

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií



„Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta.“

Interpretace Sókratova výroku v kontextu dialogu Faidón

Bakalářská práce

Vypracoval: Adam Zdražil

Vedoucí práce: Mgr. Milan Hanyš, Ph.D.

Praha 2016

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci napsal sám za pomoci pramenů a literatury, které jsou řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze 7. 1. 2016

Adam Zdražil

Abstrakt

Práce se zabývá výrokem, který Sókratés vyřkne těsně před svojí smrtí a jehož význam je dosud nejasný. Tento výrok je literárně zprostředkován Platónem v dialogu Faidón. V první části práce jsou předvedeny argumenty interpretace Friedricha Nietzscheho a argumenty dvou studií, které navazují na nejvýznamnější interpretace filosofické tradice. V druhé části jsou tyto argumenty blíže zkoumány a rozpracovány. Na tomto základě je postavena vlastní interpretace představená ve třetí a čtvrté části, která chápe Sókratův výrok jako vyjádření kolektivního vděku za záchranu filosofie a s tím související záchranu možnosti filosofického života.

Klíčová slova

Sókratés, Faidón, smrt, filosofie, katarze, logos

Summary

This dissertation discusses Socrates' deathbed statement - mediated in literary form in Plato's Phaedo - whose meaning remains unclear to this day. The first part of this dissertation provides an exposition of the arguments of Nietzsche's interpretation of this statement and arguments from two papers that stand in continuity with the predominant interpretations within the philosophical tradition. The second part then goes on to discuss these arguments in more depth. The own interpretation in parts 3 and 4 follow directly from these considerations - it aims to present Socrates' statement as an expression of collective gratitude for the deliverance of philosophy and the possibility for philosophical life.

Key words

Socrates, Phaedo, death, philosophy, catharsis, logos

Rád bych poděkoval svému vedoucímu bakalářské práce Mgr. Milanu Hanyšovi, Ph.D. za pomoc, vstřícnost a mimořádnou ochotu spolupracovat při vzniku této práce.

Obsah

Úvod	1
I. část – Souhrn bádání	3
Nietzschovská interpretace	3
Kohout pro Asklépia.....	4
Sókratova poslední slova	8
II. část – Alegorie nebo doslovný význam	13
Alegorické čtení s paradoxním pojetím smrti.....	13
Uzdravený Platón?.....	16
Kolektivizované alegorické čtení	19
III. část – Duše, nemoc a terapie	26
Duše jako dialektika	26
Zlo nefilosofického života	28
Katarze.....	32
Nesmrtelnost duše.....	35
IV. část – Filosofie, nemoc a logos	40
Námitky	40
Misologie jako nemoc filosofie	41
Logos a očista	44
Odpověď na námitky	45
„Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta.“	49
Literatura	52

Úvod

Dluh, na který Sókratés upozorní Kritóna těsně před svojí smrtí, se stal díky své významové nejednoznačnosti tajemnou hádankou pro nejednoho myslitele. Sókratovo upozornění na zadlužení je nám zprostředkováno Platónem v dialogu *Faidón*.¹ Interpretací a pokusů o zachycení významu vlastních slov, nebo intence autora, bylo sepsáno mnoho.² Ve své práci budu vycházet ze dvou studií, které považuji za nejvýznamnější,³ v rámci svého zkoumání na ně budu v určitém smyslu navazovat, v některých bodech je budu problematizovat a následně se pokusím vystavět svoji vlastní tezi a argumentaci. Moje bádání je do značné míry opřeno o texty Jana Patočky⁴ a Štěpána Špinky.⁵ Tito autoři jsou významnými interprety a komentátory dialogu *Faidón* - jejich čtení mi výrazným způsobem ulehčila mé vlastní bádání a stanoviska, s kterými přicházím.

