na druhou stranu jeho konkrétní představa takového světa jeho rozumovou uspořádanost a poznatelnost vyvrací.

Jeho koncepcí se tak pravdě vzdaluje čím dál tím víc, čím víc se jí snaží přiblížit. Anaxagoras chce totiž něčeho jiného, než čeho ve skutečnosti dosahuje. **Touží po *nús* uspořádaném celku, považuje ho za nejlepší možný a snad až poněkud dogmaticky se ho drží, aniž by přezkoumal, co jím myslí. Kdyby to udělal, zjistil by, že tvrdí opak toho, co by chtěl.**

Toto pojetí skutečnosti však nelze ztotožnit s pouhým návratem k tělesným příčinám. Na rozdíl od vědy o přírodě totiž Anaxagoras disponuje příčinou celku, jež určuje povahu jednotlivých příčin. Snaží se pochopit příčinnost jako takovou, nikoliv pouze jednotlivé příčiny. Při odhalování jednotlivých příčin však jejich vztah k povaze celku nezohledňuje.

Nakonec je třeba poznamenat, že z jistého pohledu není pravda, že by se Sókrates od Anaxagory nepoučil. Jeho poučení je možno chápat v negativním smyslu. Nepoučil se o tom, jak se to s dobrem má, ale jak se to s ním nemá, což je první krok k tomu, jak se to s dobrem má. I když uvidíme, že tento krok bohužel k poznání toho, co je nejlepší možné, nestačí.

3.2.2 Neschopnost Sókrata nalézt příčinu

Mínění Sókrata o tom, co je nejlepší možné, je stejně nedostatečné jako mínění Anaxagory. Přesto je mezi oběma rozdíl. Sókrates byl schopen odhalit záměnu tělesných příčin za jednotlivé příčiny v rámci *nús*.

Odhalení Anaxagorova omylu mu však poznatek o tom, jak se má nejlepší možný celek, nepřineslo. Přesto ale otevřelo cestu, po které se můžeme vydat, abychom překonali naše neuspokojující mínění o tom, co je nejlepší možné. Toto mínění musí být zároveň vedeno míněním o tom, co je pravdivé.

Příčiny, kterou by bylo možné nalézt pouze na základě mínění o tom, co je nejlepší, byl tak Sókrates skutečně zbaven. Nebyl však zbaven příčiny, o

kteře bychom si zjednali vědění nejen na základě toho, co je nejlepší možné, ale i na základě toho, co je pravdivé. Cestu k této příčině nazývá Sókratés druhou plavbou.

3.3 Druhá plavba a její cíl

Druhá plavba je způsobem jak nalézt příčinu. Touto příčinou není míněno nic jiného než *nús*, kterého se Sókratés nevzdal. Považuje tak nadále za nejlepší možnou podobu celku rozumem poznatelný celek, ale musí korigovat způsob, jakým se pokusí zjistit, jakou má strukturu.

(A) Jeho struktura musí být strukturou pravdivou, tedy bezrozpornou a celkovou, což musí zohlednit při svém mínění o nejlepším možném celku. (B) Jelikož však nestačí mít pouze mínění, o kterém se domníváme, že je nejlepší možné a pravdivé, je nutné podrobně zkoumat, zdali je celek skutečně bezrozporným celkem. (A) Jak korekce vlastního mínění z hlediska pravdivého, (B) tak jeho explicitní zkoumání je důvodem, proč je druhá plavba v pozdějších pasážích charakterizována útekem k *logům*.³³

Uvidíme, že konkrétní podobou druhého kroku je hypotetická metoda. Sókratés v ní představí ideje jako své příčiny v rámci rozumově poznatelného celku a bude zkoumat jejich oprávněnost.

3.4 Výklad 99d⁵-100a³

Ten, kdo přímo pozoruje zatmění slunce, si kazí oči, jestliže se nedívá na jeho obraz, např. na vodě. Obdobné nebezpečí hrozilo při předchozích zkoumání. Člověk může oslepnout na duši, jestliže hledí očima na věci a snaží se jich každým smyslem dosáhnout. Proto je třeba utéct k myšlenkám (*logoi*), na kterých je možné pozorovat pravdu věcí.³⁴

Tato analogie byla ale do jisté míry nepřesná. Ten, kdo pozoruje jsoucna na myšlenkách, je nepozoruje více na obrazech než ten, kdo hledí přímo na věci. Věci tedy musí mít také obrazný charakter.³⁵

³³ *Phd.* 99e⁵.

³⁴ *Phd.* 99d⁵-99e⁶.

³⁵ *Phd.* 99e⁶-100a³.

3.5 Dvojí zaslepující moc slunce

Nejprve se zdá, že ten, kdo hledí přímo do slunce, hledí na originál.³⁶ V zápětí se ale ukáže, že se o originál nejednalo. Proč je text vystaven tímto způsobem? Proč se o věcech, které pozorujeme přímo, rovnou neříká, že se jedná o obrazy?

Touto výstavbou textu se okamžitě ukazuje, proč bychom se měli obrátit k *logûm* a jakým způsobem nás tento odvrát chrání před zaslepeností, kterou přináší smyslové věci. To, že smyslové věci nejsou originály, ale obrazy, je možné říct až po obratu k *logûm*. Součástí zaslepující moci smyslového světa je naše víra v to, že nic jiného kromě něj neexistuje. Proto text nejprve považuje věci za originály a až po odvratu k *logûm* se ukazuje, že nebyl příměr přesný.

To, že nás smyslové věci zaslepují, je způsobeno zaslepující povahou smyslového světa. Smyslově přístupné věci totiž působí na duši silněji než *logos*. Působí na duši tak silně, že vytváří dojem, jako kdyby kromě nich samých nic jiného nebylo, a tak se vydávají za originál. Chtít se pouze skrze ně vztáhnout k originálu není možné kvůli jejich zaslepující moci, jež paradoxně plyne z podobnosti originálu. Jsou tedy originálu zdánlivě velmi blízko, ale ve skutečnosti nejdále. Zaslepení také způsobuje, že smyslové věci jsou obrazy relativně samostatné, které na rozdíl od *logoi* na nic mimo sebe zdánlivě neodkazují.

3.5.1 Slunce a pravda

Sókrates se se zaslepující mocí tělesnosti již setkal, když se zabýval vědou o přírodě. Byl ale schopen jí nepodlehnout a příčiny opustil. Důvodem jeho odvratu byla víra v *logos*.³⁷

Později se ukazuje, že se Sókrates tělesných příčin definitivně nevzdal. Z perspektivy jednotlivých příčin v rámci *nûs* byl schopen tělesné příčiny včlenit do širší příčinné struktury jako podmínky možnosti příčinného působení opravdových příčin. Musel překonat pomocí víry v *logos* jejich zaslepující moc a uchopit je z širší perspektivy jiných příčin. Jakou konkrétní roli tělesné příčiny

³⁶ V přísném slova smyslu na originál nehledíme. To, do čeho přímo hledíme a co nás zaslepuje, ve skutečnosti není Slunce, ale jeho zatmění. Při zatmění vstupuje mezi Zemi a Slunce Měsíc. Měsíc má své světlo ze Slunce. V tomto smyslu se můžeme dívat analogicky na obraz Slunce.

³⁷ Viz kap. 1.4.1.2 Nepřijatelnost misologie.

v rámci celku mají, bude jasnější ve chvíli, kdy bude podán výklad o idejích a jejich vztahu k tělesným příčinám.³⁸

Útěk k *logům* tedy neznamena, že by se až nyní Sókrates rozhodl odvrátit nebezpečí misologie *logy*. K tomu došlo již při přechodu od tělesných příčin k jednotlivým příčinám v rámci *nús*. Až nyní však svůj krok povyšuje na vlastní metodu.

Je důležité dodat, že se Sókrates před misologií *logem* může ubránit pouze tehdy, když sám *logos* zachrání. Rozumové poznání, které se rozhodl následovat, je možné pouze pokud obhájí rozumem poznatelný celek. Jak bude úspěšný, uvidíme v rámci výkladu o hypotetické metodě.