V první části je proto nezbytně nutné začít s představením pozic a argumentů, které nám dané studie nabízejí. Nejdříve se však pokusím stručně vyložit interpretaci, s kterou obě studie pracují a která je stěžejní v dějinách filosofie od 19. století po současnost a zároveň reflektuje interpretace jí předcházející. Jejím autorem je Friedrich Nietzsche, jenž se o významu výroku zmiňuje ve svých dílech *Radostná věda*⁶ a *Soumrak model*.⁷

V druhé části se pokusím ukázat určité nedostatky, které vykazují některé argumenty v předvedených textech. Jak se ukáže, některá východiska autorů nestojí na pevných základech. Není mým záměrem snažit se za každou cenu zpochybnit

¹ Platón, *Faidón*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2005.

² Sandra Petersonová ve své práci *An Authentically Socratic Conclusion in Plato's Phaedo: Socrates' Debt to Asclepius* dohledala a sepsala 21 významnějších interpretací daného výroku.

³ Konkrétní studie jsou vybrány po pečlivém zvážení, ve vzájemném společenství reflektují interpretace výroku od antiky po současnost a každá jednotlivá studie reprezentuje jeden *směr* dosud napsaných interpretací.

⁴ Patočka, J., *PLATÓN: Přednášky z antické filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství v Praze, Praha 1992; (dále: *Přednášky*).

⁵ Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, OIKOYMENH, Praha 2009.

⁶ Nietzsche, F., *Radostná věda*, přel. V. Koubová, AURORA, Praha 2001.

⁷ Nietzsche, F., *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*, přel. A. Breska, Votobia, 1995.

hlediska jiných autorů, moje snaha bude směřovat k vytvoření co možná nejvíce pevného základu, na němž bude možné vystavět finální interpretaci a právě k tomuto základu mi poslouží důkladné zkoumání výše uvedených interpretací.

Ve třetí a čtvrté části práce se dostanu ke svým stanoviskům založených na zkoumání z předešlých částí – budu se snažit ukázat, jakým způsobem lze v dialogu Faidón vysledovat symptomy nemoci, na které bude Platónův Sókratés v rozpravě upozorňovat. Jak se dále ukáže, následný výklad je možné číst jako Sókratem navrženou a praktikovanou léčbu, na jejímž konci je zapotřebí Asklépiovy intervence.

Na rozdíl od jiných autorů se domnívám, že pro možné řešení není třeba odcházet od vlastního dialogu – budu se tedy výhradně držet textových podkladů, které nabízí kontext výroku v dialogu Faidón.

I. část – Souhrn bádání

Nietzschovská interpretace

Nietzsche se k Sókratovým posledním slovům vyjadřuje v jednom z aforismů knihy *Radostná věda*.⁸ V tomto aforismu označuje Sókrata za výsměšného a zlomyslného krysaře Atén, který své žáky nutil ke chvění a k slzám. V jeho poslední den, v okamžiku, kdy vypije svůj jed a vyřkne svá poslední slova, se dle Nietzscheho ukazuje, že Sókratés byl nakonec pesimista. Jeho poslední slova – v aforismu uvedena „Ach, Kritóne, dlužím Asklepiovi kohouta“ – jsou autorem interpretována jako Sókratovo podivné postesknutí, že život je nemoc a utrpení, z kterého ho Asklépius vyléčil smrtí. Nietzsche tedy nutně předpokládá, že Sókratés byl celý svůj život v jistém smyslu ironický a zlomyslný pokrytec, který své žáky záměrně učil věci, které nejsou v souladu s jeho vlastním přesvědčením. Jeho poslední slova zároveň autor označuje za tajemná, hrozná a blasfemická a jsou jeho společníkům mstou.

V jeho pozdějším díle *Soumrak model*⁹ se k sókratovskému problému ještě vrací a tvrdí, že život sám podléhá u nejmoudřejších vždy stejnému soudu: je k ničemu. Sókratovi pak připisuje na základě své interpretace tvrzení, že žítí znamená být dlouho nemocen. Dluh Asklepiovi je vyjádřením vděčnosti za vyléčení z této nemoci – vyléčení smrtí. V pozdějším výkladu Nietzsche dokazuje, že Sókratova ironie je výrazem vzpoury. Jeho učení dialektickému umění představuje mocnou zbraň, kterou propůjčuje chátře v boji proti vznešeným. Dialektik je pak schopen depotence soupeřova intelektu a boří vše, co zatím vítězí. Jeho celá nauka o morálce je pouze sebeklamem, hlásání nadvlády rozumu je pouze domnělý prostředek k úniku od dekadence, od nadvlády pudů. Tento prostředek je však pouze dalším výrazem dekadence, pokud život stoupá k rozumu a jednotlivec dochází ke svému vlastnímu štěstí (blaženosti), pak se toto štěstí podle Nietzscheho rovná pudu a život opět upadá do dekadence. Život je tedy něco, čeho se Sókratés rád zbavil.

⁸ Nietzsche, F., *Radostná věda*, přel. V. Koubová, AURORA, Praha 2001, aforismus č. 340.

⁹ Nietzsche, F., *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*, přel. A. Breska, Votobia, 1995, s. 15.

Kohout pro Asklépia

První studie, kterou se budu v následujícím výkladu zabývat, nese název *A Cock For Asclepius*¹⁰ a jejím autorem je Glenn Warren Most. V úvodu Mostova textu je popsán význam posledních slov nejenom u Sókrata. Životní nahodilost podmiňuje naši potřebu hledět na život jako na organický celek, který je definovaný i z pohledu jeho konce. V antice je možné sledovat fascinaci posledními slovy a posledními okamžiky života, kdy se lidé ocitají na *nejmystičtější* ze všech hranic – na hranici mezi životem a smrtí. Pokud je člověku zřejmé, že za pár chvil zemře, je to jeho poslední šance, jak uzavřít svůj život, shrnout neodvolatelným soudem svoje životní úsilí, svůj projekt. Pokud přijmeme tento předpoklad, pak jsou pro nás Sókratova poslední slova přinejmenším matoucí. Přes veškerou tajemnost a nejasnost výroku by od nás však bylo nepatřičné domnívat se, že Sókratova slova nemají žádný hlubší význam.¹¹

Pro účely svého dalšího postupu Most zdůrazňuje, abychom měli na paměti, že existuje důležitá distinkce mezi zamýšlenou intencí Platóna a skutečným významem, tj. tím, co svými slovy zamýšlel sám Sókratés. Je však velmi pravděpodobné, že výrok uvedený na konci dialogu¹² přesně odpovídá skutečným slovům, která pronesl Sókratés. Tato pravděpodobnost je dána dobou, kdy Platónův spis vyšel – bylo to asi deset nebo dvacet let po Sókratově smrti, případné nesrovnalosti by si ti, kteří byli přítomni v cele poslední Sókratův den, pravděpodobně všimli. Rozdílnost však může spočívat v odlišném pojetí daných slov: Most se domnívá, že Platónovou snahou bylo ukázat, že obvinění Sókrata z bezbožnosti je nepodložené. Takovou intenci však Sókratés pravděpodobně mít nemohl.

Most se ve své práci snaží pochopit Platónovu intenci. Podle něj není možné to samé učinit v případě Sókrata, protože jeho intence není doložitelná bez naší libovůle. Vzhledem k tomu, jak je celé Platónovo dílo literárně elegantní a sofistické, můžeme předpokládat, že text určitým způsobem (narážkami a náznaky) reflektuje Platónem preferovanou interpretaci. Nemáme také žádný důvod předpokládat, že by

¹⁰ Most, Glenn W., "A Cock for Asclepius", *The Classical Quarterly* 43.1, 1993, s. 96–111.

¹¹ Některé z Mostem uvedených interpretací sdělují, že byl Sókrates v daném okamžiku v delíriu, tedy že jeho výroku nemáme přičítat žádný význam. Takové hledisko nemůžeme žádným způsobem vyloučit, já se však domnívám, že samotný výrok nabízí nespočet možných významů a je velmi troufalé tvrdit, že nemá význam žádný.

¹² Platón, *Phd.*, c.d., 118d.

Platón poslední Sókratova slova nezamýšlel jinak, než svými ostatními texty determinovaný výrok. Mostův metodologický postup bude spočívat ve snaze nalézt indikátory rozptýlené v textu, které podporují jeho tezi.