3.5.2 Slunce a dobro

Příměr se sluncem lze interpretovat dvěma způsoby. Metafora totiž nemusí směřovat pouze na snahu poznat přímo pravdu věcí. Vzhledem k významu slunce v Platónově filosofii,³⁹ je možné se domnívat, že text naráží na pokusy poznat přímým způsobem dobro tak, jak se o to pokoušel Anaxagoras. Na rozdíl od prvního příměru se tedy nevztahujeme k tomu, jak věci jsou, ale jak jsou nejlépe. Zaslepenost, které podlehl Anaxagoras, je však stejná. Byl přesvědčen, že hledí přímo do slunce, ale ve skutečnosti hleděl na jeho obraz. Domníval se, že má vědění o tom, co je nejlepší možné, a nevšiml si, že takové vědění nejen nemá, ale že zároveň zaměňuje jednotlivé příčiny, které věci uspořádávají tak, jak mohou být nejlépe, za příčiny tělesné. Silná touha chtít zahlédnout dobro přímo vede k mnoha omylům, kterých se můžeme, stejně jako v prvním příměru, vyvarovat za pomoci *logů*, tak jako to udělal v případě Anaxagory Sókrates a nahlédl záměnu příčin, které se dopustil.

Proč však i zde zaměňujeme předmět našeho zkoumání za tělesnost? Stejně jako v případě zkoumání pravdy věcí platí, že je nám tělesnost nejbližší a že ji chápeme jako bezprostřední každodenní realitu. Odkazuje velmi silně na originál a na rozdíl od myšlenek působí relativně samostatně, což budí dojem, že je sama originálem.⁴⁰ Z toho důvodu zaměňujeme to, co je dobré, za to, co je nám

³⁸ *Phd.* 101d³-101d⁶, 102a⁷-103a³.

³⁹ Například v Ústavě je idea dobra metaforou přirovnávána ke slunci.

⁴⁰ Abychom mohli tvrdit, že jsou veškeré záměny způsobeny smyslovým světem, je třeba ho pochopit velmi široce. Nezahrnuje pouze smyslově vnímatelnou skutečnost, ale i charakteristické rysy, které jsou s tělesností spojeny, jako je např. kladení důrazu na jednotlivé na úkor celku.

nejbližší a nejsilněji na nás působí. I proto Anaxagoras i přes svoji silnou touhu nalézt, co je nejlepší možné, považoval za příčiny příčiny tělesné, které však nemohly naplnit jeho představu o nejlepším možném celku.

3.5.3 Dobro a pravda jako cíl druhé plavby

V obou případech má zaslepenost společnou touhu přiblížit se originálu, tedy k pravdě či dobru. Na základě této touhy se snažíme k cíli co nejpřímějším způsobem vztáhnout. V obou případech pak považujeme kvůli zaslepující moci smyslového světa za originál něco, co jím není, a musíme se přiklonit k *logům*, abychom zaslepenost překonali.

V předchozích úvahách jsme došli k závěru, že se Sókratés *nús* jako příčiny, kterou považuje za nejlepší možnou, nevzdává. Cílem druhé plavby je za pomoci *logů* porozumět *nús*, a tedy vyjasnit, jakou podobu má celek, který uspořádává. Toto zkoumání pak vyžaduje především objasnit povahu jednotlivých příčin, které v něm působí.

To, že se konceptu *nús*, v němž lze usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé (a z pravdivého na nejlepší možné) Sókrates nevzdal, se potvrzuje, když předvádí cíl druhé plavby na metafoře slunce. Ukázalo se, že lze tento přírůbek interpretovat dvojím způsobem. Slunce může být *pravdou jsoucen*, ale také *dobrem*. K tomu samému předmětu zkoumání se lze vztahovat jednak poznáním dobrého, ale i poznáním nejlepšího možného. Právě tato charakteristika je však příznačná pro *nús*.

3.5.4 Sókratův myšlenkový vývoj a dvojí příklon k *logům*

Dvojí interpretace přírůbeku se sluncem lze chápat jako dvojí příklon k *logům*, ke kterému Sókratés ve svém myšlenkovém vývoji dospěl.

První příklon uskutečnil Sókrates po své zkušenosti s tělesnými příčinami, a to na základě své víry v *logos*. Zjistil, že k pravdě věcí nemůže dospět pouze na základě zaslepujících tělesných příčin, které mohou vést k misologii.

Zjistil však, že pouze víra v *logos*, kterou jsme ztotožnili s představou celku, jenž je rozumově uspořádaný a rozumem poznatelný, není dostačující. I naše mínění o tom, co je dobré, čelí zaslepujícímu působení tělesnosti. To se ukázalo na příkladu

Anaxagory, který zaměnil jednotlivé příčiny v rámci celku uspořádaného *nús* za příčiny tělesné. Jeho snad až příliš dogmatické trvání na své představě o tom, co je nejlepší možné, ho dovedlo k celku, v němž jednotlivé příčiny nejsou odvozené od *nús*, a tak neumožňují pravdivé poznání.

Sókratés omyl odhalil kritickým zkoumáním jeho koncepce. Přiklonil se tak podruhé k *logům*, v tom smyslu, že nahlédl nepravdivost Anaxagorových tvrzení a pravé místo tělesných příčin v příčinné struktuře. Nezáskal tím však vědění o tom, co je nejlepší možné, pouze odhalil, co nejlepší možné není, a že je vědění o nejlepším možném získat pouze s ohledem na to, co je pravdivé.

Svým druhým příklonem k *logům* se tak vzdává příčiny, kterou by bylo možné nalézt pouze na základě vědění o tom, co je nejlepší možné. **Představy o tom, co je nejlepší možné, tedy celku, jenž je zapříčiněn *nús*, se nevzdává, ale musí ji kriticky zkoumat z hlediska toho, co je pravdivé. Pouze tak se z jeho mínění o nejlepším možném může stát vědění.**

MÍNĚNÍ O NEJLEPŠÍM MOŽNÉM A PRAVDIVÉM

4.1 Nejlepší možný celek uspořádaný nús

Předpoklad světa, v němž je možné rozumové poznání, nemusí být nutně považován za předpoklad etický, tedy umožněný míněním o tom, co je nejlepší možné. Přesto je však relevantní ho za takový považovat, pochopíme-li touhu po poznání jako přirozenou potřebu člověka, na jejímž základě může jeho život získat smysl.

Člověk je především tvor myslící. Jeho myšlení je však spojeno s přesvědčením, že skutečně poznává, jak svět je, a tak je pro něj i uspokojující. Nechce tak připustit, že by bylo činností, jež se stavu věcí jakkoliv nedotýká, a bylo by tak činností orientovanou pouze na praktické jednání. Požaduje od myšlení víc a chápe ho za schopnost výlučně lidskou, jež mu umožňuje pochopit své místo ve světě. Z negativního hlediska ho lze také chápat jako nárok na svět okolo nás, kterého se snažíme zmocnit, a tak se v něm orientovat.

Ať už jsou důvody k potřebě „vědět“ jakékoliv, je pravděpodobné, že tento nárok je v myšlení přítomen. **Můžeme se domnívat, že právě neschopnost člověka snést, že „neví“, a v myšlení znovu a znovu vynořující se předpoklad, že vypovídá něco o skutečnosti, má Platón na mysli, když považuje rozumově uspořádaný celek za nejlepší možný.**

Kromě toho, že je myšlení poznáním věcí, je zároveň pro Platóna jeho cílem poznání celku. Je možné se domnívat, že se jedná o absolutizaci lidské potřeby poznat věci, a tedy poznat celý svět. Na druhé straně je tento předpoklad možné chápat ve vztahu k lidskému jednání. **Získáme-li vědění o tom, co je nejlepší možné, a tedy poznáme celek toho, co je, budeme schopni dobře jednat.**

4.2 Prolínání mínění o nejlepším možném a pravdivém

4.2.1 Vliv mínění o pravdivém na mínění o nejlepším možném

Naše mínění o tom, co je nejlepší možné, je ovlivňováno míněním o pravdivém hned dvojím způsobem. Jednak totiž platí, (A) že představa o nejlepším možném je ještě před záměrným přezkoumáváním vedena míněním o tom, co je pravdivé, a také, (B) že je poté z hlediska toho, co je pravdivé, podrobně zkoumána.

(A) Sókratés na základě Anaxagorova omylu zjistil, že víra v *logos* musí být zároveň v souladu s kritériem bezrozpornosti a celkovosti. Jeho předběžná představa o rozumově poznatelném celku tak zahrnuje příčiny, které umožňují bezrozpornost a skutečnou celkovost. **Mínění o pravdivém zde tak nehraje pouze korektivní roli, ale podílí se přímo na utváření představy o nejlepším možném celku.**

Při výkladu o cíli druhé plavby jsme zmínili, že představa o nejlepším možném ovlivněná míněním o pravdivém nemusí být dostatečná.⁴¹ To, zda je mínění skutečně bezrozporné a celkové je třeba záměrně kriticky zkoumat.⁴²

(B) Mínění o pravdivém tak představu o nejlepším možném ovlivňuje podruhé v záměrném kritickém zkoumání, ve kterém jsme donuceni své předpoklady „vyložit na stůl“, uvědomit si tak jejich skutečný obsah, který jsme v předběžném mínění nechtěli vidět, a kriticky je zkoumat. Tento krok je pro Platóna velmi důležitý a jeho konkrétní strukturu vyloží v hypotetické metodě.

Stejně jako v první kroku se nejedná o pouhou korekci, ale dotváření představ o nejlepším možném. Naše nevyslovená mínění nejsou totiž nic hotového, co by bylo třeba pouze kriticky zkontrolovat co do pravdivosti, či nepravdivosti. Do té doby než svá mínění nevyslovíme, si totiž často neuvědomujeme, že zůstávají v mnoha ohledech nejasná a neurčená. Tuto nejasnost je třeba vynést na světlo a konkretizovat svá mínění.

4.2.2 Vliv mínění o nejlepším možném na mínění o pravdivém

Mínění o tom, co je nejlepší možné, nám umožňuje předpokládat zatím neověřené, leč předběžným míněním o pravdivém vedené teze (v tomto případě rozumem poznatelný celek). Tyto předpoklady pak musíme kriticky zkoumat a zjistit, zda jsou skutečně pravdivé. **Podstatné je, že povaha předpokladů určuje oblast, kterou budeme z hlediska toho, co je pravdivé, korigovat.**

Sókratova teze o poznatelném celku, v němž je možné usuzovat z nejlepšího možného na pravdivé, tak v hrubých obrysech určuje povahu příčin,

⁴¹ Viz kap. 3.3 Druhá plavba a její cíl.

⁴² Víme-li, že budeme muset vystavit naše předpoklady riziku podrobného zkoumání, klademe již při vytváření vlastního předpokladu větší důraz na mínění o pravdivém.

které v něm působí, a které je třeba na základě mínění o pravdivém zkoumat a vyjasnit.

4.3 Vědění versus mínění

Představa, že můžeme poznáním celku toho, co je, získat vědění o tom, co je nejlepší možné, je oprávněná pouze za předpokladu, že vědění o nejlepším možném a pravdivém je vposled totéž. To ovšem *nús*, jenž uspořádává věci nejlepším možným způsobem, umožňuje. Nejlepší možné uspořádání je v něm uspořádáním skutečným. Máme-li tak vědění o pravdivém, máme ho zároveň o nejlepším možném. To, že je cílem poznání stejně tak pravda jako dobro se stalo zřejmým na základě dvojí možné interpretace metafory se sluncem.

Vzhledem k tomu, že vědění o nejlepším možném a pravdivém je zaměnitelné, je nutné se ptát, zda má vůbec smysl nejlepší možné a pravdivé odlišovat. Je zřejmé, že na úrovni vědění to možné není, jak je tomu na úrovni mínění?

Na základě dosavadních předpokladů je odpověď taková, že mezi pravdivým a nejlepším možným má smysl rozlišovat pouze na úrovni mínění. Srovnajme nyní oba druhy mínění.

Ohled pravdivého umožňuje vycházet z nutných axiomů a deduktivně dospívat k závěrům. V tomto případě se nepohybujeme na úrovni mínění, ale vědění. Axiomy jsou totiž stejně tak nutné jako závěry, ke kterým dospíváme.

Platón však nemá žádné nutné axiomy a předpokládá, že jednotlivá mínění zůstávají míněními do té doby, dokud nejsou ospravedlněna vědění o tom, jak se má celek. Pouze tak si můžeme být totiž jisti tím, že naše mínění nejsou částečná. Jakým způsobem však máme dosáhnout poznání, nemáme-li ani první axiomy, ani žádné nutné poznatky o celku?

Zdá se, že Platón tuto situaci řeší předpokladem mínění o nejlepším možném, které nám umožňuje mít hrubou představu toho, jak celek vypadá, a umožňuje tak klást hypotézy, které je třeba z hlediska mínění o pravdivém zkoumat a upřesňovat.

Mínění o nejlepším možném tak umožňuje na rozdíl od mínění o pravdivém předpokládat určitou podobu celku. Tuto podobu však spoluutváří

mínění o pravdivém, které nás nutí, aby byl celek pokud možno bezrozporný a skutečně celkový. Nakolik je naše předběžné mínění o nejlepším možném také pravdivé, se musí ukázat v kritickém zkoumání předpokladů.

Obě mínění se tak liší a nelze je ztotožnit. Čím blíže jsme však k dosažení vědění, tím blíže si obě mínění jsou, a nakonec by se měla setkat.

PRVNÍ A DRUHÝ KROK HYPOTETICKÉ METODY

Hypotetická metoda je vyústěním Sókratovy autobiografie. Na základě Anaxagorova omylu zjistil, že je třeba svá vlastní mínění o tom, co je nejlepší možné korigovat tím, co je pravdivé. To se děje ve dvou krocích. První předchází hypotetické metodě. Jedná se o formování představy toho, co je nejlepší možné, z hlediska toho, co je pravdivé. Platónovi však tento krok nestačí. Požaduje, abychom svá mínění kladli jako hypotézu a kriticky je zkoumali.

Sama hypotetická metoda je rozdělena na čtyři části, přičemž se nyní zaměříme na první dvě, v nichž je kladena hypotéza idejí jako taková a poté hypotéza idejí z hlediska příčiny (veškerého vzniku a zániku).

5.1 První krok hypotetické metody

5.1.1 Výklad textu 100a⁴-b¹⁰

Pokaždé si učiním základem myšlenku, o které usoudím, že je nejpevnější...

Sókrates dodává, že na základě oné myšlenky bude schopen ukázat pracně sestrojenou příčinu. Hypotéza nemůže být Sókratovým společníkům neznámá, protože o ní stále mluvil a v přítomné rozpravě je řeč právě o ní. Předpokládá, že *jest jakési krásno samo o sobě a tak i dobro, velikost a všechno ostatní*. Na základě těchto předpokladů bude možné nalézt (1) příčinu a (2) dokázat, že je duše nesmrtelná.

5.1.2 Oprávněnost hypotézy

Na prvním kroku je překvapující, že je hypotéza kladena za určitým cílem. Jestliže totiž chceme nalézt příčinu a dokázat nesmrtelnost duše, musíme předpokládat právě ideje. Zdá se tak, že hypotéza idejí má svou oprávněnost právě ze vztahu k těmto závěrům a je kvůli nim kladena.

Přistupme k druhému kroku, kde jsou ideje uvažovány z hlediska příčiny. Na základě jeho analýzy se nám vyjasní, co se touto příčinou míní, a jaký k ní mají ideje vztah.

5.2 Druhý krok hypotetické metody

5.2.1 Výklad textu 100a⁵⁻⁷, 100c²-101c¹⁰

...a cokoliv se podle mého zdání s ní (myšlenkou, o které usoudím, že je nejpevnější) shoduje, to pokládám za pravdivé, ať jde o příčinu nebo o všechny ostatní věci, cokoliv se o ní neshoduje, za nepravdivé.