Hlavní interpretace, které se v průběhu historie objevily, můžeme rozdělit do dvou skupin. Most první z těchto skupin nazývá interpretacemi *alegorickými a mystickými*.¹³ V rámci této skupiny, která je mimo jiné podle Mosta nejobsáhlejší, je nejčastější interpretací představa, že Sókratés děkuje Asklépiovi za vyléčení „nemoci života“ smrtí. Právě v tomto posunutém (obráceném) významu, ve kterém je tělesné zdraví – život – považováno za nemoc, nalézá Most onu alegorii. Do této skupiny patří výše uvedená nietzschovská interpretace. Přestože je tato forma interpretace mezi moderními mysliteli nejčastější, jako první s ní přišel Damascius již v antice.¹⁴

Hlavní problém alegorického čtení vidí Most především v zacházení s evidentní rozporností výroku a jeho interpretace, kdy se nepracuje s vlastní rozporností, ale s převedením skutečného (doslovného) významu slov do významu nového. Paradox a onu rozpornost vidí autor v tom, že Asklépios měl skutečně léčit nemocné, podle *mýtu*¹⁵ dokonce dokázal člověka vzkřísit z mrtvých. V tomto alegorickém pojetí je však život nahlížen jako nemoc, kterou se Asklépios má zbavit lékem (smrtí), aby člověka dovedl k nějaké lepší formě bytí. Autor je však přesvědčený, že máme dostatečné množství kulturních faktů a obecného kontextu, díky kterému musíme pro takové čtení naleznout nějaký evidentní a jasný důkaz v textu.

Sókratés v dialogu mluví na mnoha místech o vztahu života a smrti, nikdy však není tento vztah definovaný z lékařského hlediska. Někteří překladatelé dle Mosta mylně překládají vztah duše a těla jako *nákazu nebo infekci*,¹⁶ text však spíše naznačuje, že je lepší a přesnější používat slovo kontaminace nebo poskvrnění. Kdykoliv Sókratés mluví o samotné smrti, vyjadřuje se o ní jako o změně místa, nebo jako o útěku z vězení. Nikdy však nepoužije žádného příměru, který by nahrával mystickému/alegorickému čtení. Přestože Sókratés využívá mnoho metafor, nikdy nepoužije – ani v jiných situacích a dialozích - tuto opačnou (tj. paradoxní), lékařskou

¹³ Most, Glenn W., „A Cock for Asclepius“, c.d., s. 100.

¹⁴ Tamt., s. 101.

¹⁵ Tamt., s. 101.

¹⁶ V překladu Františka Novotného je uveden výraz nákaza.

metaforu vztahu těla (života) a duše. Spása duše jako doktrína se objevuje až v pozdní antice – tehdy se Asklépius objevuje jako léčitel odpovědný za duševní zdraví *v příštím světě*. V době Sókratova života však neexistuje žádná jasná evidence, díky které bychom mohli tvrdit, že Sókratés svá slova vyřkl se záměrným, přeneseným významem.

Dialog Faidón nám nabízí dokonce evidenci, která vůči dané interpretaci sama vystupuje. Když Sókratés shrnuje Kebétovu řeč a označí duši, která vstupuje do těla, jako *nakaženou nemocí*,¹⁷ Sókratés se pak v následující dlouhé pasáži¹⁸ věnuje kritice Kebétova pojetí a nakonec ho s Kebétovým přitakáním vyvrací.

Nejenom kulturní kontext a dialog sám, ale i vlastní slova se dle autora staví proti alegorickému čtení výroku. V rámci alegorické interpretace se předpokládá, že si Sókratés snažil získat Asklépiovu intervenci, která by mu dopomohla k lehké a šetrné smrti. Gramaticky je však fráze vyjádřená tak, že daná intervence již proběhla v minulosti (není jasné, jak hodně je minulost vzdálená). Sókratés vyjadřuje dluh za něco, co se ve chvíli vyřčení posledních slov muselo již odehrát – k vyřčení tohoto výroku by byl oprávněn pouze po smrti. Vyjádřený dík Asklépiovi za něco, co se ještě nestalo, by bylo navíc činem neomaleným a bezbožným.