V dalším kroku, v němž je třeba vymežit, co se hypotézou shoduje, a co nikoliv (ať už je to příčina nebo cokoliv jiného), se Sókrates zabývá idejemi z hlediska jejich role v rámci příčinnosti. Předpokládá, že příčinou krásných věcí může být pouze samo krásno, které je krásné proto, že má na krásnu samotném účast, nebo je v něm přítomno. Zda se jedná o účast nebo přítomnost či snad i jiný druh vztahu nemůže Sókrates zatím rozhodnout. I přesto se *prostě a neučeně a snad i bláhově* drží tohoto konceptu. Staví ho do kontrastu s míněním těch, kteří se domnívají, že je krásné krásné skvoucí barvou, tvarem nebo jinou vlastností. Tyto příčiny nechává Sókrates být, protože je jimi jen uváděn ve zmatek.⁴³

Důvody svého zmatku z tohoto druhu příčin uvádí dále na pravou míru. Koncept idejí předpokládá, že velká věc *není větší ničím jiným než velikostí* a *menší věc není menším ničím jiným než malostí*. Kdyby však byl někdo vůči jinému větší hlavou, vedlo by to ke zmatečným důsledkům. Jednak by tatáž hlava byla příčinou toho, že je věc velká, ale zároveň, že je malá, a jednak by byla větší věc větší hlavou, která je malou věcí. Z těchto důvodů je třeba se držet Sókratových příčin. Obdobně se nesmíme domnívat, že deset je více než osm dvěma (protože by dvěma osm zase bylo méně), ale že je více množstvím. To samé platí u dvouloketní míry, jež je větší než loket nikoliv svou polovicí, ale velikostí.⁴⁴

Analogicky příčinou vzniku dvou není přidání jedné jednotky k druhé, stejně jako vzniku jedné rozdělení dvou jednotek, ale nabytí účasti v dvojce, potažmo v jednotce. Sókrates poznamenává, že takový druh příčin máme přenechat moudřejším a sami se držet toho, že každá jednotlivá věc vzniká pouze tak, že *nabude účasti ve vlastní jsoucnosti každého jednotlivého jsoucna, v kterém má právě účast*.⁴⁵

⁴³ Phd. 100c²-e⁵.

⁴⁴ Phd. 100e⁶-101b⁹.

⁴⁵ Phd. 101b¹⁰-c¹⁰.

5.2.2 Shoda s hypotézou

Co má Sókrates na mysli shodou, či případnou neshodou s hypotézou není jasné. Nabízí se odpověď, že se jedná o zkoumání rozpornosti důsledků, které z hypotézy plynou.

Tuto interpretaci zastává ve své práci S.Scolnicov.⁴⁶ Druhý krok hypotetické metody je možné přirovnat k typické Sókratovské vývratné metodě (*elenchos*), kdy je dotazovaný přiveden do takové situace, kdy musí uznat, že hypotéza, kterou tvrdí, není ve shodě se svými důsledky. Základním momentem této metody je tedy neshoda. Shoda je pak negací neshody: dva výroky spolu souhlasí, pokud nenacházíme žádnou překážku k tomu, aby se shodovaly, tedy pokud nejsou v neshodě. Výsledkem postupu je pak pouze výčet možností, které mohou být pravdivé, nikoliv však, které musí být pravdivé. Jedná se o jakousi filtraci nutně nepravdivých možností, která však nevznáší nárok na pravdivost toho, co zůstalo nepřefiltrováno. Stejně tak jako v Sókratovské metodě platí, že to, co není vyvráceno, nemusí být nutně pravdivé. **Metoda poskytuje pouze tvrzení o tom, co je nutně nepravdivé, nikoliv o tom, co je nutně pravdivé.**

Scolnicov pozoruje, že pouhým vyvrácením toho, co z hypotézy neplyne, nemůžeme to, co z ní plyne, označit za pravdivé, ale pouze za nikoliv nepravdivé. Chce tím pravděpodobně zdůraznit, že se stále jedná o důsledek hypotézy, a nikoliv logicky nutného předpokladu. Nás však především zajímá, co v jeho výkladu znamená shoda s hypotézou. Zdá se, že předpokládá, že shoda znamená logické vyplývání důsledků z hypotézy a neshoda opak.

Nakolik lze tuto interpretaci obhájit uvidíme, když využijeme konkrétního příkladu shody s hypotézou, který nám Sókrates dává. Hypotéza idejí se shoduje s příčinou. Nejprve však musíme zjistit, co touto příčinou míní.

5.2.2.1 Ideje ve vztahu k příčině

Ve druhém kroku jsou vymezeny ideje jako příčiny. Proto je možné se domnívat, že příčinou nemíní nic jiného než *nús*, tedy příčinu, která uspořádává svět tak, aby byl poznatelný. Ideje jsou pak jeho vlastní koncepcí jednotlivých příčin v rámci *nús*.

⁴⁶ SCOLNICOV, S., *Hypothetical Method and Rationality in Plato*, in: *Kant-Studien*, 66, 1975, str. 158-159.

Jedná se o přirozené vyústění jeho myšlenkového vývoje, který byl představen na střetu s tělesnými příčinami a konfrontaci s Anaxagorou. Anaxagoras považoval za jednotlivé příčiny příčiny tělesné. To však nemohl Sókrates přijmout. Aby bylo mínění o nejlepším možném celku zároveň pravdivé, musí nalézt takové příčiny, na základě nichž bude představa celku bezrozporná a skutečně celková. Nyní své mínění o příčinách, jež nejlepší možný a pravdivý celek zajistí, představuje.

Vraťme se k otázce po tom, co znamená shoda. Sókrates ve druhém kroku představuje ideje ve vztahu k příčině, tedy jejich příčinné působení v rámci příčiny, neboli *nús*. Na základě toho se můžeme domnívat, že spíše než o logické vyplývání se v tomto kroku ukazuje, jak je možné chápat ideje jako jednotlivé příčiny v rámci rozumově uspořádaného celku.⁴⁷

Na základě toho lze chápat shodu jako shodu s určitou myšlenkovou oblastí, v rámci níž ideje zkoumáme. V tomto případě nás zajímá příčinné působení idejí vzhledem k *nús*.

5.2.2.2 Význam prvního kroku hypotetické metody

Připomeňme si tezi, že důvodem kladení hypotézy idejí je to, že z ní lze dokázat nesmrtelnost duše a příčinu. Řekli jsme, že hypotéza má své oprávnění ze závěrů, ke kterým vede, a je tak kladena právě kvůli nim. Poté, co jsme vyjasnili, jaký je vztah idejí k příčině, můžeme říct, **že je hypotéza idejí kladena kvůli hypotéze idejí, jež působí v rámci příčiny, tedy kvůli hypotéze idejí jako příčin. V přísném slova smyslu tak druhý krok hypotetické metody předchází tomu prvnímu.**

Hledání jednotlivých idejí v rámci *nús* dovedlo Sókrata k předpokladu idejí jako příčin, nikoliv k předpokladu idejí. Na základě této skutečnosti by se zdálo přirozené, kdyby nyní rovnou prezentoval ideje jako příčiny a nepostuloval na základě nich ideje bez ohledu na jejich příčinné působení. Jaký má k tomuto kroku důvod?

⁴⁷ Jako kritické zkoumání toho, co z hypotézy plyne, či neplyne lze spíše označit třetí krok hypotetické metody. Přesto se ukáže, že se nejedná pouze o „filtraci“ nepravdivých důsledků, ale vyjasňování a dourčování obsahu hypotézy.

Zřejmě se domnívá, že by hypotéza idejí jako příčin vedla pouze k částečnému poznání. Celek toho, co je, lze nahlížet a vysvětlovat z různých perspektiv. V rámci příčinného působení idejí je zkoumán především z hlediska možnosti poznání.

Ve třetím kroku hypotetické metody by měly být předpoklady, jež jsou ve shodě s hypotézou idejí, kriticky přezkoumávány. Primární cílem tohoto kroku však nebude nalézt rozpor, na základě kterého bychom hypotézu idejí odmítli. Jde především o její vyjasnění z různých hledisek. Sama představa existence idejí je totiž v tuto chvíli poměrně nejasná a z různých perspektiv, nejen z té rozumově poznatelného celku, je třeba ji konkretizovat.

5.2.3 Vyslovení předběžných mínění

Na základě zkušenosti s tělesnými příčinami se vydal Sókrates na základě své víry v *logos* hledat jiné příčiny. Vyjádřením jeho víry se ukázala být Anaxagorova koncepce *nús*. Ten však pouze na základě mínění o nejlepším možném dospěl k celku, který sám poznání neumožňoval. Sókrates se tak poučil a své mínění o tom, co je nejlepší možné, vedl také míněním o pravdivém.

V tuto chvíli přichází hypotetická metoda, která umožňuje kriticky zkoumat a vyjasňovat tato předběžná mínění. Abychom to mohli udělat, je nejprve třeba tato mínění vyslovit. To se také děje v tomto kroku.

5.2.3.1 Předběžná bezrozpornost a celkovost

Ačkoliv je zde koncepce idejí jako příčin představena pouze v hrubých a zatím nekritických obrysech, měla by být již nyní tato zatím nevyslovená alternativa k Anaxagorově celku, v němž působí tělesné příčiny, vedena míněním o tom, co je pravdivé. Zaměříme se tedy na její bezrozpornost a celkovost.

Bezrozpornost idejí jakožto příčin je prezentována v opozici k tělesným příčinám. Sókrates znovu ukazuje, jak jsou tělesné příčiny, nakolik si o nich chceme zjednat vědění, problematické. Opačná tvrzení o tělesných příčinách mají totiž stejnou pravdivostní hodnotu. Řekneme-li, že je hlava příčinou toho, že je určitá věc malá, mělo by z toho plynout, že není příčinou toho, že je věc velká. To ale neplatí.

Oproti tělesným příčinám jsou postaveny ideje. Idea jako příčina nemůže způsobit dvě navzájem opačné věci, z čehož také plyne, že věc, která má určitou podstatu, nemůže přijmout působení ideje, jejíž podstata je opačná. Velikost nezpůsobuje, že jsou věci velké i malé, ale pouze velké, a obdobně malost nezpůsobuje, že jsou věci velké i malé, nýbrž pouze malé.

O idejích jako příčinách si tedy lze zjednat určité vědění. Na této úrovni platí, že pokud je jedno tvrzení pravdivé, je jeho opak tvrzením nepravdivým. Naše závěry mohou být závěry nutnými. **V příčinném působení idejí tedy v tomto smyslu rozpornost nenacházíme.**

S kritériem celkovosti se stává situace složitější. To, zda jsou skutečně ideje hypotézou, která může vést k bezrozpornému celku, je zatím otevřené a je úkolem čtvrtého kroku hypotetické metody zkoumat hypotézu idejí z hlediska vyšších a širších hypotéz a ukázat, zda opravdu bezrozporný celek mohou založit.

I přes nesnáze spojené s faktem, že naše mínění zatím není poznáním celku, a není tedy vědění, je možné již teď rozlišit, nakolik může být určitá hypotéza schopna poznání celku založit. Vraťme se k rozdílu mezi tělesnými příčinami a idejemi. Již bylo zmíněno, že přednost idejí oproti tělesným příčinám spočívá v tom, že z hlediska idejí je možné pochopit tělesné příčiny. Tato širší perspektiva je tak dělá celkovějšími. Jak konkrétně vztah mezi nimi vypadá, je předmětem kritické části hypotetické metody, tedy třetího kroku.

Předpokládáme-li však, že ideje jsou příčinami v rámci světa, jenž je uspořádán *nús*, předpokládáme zároveň, že ověřením jejich celkovosti, a tedy bezrozpornosti, možnost tohoto kritéria umožníme. **Výsadní postavení předpokladu idejí jako příčin tedy spočívá v tom, že v případě, že se ukáže z hlediska celku jako pravdivý, možnost bezrozpornosti a celkovosti našeho poznání, a tedy i sebe sama může založit.**

TŘETÍ KROK HYPOTETICKÉ METODY

6.1 Výklad 101d³-101d⁶, 102a⁷-103a³

Kdyby pak někdo sahal na sám předpoklad (hypothéseos), nechal bys ho být a nedopověděl bys, dokud bys neprozkoumal, zdali ti důsledky z něho vzešlé vespolek souhlasí či nesouhlasí;...

V tomto kroku je třeba zkoumat předpoklad, že jsou pojmové druhy (*eidos*) a věci nabývající na nich účast dostávají podle nich jméno.⁴⁸

Sókrates představuje modelový příklad, v němž srovnává svoji velikost se Simmiou a Faidónem. Simmias je větší než Sókrates, ale menší než Faidón, z čeho plyne, že největší je Faidón, po něm následuje Simmias a nejmenší je Sókrates. Předmětem hovoru je především Simmias, jenž má velikostí místo mezi svými společníky, je vůči jednomu větší a vůči druhému menší. Na prvním pohled se zdá, že má v sobě velikost a malost. Zaměříme-li se však na vztah Simmii a velikosti/malosti, zjistíme, že to čím je Simmias vůči svým druhům větší, není on sám, nýbrž velikost, potažmo malost, jež jim nastavuje. Faidónově velikosti podává svou malost a Sókratově malosti velikost.

Takto shrnuv svůj argument Sókrates poznamenává, že se snad vyjadřuje až příliš důkladně. Poté pokračuje ve své řeči, v níž vrcholí jeho důkaz. Z řečeného totiž plyne, že *velikost sama nikdy nechce být zároveň velká i malá, nýbrž i ta velikost, která je v nás, že nikdy k sobě nepřijímá malost a nechce být převyšována*. Jestliže přichází k velikosti její opak (malost), tak radši než, aby ho přijala, buď prchá a ustupuje, nebo zaniká.

6.2 Větší i menší Simmias

V druhém kroku jsme ukázali, že pokud proti sobě stojí dva lidé, příčinou toho, že je jeden větší než druhý, je jeho velikost, a obráceně platí, že druhý musí disponovat malostí, protože je menší. Z toho vyplynulo, že velikost nemůže způsobit, že je něco malé i velké, a stejně tak i malost něco, co je velké i malé. Tak se jeden člověk podílí na velikosti a druhý na malosti, a proto je jeden větší a druhý menší.

⁴⁸ *Phd.* 102a⁸ – 102b².

Teprve nyní Sókrates reflektuje problém, který nebyl při srovnání dvou věcí tak zřetelný jako nyní, jelikož tatáž věc se nestávala vůči jiným věcem nejen větší, ale i menší. Uvádí příklad, v němž svou velikostí stojí Simmias mezi Faidónem a Sókratem, z čehož plyne, že jednou je větší a podruhé menší. Jestliže předpokládáme existenci idejí jakožto příčin, měli bychom dojít k závěru, že Simmias sám nezpůsobuje, že je větší nebo menší, nýbrž že příčinou je jeho velikost a malost. **Úkolem Sókrata je nyní ukázat, v jakém smyslu a zda vůbec se tatáž věc může podílet na malosti i velikosti najednou. Ačkoliv to není hned zpočátku pasáže zmíněno, z dalšího textu je patrná nutnost obhájit tezi, že se opačné ideje nepřijímají.**

6.3 Právě příčiny větších a menších věcí

Sókrates říká, že Simmias není větší, či menší tím, že je Simmias, ale tím, že nastavuje svou velikost Sókratově malosti a malost Faidónově velikostí. Zdá se, že když říká, že příčinou není Simmias sám, má na mysli řešení, které by nabídli zastánci tělesných příčin. Simmias, respektive jeho tělesná konstituce, by byla důvodem toho, že je větší i menší. Tak je však tělesná příčina, tj. tělesná konstituce Simmii, příčinou relativní, protože způsobuje zároveň, že je něco větší i menší.

Naopak pomocí idejí můžeme celou situaci vysvětlit tak, že Simmias nastavuje Faidónovi svou malost oproti jeho velikosti a Sókratovi velikost oproti jeho malosti.

Než prozradíme jaký je rozdíl mezi oběma vysvětleními, je třeba poukázat na zásadní rozdíly, jež odlišují ideje od tělesných příčin, a jež dělají z tělesných příčin podmínku možnosti příčinného působení idejí.

6.3.1 Tělesné příčiny jedné věci a relační ideje

Zásadní rozdíl mezi idejemi a tělesnými příčinami spočívá v tom, že z hlediska idejí můžeme pochopit vztahy mezi věcmi. **Naproti tomu tělesné příčiny nejsou schopny překročit hranice tělesné věci, a tak být příčinou vztahu. Toho můžeme dosáhnout pouze myšlením, které jednotlivé věci překračuje a dokáže je uvažovat ve vztazích, tedy za pomoci idejí.**

6.3.1.1 Osamocený Simmias

Rozdíl můžeme demonstrovat právě na vztahu mezi Sókratem, Simmiou a Faidónem. Vyžaduje Simmiova tělesná konstituce pro své působení, aby Simmias stál vedle svých přátel a mohl se s nimi srovnávat? Nikoliv, jelikož zůstane i tak pořád stejnou tělesnou konstitucí. Udělejme si tedy myšlenkový experiment a představme si, že Simmiovo tělo je první věc, se kterou jsme se v životě setkali. Stojí před námi sám neobklopen žádnými věcmi. Co z jeho tělesné konstituce jako příčiny můžeme vyvodit o velikosti či malosti? Vůbec nic, a to aniž by přestala údajná tělesná příčina působit, či změnila své působení.