Most se nyní dostává v rámci svého členění do druhé skupiny interpretací, kterou nijak nenazývá, z terminologické perspektivy druhé studie je budeme nazývat *interpretace skutečnosti*. Stěžejním bodem druhé skupiny je předpoklad, že vděčnost vyjádřená Sókratem v rámci dluhu je za *skutečné* vyléčení z nemoci. Problematičnost těchto interpretací spočívá v určení, jak je možné, že Sókratés svůj dluh připomíná až po vypití jedu a ne před tím. Není také jasné, co bylo příčinou daného dluhu. Autor se zjevnou problematičností pokusí v následujících odstavcích překonat.

V Platónově díle *Obrana Sókrata*¹⁹ je zmíněna Sókratova účast v bitvě o Delion, někteří autoři se tak domnívají, že Asklépiova léčba mohla proběhnout právě na tomto místě. Most však uvádí tuto možnost jako velmi nepravděpodobnou – nezdá se, že by zbožný Sókratés zanedbal splacení svého dluhu po dobu 25 let. Navíc nemůžeme nalézt žádný zdroj, který by nám dokazoval, že se Sókratés v boji zranil. Gramatické uspořádání věty nám navíc ani neumožňuje pracovat s hypotézou, ve které

¹⁷ Platón, *Phd.*, c.d., 95d.

¹⁸ Tamt., s. 95e–107a.

¹⁹ Platón, *Obrana Sókrata*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2004, 28e.

Sókratés svým výrokem referuje o nějakém svém vlastním dluhu (nevíme ani, o jaký dluh by se jednalo a kdy se Sókratés zadlužil), jeho výrok je vyjádřen první a druhou osobou množného čísla, nejedná se tedy o Sókrata samotného, *zadlužena je celá skupina (přítomná v cele)*. V dialogu Faidón se navíc používá množného čísla pokaždé, když se oslovují všichni přítomní.

Nyní Most dochází k nejdůležitějšímu bodu jeho studie – z předešlého postupu dle něj logicky vyplývá předpoklad, že někdo ze skupiny byl skutečně nemocný, a že jediný schopný k jeho vyléčení byl Asklépios. Sókratovo poděkování pak dokazuje, že vyléčení již proběhlo. Na otázku, kdo byl oním nemocným, se nám v rámci dialogu Faidón nabízí jednoznačná odpověď: Platón.²⁰

Nemoc Platóna je zmíněna hned na začátku dialogu, kde se o jeho nepřítomnosti Faidón zmiňuje Echekratovi. Navíc je tato zmínka jediným příkladem nemoci v celém dialogu. Můžeme také předpokládat, že Platónova nemoc byla vážná – je jisté, že by jinak chtěl být součástí Sókratových posledních hodin života. Navíc si také můžeme být ze samotné existence dialogu Faidón jisti, že se Platón nakonec uzdravil.

Most udává, že je třeba si všimnout kontrastu mezi pravděpodobnou závažností Platónovy nemoci (i vzhledem k jeho – nutně špatnému – psychickému stavu) a obzvláštní jemností a ironií, s kterou sám sebe subtilně v dialogu zmiňuje. V celém Platónově díle se sám o sobě zmíní pouze třikrát, je tedy na místě přikládat začátku dialogu Faidón určitou důležitost. Pokud skutečně Sókratés svým výrokem odkazuje na Platóna, uzavírá se nám pak kompozice/argumentace kruhem, kdy se konec dialogu uzavře do svého začátku. Autor si uvědomuje zřejmou problematickosti tohoto pojetí, sám vyjadřuje některé námitky, které se nám nabízejí. Jak se mohl Sókratés dozvědět o Platónově vyléčení, pokud nebyl přítomen a v textu nemáme žádný důkaz, že by mu to někdo bezprostředně sdělil? A proč se vyslovil až po vypití jedu? A pokud to věděl už dříve, proč se nejdřív napil jedu?

Sókratés se musel dozvědět o Platónově vyléčení v souvislosti s blízkostí smrti. Musel mít tedy jakýsi *dar vidění*, který souvisel s vypitím jedu. Autor podkládá svoji teorii příkladem z Obrany Sókrata²¹, kde již jako odsouzený (tedy srozuměný s tím, že se blíží jeho smrt) Sókratés předpovídá soudcům jejich osud. V dialogu Faidón však také můžeme naléznout příklad: když mají Simmias a Kebés stále pochybnosti po tom,

²⁰ Most, Glenn W., „A Cock for Asclepius“, c.d., s. 104.