6.3.1.2 Simmias ve společnosti Sókrata

Analogicky můžeme uvažovat o idejích. Příčinou toho, že je Simmias větší než Sókrates je jeho velikost, kterou nastavuje Sókratově malosti. Může idea velikosti působit, aniž by stál Simmias vedle svých přátel a mohl se s nimi srovnávat? Na rozdíl od tělesných příčin to idea velikosti vyžaduje. Důvodem je to, že idea velikosti a malosti jsou bytostně relační ideje.

Mezi malostí a velikostí musí existovat bytostný vztah, protože věc je malostí malá, pouze pokud vůči ní stojí věc, jež je větší svou velikostí. **Na základě toho musíme říct, že velikost nikdy není „záležitostí“ pouze jedné věci, ale minimálně dvou, přičemž jedna se podílí na velikosti, druhá na malosti. Nebo lépe řečeno je záležitostí vztahu alespoň mezi dvěma jsoucný.**

Jsou-li tak ideje velikosti a malosti idejemi, jež působí ve vztahu mezi dvěma věcmi, musíme si vedle Simmii představit Sókrata, aby jejich působení bylo možné. **Umožňuje nyní idea velikosti, že je Simmias větší než Sókrates? Za předpokladu, že se Sókrates podílí na ideji malosti, a tedy za předpokladu možnosti působení ideje velikosti, ano.**

6.3.2 Záměna příčin

Tvrzení, že pouze na základě tělesné konstituce Simmii nevysvětlíme jeho velikost, či malost může vyvolat rozpaky. Příklad s osamoceným Simmiou se zdá příliš násilný, protože neumožňuje srovnání s jeho společníky. Kdyby to umožňoval, mohli bychom na základě tělesné příčiny vysvětlit Simmiovu případnou výškovou převahu oproti Sókratovi.

Tělesná příčina ale nemá bytostný vztah k jiným příčinám, které působí na jiné věci, a nepotřebuje je tak ke svému působení. **Můžeme se tak domnívat, že skutečnost, že působení tělesné příčiny v Simmiově dokážeme vysvětlit pouze ve vztahu k jiným věcem, je způsobeno tím, že mlčky spoluvažujeme právě příčiny, tedy ideje velikosti a malosti.**

6.3.2.1 Spolupříčinná role tělesných příčin

Záměna tělesných příčin za ideje může vést v určitých případech k tvrzení o relativnosti tělesných příčin. Říkáme totiž, že věc je menší, či větší působením tělesné příčiny, ale ve skutečnosti ji vysvětlujeme za pomoci idejí. Působení tak připisujeme tělesné příčině, která pak vypadá, že způsobuje, že je věc větší i menší, a je tak příčinou relativní.

To, že tělesné příčiny nejsou příčinou velikosti, či malosti věci, neznamená, že nemají v příčinném působení roli. Pouze na základě tělesné konstituce sice nemůžeme velikost a malost pochopit, ale bez té či oné konstituce by ani nebylo co chápat. **To, že se věc podílí na malosti, či velikosti je totiž tělesnou konstitucí umožněno. Tělesné příčiny tak sice nejsou v tomto případě příčinami, ale podmínkou možnosti působení pravých příčin.**

6.3.2.2 Opačné ideje, jež se nepřijímají a dva opačné účinky téže ideje

Na základě toho, že jsou velikost a malost relačními idejemi, a nenáleží tak jedné izolované věci, ale věci ve vztahu k věci jiné, lze ukázat, že se tato jedna věc ve vztazích k jiným věcem může zároveň podílet na velikosti i malosti, (A) aniž by se opačné ideje vzájemně musely přijímat a (B) aniž by tatáž idea způsobila dva opačné účinky.

(A) Jestliže je velikost, ale i malost vždy vyjádřením vztahu určité věci A k věci B, lze analogicky říct, že je idea velikosti příčinou specifického vztahu věci A k věci B, neboli toho, že je větší. **Ačkoliv tedy ideu velikosti přičítáme věci A, nemohli bychom jí velikost přičítat, kdyby neměla vztah k věci B, jež je menší, a podílí se tedy na malosti. V tomto smyslu idea velikosti náleží nejen**

věci A, ale i vztahu k věci B, z něhož také pramení, že se věc B podílí na malosti.

Je za těchto předpokladů přípustné, aby se věc A podílela na ideji velikosti na základě vztahu k věci B a na ideji malosti na základě vztahu k věci C? **Zdá se, že v tomto případě k žádnému střetu mezi malostí a velikostí nedochází, jelikož tyto ideje nikdy v přísném slova smyslu nenáleží pouze věci samotné.**

(B) Tvrzení, že se malost a velikost nepřijímají je úzce spojeno s tím, že velikost, či malost nemohou způsobit, že je něco velké i malé. **Kdyby se věc bez ohledu na její vztahy podílela na velikosti i malosti, nastala by situace, kdy by velikost i malost způsobily, že je věc větší, ale také by způsobily, že je menší.**

6.4 Shrnutí

Cílem této interpretace bylo ukázat, jakým způsobem lze vysvětlit, že se tatáž věc může podílet na velikosti a malosti.

Poukázali jsme na to, že pouze tělesná příčina nepůsobí, že je věc větší, nebo menší, a to proto, že z její perspektivy nedokážeme vysvětlit věc ve vztazích. To se děje až skrze relační ideje velikosti a malosti, na nichž se podílí větší a menší věc. Velikost je vždy velikostí vzhledem k malosti a malost malostí vzhledem k velikosti, a proto tyto ideje vždy vyžadují alespoň dvě věci, které se na opačných idejích podílí. Naproti tomu tělesná příčina, jako je např. tělesná konstituce, není vztažena k příčině v jiné věci, protože její působení jednu věc nepřesahuje. Bez vztahu k jiným věcem, však o věci nemůžeme říct, že je větší, nebo menší.

Je možné, že naše vysvětlení skutečnosti, že je jedna věc větší, či menší než jiná, za pomoci tělesných příčin, vždy již uvažuje příčinné působení idejí, tedy velikosti a malosti, které pak přičítá jedné tělesné příčině, což pak v tomto případě vede k tvrzení o relativnosti tělesné příčiny.

Je potřeba zdůraznit, že tělesné příčiny sice nezpůsobují, že je jedna věc větší, nebo menší než jiná, ale působení idejí umožňují. Aby totiž Simmias mohl být větší než Sókrates a menší než Faidón, musí být právě tímto Simmiou s touto tělesnou konstitucí.

Nakonec jsme objasnili, že za předpokladu relačních idejí se tatáž věc může podílet na velikosti i malosti, aniž by se obě ideje musely vzájemně

přijímat. Na opačných idejích se totiž nepodílí věc izolovaně, ale ve vztahu k opačným věcem. Na velikosti se věc podílí ve vztahu k malosti menší věci, na malosti ve vztahu k velikosti větší věci.

ČTVRTÝ KROK HYPOTETICKÉ METODY

Text pokračuje výkladem o věcech, které s sebou nesou ideje, jejichž opaky nemohou přijmout. Setkají-li se s nimi, buď ustupují, nebo zanikají. Tento argument vrcholí důkazem nesmrtnosti duše, kterou s sebou přináší život, nepřijímá smrt, a proto je nesmrtelná.⁴⁹

Otázkou je, zda se stále jedná o třetí krok, v němž se kriticky zkoumá hypotéza idejí, nebo o krok čtvrtý, v němž jsou ideje nahlíženy z hlediska vyšší hypotézy, tedy nesmrtelné duše. Na jednu stranu se zdá, že nesmrtelnost duše je jedním z důsledků, které z hypotézy idejí plynou, na druhou stranu je však zřejmé, že mezi duší a idejemi, které jsou předmětem jejího poznání, existuje úzký vztah, který by mohl být předmětem zkoumání ve čtvrtém kroku.⁵⁰

Je jisté, že i kdyby byla duše vyšší hypotézou, nebyla by hypotézou nejvyšší, která by jednotlivé hypotézy, včetně hypotézy idejí, zbavila jejich hypotetičnosti a změnila mínění ve vědění. **Nyní opustíme text a pokusíme se představit, jak by nejvyšší hypotéza mohla vypadat a jaký má vztah k mínění o nejlepším možném.**

7.1 Celkovost a bezrozpornost nejvyšší hypotézy

Ve druhém kroku jsme chtěli ověřit celkovost a bezrozpornost hypotézy idejí. Uvedli jsme, že bezrozpornost předpokládá celkovost, protože bez celkovosti nemůžeme předejít rozporům, které by mohly vzniknout částečností hypotézy.