²¹ Platón, *Apol.*, c.d., 39c.

co Sókratés vyloží své důkazy o nesmrtelnosti duše, řekne jim, že *i on má od svého pána věštecký dar*.²² Pojetí věštby bylo navíc v Řecku mírně odlišné od naší současné představy. Věštění předpovídalo nejenom budoucí události, ale také věci, které se aktuálně dějí na jiném místě.²³ Nejedná se tedy o vzpomínku na dluh, ale o prohlášení, že Platón, člen jeho filosofické skupiny, je vyléčen; všichni ze skupiny jsou tedy dlužní.

Platónovo uzdravení může pro Sókrata v tu chvíli představovat záchranu svého filosofického systému – nebude umírat bez filosofického dědice. Platón se tak stane právoplatným následovníkem, který bude chránit a rozvíjet Sókratovy argumenty, tím je tedy i sám Sókratés zachráněn. Nemohl to být ani nikdo jiný – např. Kritón představuje člověka, který se Sókratem trávil nejvíce času a je na něm pevně závislý, o jeho filosofii však nemá vůbec žádné povědomí.

Po Sókratově smrti se Platón přestává věnovat politice. Veškerou svoji energii pak věnuje pouze filosofii.

Sókratova poslední slova

Na Mostovo hledisko přímo reaguje druhá studie,²⁴ jejímž autorem je James Crooks. Na úvod autor předjímá, že Sókratova poslední slova jsou uzavřením výzvy, které Sókratés čelí v konverzaci se Simmiou a Kebétem. Následně rekapituluje Mostovu práci, postupně rozebírá dvě skupiny tradičních pohledů, ukazuje, jakým způsobem Most postupoval při důkazu neplatnosti alegorického čtení – stylistický argument (vztah mezi životem a smrtí není vyjádřen lékařsky, ale politicky), argument vnitřní konzistence (odlišné pojetí smrti) a argument gramatický (dluh vyjadřuje „léčbu, která již proběhla, alegorická interpretace pak dle Mosta není na místě). Následně rekapituluje Mostův postup při výkladu interpretací skutečnosti – navazuje na poslední argument, tedy na problém „předchozí události“, za kterou je Sókratés dlužen. Není jasné, co to bylo a proč by Sókratés čekal takovou dobu, než by svůj dluh splatil. Následně Most předkládá možné scénáře, které jsou dle Crookse ze své podstaty nepřesvědčivé. Poté přichází s druhou gramatickou námitkou – výrok je postavený tak, že zadlužuje všechny přítomné.

²² Platón, *Phd.*, c.d., 85b.

²³ Most, Glenn W., „A Cock for Asclepius“, c.d., s. 109.

²⁴ Crooks, J., „Socrates' Last Words: Another Look at an Ancient Riddle“, *The Classical Quarterly* 48.1, 1998, s. 117-125; (dále: „Socrates' Last Words“).

První výtka Crookse adresovaná Mostovi spočívá v chybném chápání zadlužení kolektivu. Když Most uvede v rámci svých interpretací skutečnosti námitku, že gramatická konstrukce výroku nám ukazuje, že dluh je chápán jako skupinový, neuvědomí si, že tato námitka je stejně fatální i pro alegorické čtení. Podle Crookse si měl Most v tuto chvíli položit otázku, jakou se má dál pokračovat metodologií. Po tom, co si Most uvědomil gramatickou vazbu, se měl vrátit zpět na začátek, protože až tehdy byl ustaven správný referenční rámeček pro interpretaci výroku. Měla to být tedy volba, zda dál pokračovat hermeneutickou metodou alegorického čtení, nebo tou samou metodou čtení skutečnosti, pokaždé ale ve vztahu k situaci *kolektivu*.²⁵ To však Most neučinil, místo toho předpokládá, že argumenty předvedené k zavrnutí alegorickému čtení jsou dostatečné a je třeba se zaměřit na druhou skupinu interpretací, nově však s ohledem na kolektiv. Crooks opět předjímá, že on sám se bude klonit ke „kolektivizovanému alegorickému čtení“ a navrhne postup, jak překonat koherenci Mostova stanoviska.