Abychom částečnost překonali, musíme nalézt konkrétní představu bezrozporného celku, v němž ideje figurují. Právě tato představa by měla být nejvyšší hypotézou, jejíž bezrozpornost a celkovost bychom měli ověřit. Jestliže by totiž byla představou úplného celku toho, co je, nebylo by možné jinou a celkovější hypotézy klást.

7.2 Mínění o nejlepším možném a rozumově uspořádaném celku

V rámci výkladu Sókratova myšlenkového vývoje, který vrcholí v hypotetické metodě, jsme dokazovali, že je hypotéza idejí kladena na základě určité představy

⁴⁹ 103c¹⁰-107a¹.

⁵⁰ Protože se o tomto vztahu explicitně příliš neříká, je možné se domnívat, že text by mohl narážet na to, že sama hypotetická metoda je uskutečněním vztahu duše k idejím.

toho, jakou má celek toho, co je, podobu. Snažili jsme se ukázat, že představa Sókrata o nejlepším možném celku, je představa celku **rozumově uspořádaného a zároveň nejlepšího možného**. Její problém však spočívá v její vágnosti a neujasněnosti plynoucí z nedostatečnosti lidského mínění o tom, co je dobré. Neuvažujeme-li o ní z hlediska toho, co je pravdivé, můžeme zjistit, že tomu, co je pravdivé, odporuje. To se ukázalo v případě Anaxagory. Proto je nutné představu nejlepšího možného a rozumově uspořádaného celku konkretizovat z hlediska mínění o tom, co je pravdivé. Sókrates podobu svého celku z hlediska mínění o pravdivém konkretizuje a představuje ji ve své první hypotéze, hypotéze idejí.

Ideje jsou příčinami, které, zdá se, rozumově uspořádaný celek umožňují. Oproti tělesným příčinám se zdají být bezrozporné, a ačkoliv nevíme, zda umožňují celek, umožňují alespoň celkovější perspektivu než tělesné příčiny. **Zůstávají však hypotézou, dokud neukážeme, že mohou být součástí celku, na základě jehož představy byly kladeny, tedy dokud neukážeme, že na základě nich může existovat rozumově uspořádaný a nejlepší možný celek. Tak je úkolem hypotetické metody ověřit, že naše mínění o tom, co je nejlepší možné, tedy o rozumově uspořádaném a zároveň nejlepším možném celku, je zároveň míněním pravdivým, a je tedy věděním.**

7.2.1 Konkrétní podoba nejvyšší hypotézy

Ačkoliv zde popisujeme podobu nejvyšší hypotézy, je zřejmé, že se jedná o velmi hrubý popis, protože nevíme, jak vypadá. Jediné, z čeho můžeme v rámci dialogu *Faidón* usuzovat je jednak její hrubý obrys plynoucí z představy o nejlepším možném a konkretizace v podobě jednotlivých příčin, které v rámci nejlepšího možného a rozumově uspořádaného celku působí.

Několikrát jsme zmínili, že zkoumání mínění o nejlepším možném z hlediska pravdivého je především vyjasňováním a konkretizací vlastních představ. To, jak celek vypadá, se tak teprve vyjasňuje skrze mínění o tom, co je pravdivé. Z toho důvodu však v rámci dialogu *Faidón* víme pouze to, že příčinami v rámci nejlepšího možného a rozumově uspořádaného celku jsou ideje, které mají určitý vztah k duši. Podoba celku se bude postupně vyjasňovat dalšími hypotézami, a tak i konkretizovat naše mínění o tom, jak vypadá nejvyšší hypotéza.

7.2.2 Konkrétní podoba mínění o nejlepším možném

Výše, když jsme srovnávali mínění o nejlepším možném a pravdivém, jsme došli k závěru, že mínění o nejlepším možném je celkovější a určuje v hrubých obrysech povahu celku, který je zkoumán z hlediska mínění o pravdivém. **Nyní se zdá, že mínění o nejlepším možném zahrnuje pouze představu o rozumově uspořádaném a zároveň nejlepším možném celku, a že je tedy představa o nejlepším možném pouze jedna, jelikož se netýká pouze dílčích celků, ale celku úplného.**

Je zde však možnost, že kvůli velmi nejasné představě o celku, který považujeme za nejlepší možný, můžeme klást dílčí vyšší hypotézy nejen na základě toho, co považujeme za pravdivé, ale i na základě toho, co považujeme za nejlepší možné a zpětně pak ověřovat jejich platnost. Tyto hypotézy však musí být ve shodě s představou o nejlepším možném celku. To, jakou mají dílčí hypotézy podobu, je úkolem zkoumání jiných Platónových dialogů.

7.3 Poznatelnost dokázaná poznáním

Předpoklad, že máme mínění o nejlepším možném a rozumově uspořádaném celku, jehož možnost musíme dokázat v rámci hypotetické metody na základě jeho bezrozpornosti a skutečné celkovosti, by mohl být nařčen z kruhovosti. Přibližme si proč.

Rozumově uspořádaný celek je zároveň celkem rozumově poznatelným. To, že naše myšlení skutečně něco poznává je však dokazováno tím, že tento celek poznáme. Předpoklad tak nemůžeme dokázat, aniž bychom ho již nepředpokládali. **Nemůžeme poznávat, zda můžeme poznávat, aniž bychom již nepoznávali, že poznáváme.**

Znamenalo by to pro mínění o nejlepším možném, že ho nelze ověřovat bezrozporností a celkovostí, a tedy míněním o pravdivém? Znamená to, že je naše mínění o tom, co je nejlepší možné širší než mínění o tom, co je pravdivé?

ZÁVĚR

V této práci jsem se pokusila obhájit tezi, že při kladení hypotézy idejí v rámci hypotetické metody v dialogu *Faidón*, hraje významnou roli mínění o tom, co je nejlepší možné, které má podobu představy o rozumově poznatelném a zároveň nejlepším možném celku toho, co je.

Svůj výklad jsem začala výkladem pasáží, v nichž Sókratés představuje svůj myšlenkový vývoj. Ten začíná u jeho zkušenosti s vědou o přírodě, která vykládá svět na základě tělesných příčin. Přijetí těchto příčin však podle Sókrata ohrožuje možnost rozlišení mezi pravdou a nepravdou. To se ukazuje především na příkladě mínění, které předpokládají, že tatáž příčina může zapříčinit dvě opačné věci.

Vykládat svět za pomoci tělesných příčin považuje Sókratés za zaslepenost. Poukázala jsem na to, že tato teze není nikterak samozřejmá, protože považuje nejběžnější výklad zkušenosti za mylný. Kladla jsem si otázku, proč ji Sókratés navzdory tomu zastává, a dospěla jsem k názoru, že za odmítnutím tělesných příčin stojí jeho přesvědčení, že tělesné příčiny mohou vést k misologii. Relativnost vědění, ke které můžeme u jednotlivých vědomostí, na nich založených, dospět, může totiž vést k přesvědčení, že není možné žádné poznání. K tomu, aby se někdo stal misologem přitom není třeba důkazu, že poznání není možné, ale pouze opakovaná zkušenost s poznatky, které jsou stejně tak pravdivé, jako nepravdivé. Důvod, proč se Sókratés od tělesných příčin odvrací je tak snaha nestát se misologem a najít příčiny, které umožní pravdivé poznání. Tento důvod jsem pracovně nazvala „vírou v *logos*“.