Podle Mosta je Sókratés a s ním celý jeho kolektiv dlužen Asklépiovi kohouta za vyléčení Platóna. Takové hledisko uspokojí kritéria gramatiky a kontextu, nicméně dle Crookse vyvolává řadu dalších otázek. Most navrhuje, že struktura textu je koncipována kruhem, začátek je spárován s koncem dialogu. To však Crooks nepřijímá, struktura Faidónu dosáhne svého nejvyššího vrcholu dlouho před koncem dialogu a předpokládá, že spolu začátek a konec souvisí, je dle něj svévolné a předkládá to, co chce demonstrovat. Nejzásadnějším problémem je však ono proroctví, schopnost věštby, kterou Most Sókratovi připisuje na základě textu Obrany Sókrata a Faidónu.

Prorocké vidění uvedené Mostem má v jeho studii dvousečnou funkci. Na jedné straně si touto schopností víceméně pomáhá ve své argumentaci – věštba je zde nutnou podmínkou pro to, aby jeho systém fungoval, není jiná možnost, jak by se dozvěděl o Platónově uzdravení. I přes její nejasnou evidenci budeme v tuto chvíli předpokládat, že tuto schopnost Sókratés skutečně měl. Na druhou stranu však Most předvádí argument proti alegorickému čtení – Sókratés podle tohoto argumentu nemohl před svou smrtí vědět, zda mu Asklépius v průběhu umírání pomůže, nebo ne. S blížící se smrtí se tato schopnost uvede podle Mosta v činnost²⁶ a pokud se tímto způsobem

²⁵ Crooks, J., „Socrates' Last Words“, c.d., s. 118.

²⁶ Most, Glenn W., „A Cock for Aesclepius“, c.d., s. 105.

mohl Sókratés dozvědět o Platónově vyléčení, pak se stejným způsobem mohl dozvědět i o svém šetrném umírání. Věštění by pak stejně dobře mohlo fungovat jako argument pro alegorické čtení. Mostova koncepce předpovídání je podle Crookse přehnaně selektivní.²⁷

Pravděpodobně nejdůraznější výtku má Crooks vůči předpokladu, že se Sókratův výrok musel týkat skutečné události (skutečné fyzické nemoci) a že Sókratova slova musí být v tom případě také upřímná a skutečná. Sókratés má ve většině dialogů roli učitele a jeho hlavní technikou je ironie. Pokud tedy pojmeme poslední slova jako skutečná a upřímná, pak musíme také předpokládat, že na tomto místě Sókratés vystupuje ze své role a to v dialogu, který je chvalořečí Sókrata samého. Crooks navrhuje, abychom spíše předpokládali, že si postava Sókrata udržuje svoji koherenci a měli bychom raději uvažovat jeho slova jako ironický epigram.

Crooks následně uvádí, že hlavními diskutujícími v celém dialogu byl Simmias a Kebés. Podle zatím blíže nespecifikovaných důkazů autor předjímá, že oba „opONENTI“ byli sympatizanti s tzv. pythagorejskou školou. Předpokládá, že Platónova intence v celém dialogu byla předvést Sókrata jako alternativu k tzv. pythagorejskému eklekticismu, který v dialogu představovali právě Simmias s Kebétem. Eklekticismus je směs tvrdohlavé vědy, metafyziky a mystiky, podle autora je však také selektivní a je pravděpodobné, že Platón tento směr považoval za slibný, avšak metodologicky neukotvený.

Pokud je Crooksův předpoklad správný a Simmias a Kebés skutečně patří k pythagorejské „sektě“, pak se můžeme domnívat, že Sókratovo *vulgární náboženské nařízení*²⁸ je záměrné a představuje skutečnou herezi proti učení pythagorejců²⁹ a zároveň představuje herezi symbolickou – výrok je shrnutá a opakovaná hereze celého dialogu, která spočívá v opozici sókratismu vůči pythagorismu. Závěrečná slova jsou v tomto pojetí konečné shrnutí a kondenzovaný záměr celého dialogu. Nyní je třeba prozkoumat, zda existuje nějaká evidence o Platónově intenci rozumět Sókratismu jako „filosofickému léku“. Zároveň musíme prozkoumat, zda Platón skutečně chápal pythagorejský eklektismus jako hrozbu a nemoc, kterou je třeba vyléčit.