Není náhodné, že další myšlenkový přístup, se kterým se Sókratés setkává, je Anaxagorova koncepce celku, jenž je uspořádán *nús* nejlepším možným způsobem. Máme-li podle této koncepce zjistit, jak se věci mají, musíme vědět, jak jsou nejlépe. Jednotlivé příčiny v rámci tohoto celku totiž působí tak, že v souladu s *nús* uspořádávají svět nejlepším možným způsobem. Vědění o jednotlivé příčině, a tedy stavu věci, který zapříčiňuje, však předpokládá také vědění o tom, jak se má nejlépe celek. Nejlepší možné působení jednotlivé příčiny nesmí být totiž chápáno bez ohledu na celek, protože by se mohlo stát, že by se z širší perspektivy jako nejlepší možné neukázalo.

V rámci své interpretace jsem předpokládala, že sám Anaxagoras se v rámci výkladu o celku řídí metodou poznání, kterou prezentuje, tedy že usuzuje z nejlepšího možného na pravdivé. Představa rozumově poznatelného a zároveň nejlepšího možného celku je tak zároveň jeho míněním o tom, co je nejlepší možné. Předpokládáme-li, že je Anaxagorova koncepce ztělesněním Sókratovy víry v *logos*, tedy představou rozumově poznatelného celku, který tělesné příčiny neumožňovaly, je Sókratova víra v *logos* ztotožnitelná s Anaxagorovým míněním o tom, co je nejlepší možné, jehož předmětem je celek zapříčiněný *nús*.

Sókratés se však nakonec od konkrétního Anaxagorova rozpracování této koncepce odvrací. Obviňuje Anaxagoru, že zaměňuje jednotlivé příčiny v rámci *nús* za příčiny tělesné a na příkladu svého jednání ukazuje, že tělesné příčiny nejsou příčinami, ale tím, co pravé příčiny umožňuje, a zároveň upozorňuje na nedostatečné mínění člověka o tom, co je dobré. Anaxagorovo pojetí jednotlivých příčin totiž rozumově uspořádaný celek neumožňuje, nakolik není vzhledem k tělesným příčinám bezrozporné a celkové. Vzhledem k tomu, že v bezprostředně následující pasáži Sókratés zdůrazňuje, že příčinou všeho je *dobro a potřebno*, které lze chápat jako *nús*, je možné se domnívat, že se neodvrací od *nús* jako příčiny, ale od způsobu, jak k poznání této příčiny docházíme. Mínění o celku, jež je uspořádán *nús*, je míněním o nejlepším možném celku. Jelikož ale o tom, co je nejlepší možné, nemáme vědění, ale pouze velmi částečné a možná i mylné mínění, musíme vlastní mínění o nejlepším možném korigovat míněním o pravdivém, tak, aby nejlepší možný celek mohl být zároveň celkem bezrozporným.

S tím souvisí i skutečnost, že mínění o pravdivém nemůže být pouhou korekcí mínění o nejlepším možném. Mínění o nejlepším možném je velmi nejasné a svou konkrétní podobu míněním o pravdivém teprve získává. Na druhou stranu ale není míněním prázdným. Je naopak míněním, které v hrubých obrysech určuje povahu celku, který máme z hlediska bezrozpornosti a celkovosti zkoumat. Tento obrat nazývá Sókratés druhou plavbou, kterou přirovná k útěku k *logům*. Dle mého názoru má útěk dva kroky, přičemž první předchází hypotetické metodě a určuje podobu výchozí hypotézy, a druhý je pak samotným zkoumáním v rámci hypotetické metody. Mínění o nejlepším možném je utvářeno tak, aby bylo pokud možno pravdivé. Toto mínění pak podle Platóna musíme vyřknout a kriticky zkoumat, a tak zároveň postupně vyjasňovat.

Na základě spojení představy o nejlepším možném s míněním o pravdivém představuje Sókratés v prvním kroku hypotetické metody pojetí svých příčin, které umožňují rozumově uspořádaný a zároveň nejlepší možný celek. Těmito příčinami jsou ideje.

V druhém kroku pak představuje to, s čím je hypotéza idejí ve shodě. Prezentuje v něm ideje z hlediska příčiny, tedy *nús*, a to, jakou v něm hrají roli. V kontrastu s tělesnými příčinami poukazuje na jejich bezrozpornost. To, že předpoklad idejí jako příčin vede k poznání celku, zatím nelze dokázat, ale vzhledem k tomu, že lze z hlediska idejí uchopit tělesné příčiny, je zřejmé, že nabízejí celkovější perspektivu než tělesné příčiny.

Kritické zkoumání a zároveň vyjasňování povahy idejí přichází až ve třetím kroku, kde se blíže objasňuje jejich vztah k tělesným příčinám. Ukazuje se, že existují ideje, které jsem označila za ideje relační, které umožňují bezrozporně pochopit vztahy mezi věcmi. Něco takového tělesné příčiny neumožňují. Skutečnost, že jim přiřítáme účinky, jež nemohou zapříčinit, jako je velikost a malost, vede k zásadní relativizaci a zpochybnění takto založených poznatků. Zároveň se však začíná alespoň částečně vyjasňovat, v jakém smyslu jsou tyto tělesné příčiny podmínkou možnosti skutečných příčin. Ve třetím kroku hypotetické metody se tedy blíže vyjasnil vztah idejí a tělesných příčin. Přesto ale nikoliv, dle mého názoru, dostatečně. Zjistili jsme totiž, že mohou existovat různé typy idejí a ty by mohly mít jiný vztah k tělesným příčinám. Proto je třeba dále zkoumat povahu idejí, abychom mohli zkoumat i tělesné příčiny.

V posledním kroku hypotetické metody jsem již do značné míry opustila text a uvažovala o tom, jak by měla vypadat nejvyšší hypotéza, která by se ukázala jako celková a bezrozporná. Pokusila jsem se ukázat, že touto hypotézou by měla být konkrétní podoba rozumově uspořádaného a zároveň nejlepšího možného celku, tedy z hlediska pravdivého „dourčené“ mínění o tom, co je nejlepší možné.

Některé otázky, které jsem položila v úvodu práce, tak byly zodpovězeny. Především vztah mezi hypotézou idejí a Sókratovým míněním o nejlepším možném.

Alespoň částečně se ujasnilo, proč tělesné příčiny vedou k relativizaci a zpochybnění možnosti vědění. Nedokázala jsem ale zdůvodnit tuto relativizaci jinak než na konkrétním Sókratěm uváděném příkladě. Otázka, zda lze zdůvodnit,

že jsou veškeré tělesné příčiny v tomto smyslu „relativní“, tak zůstává otevřená. Stejně jako to, zda zjištění, ke kterému jsem došla ve třetím kroku, totiž že tato relativnost může být způsobena tím, že je považujeme za příčiny toho, čeho příčiny nejsou, platí také v jiných příkladech. Domnívám se, že problémy, se kterými jsem se potýkala v rámci výkladu o tělesných příčinách, jsou do značné míry způsobeny tím, že výklad o nich je příliš těsně spojen s konkrétními příklady, které lze pouze velmi obtížně zobecnit.

Především však zůstalo otevřeno mnoho otázek ohledně toho, co znamená mínění o nejlepším možném. Není totiž jasné, zda může mít různou podobu, nebo pouze tu, která je prezentována v textu. Navíc se ukázalo jako kruhové předpokládat, že můžeme dokázat možnost poznání skrze poznání, a tak se i zpochybnil vztah mínění o nejlepším možném a pravdivém.

Podářilo se tedy obhájit interpretaci, kterou jsem prezentovala v úvodu? V jistém smyslu snad ano, ale za velkou cenu. Především za cenu určité neotevřenosti (či dokonce zaslepenosti?) vůči jiným interpretačním možnostem. Snad však bylo nutné tento značně nesebekritický krok udělat a pokusit se text na základě této interpretace vysvětlit a po způsobu druhého kroku hypotetické metody vyřknout svá mínění – a alespoň částečně je tak vyjasnit. Nyní by pochopitelně měl následovat další krok: kritické zkoumání toho, nakolik byly jednotlivé interpretační kroky samozřejmé a odůvodněné, a jaké jiné kroky bylo možné na základě odlišných interpretačních přístupů učinit. V tomto ohledu zůstává předložená práce torzem.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- PLATÓN, *Faidón*, OIKOYMENH, Praha 2005.
- PLATÓN, *Kritón*, OIKOYMENH, Praha 2005.
- SCOLNICOV, S., *Hypothetical Method and Rationality in Plato*, in: *Kant-Studien*, 66, 1975, str. 157-162.
- ŠPINKA, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, OIKOYMENH, Praha 2009.