²⁷ Crooks, J., „Socrates' Last Words“, c.d., s. 120.

²⁸ Crooks, J., „Socrates' Last Words“, c.d., s. 121.

²⁹ Diogenes Laertius a Iamblichus podle Crookse dokládají, že pythagorejci nesměli obětovat.

Most ve své studii určil, že vztah duše a těla nelze vyjádřit lékařsky, ale jen politicky nebo nábožensky. Crooks však namítá, že Platón explicitně tematizuje další vztah, který Most zanedbal, a tím je vztah filosofa a řeči. Sókratés ve své promluvě varuje proti nebezpečí misologie (nesnášenlivost/nedůvěra v logos), která je produktem uspěchané generalizace. V konkrétním případě Sókratés varuje před uspěchanou generalizací (misologií) v jazyce, která ničí možnost vzniku filosofického diskursu. Pokud má tedy existovat nějaká filosofická diskuse o ctnostech, politice, lásce, nesmrtelnosti a dalších podobných abstraktních pojmech, Sókratés pak musí trvat na možnosti vzniku intelektuálního diskursu a cvičení, které při zacházení s jazykem zamezuje jeho degeneraci. Příčinou degenerace není jazyk, ale jeho špatné uchopení jeho uživateli. Sókratés naléhá, abychom v sobě neměli představu, že argument není zdravý, ale spíše abychom předpokládali, že nejsme my ve zdravém stavu a to bychom se měli snažit zvrátit.³⁰ Proti misologii varuje Sókratés po Simmiových a Kebétových námitkách na důkaz nesmrtelnosti duše, po kterých nastalo v cele všeobecné zmatení a nedůvěra, do které všichni přítomní v cele upadli. Následný Sókratův postup v dialogu je podle Crookse cvičení, jak dosáhnout zdravého stavu, tedy jak se misologii bránit. Autor zde tedy uspokojuje požadavek zadlužení kolektivu a zároveň dokazuje, že v určitém směru je možné chápat jeho filosofii jako lék na lingvistickou nedůvěru.

Zbývá ještě prozkoumat, zda byl Simmias a Kebés nějakým způsobem spojen s pythagorejským eklekticismem. Autor začíná nepříliš zjevným faktem – ukazuje, že ve všech kritických bodech struktury dialogu jsou hlavními řečníky (určujícími směr debaty) právě Simmias a Kebés. Simmias uspíší diskusi o filosofii a smrti, Kebés pak jako první zavádí téma nesmrtelnosti duše, když přijde s námitkou, že oddělení duše od těla má smysl jen tehdy, pokud sama duše přetrvá.³¹ Přestože je běžným přesvědčením, že po smrti duše zmizí a přestane existovat, Sókratés se takovému pojetí však vůbec nevěnuje a ve své obhajobě filosofického života (starost o duši) se proti tomu nijak nevymezuje. Hlavním Crooksovým argumentem zůstává, že jsou to právě eklektické zájmy obou řečníků, které narušují koherenci Sókratovy promluvy a nutí ho, aby hlouběji vyložil probrané věci, určují tedy pořadí a spád debaty a v určitém smyslu tak tematicky vedou dialog. Autor pak pokládá otázku, zda i počáteční diskuze

³⁰ Platón, *Phd.*, c.d., 90e.

³¹ Tamt., 70b.

v dialogu Faidón neměla výchovnou funkci, zda nebylo Sókratovým záměrem ukázat neadekvátnost eklekticismu jako metody při zkoumání a uvažování o nesmrtelnosti duše a zda skutečná Platónova obava z pythagorismu netkvěla právě v pythagorejském metodologickém vakuu a neukotvení, které se skrývalo za zdáním obdivuhodné učenosti.

Pokud bylo tedy Platónovým záměrem zbavit se eklekticismu a dokázat to na selhání Pythagora a jeho nadšenců v rozebrání struktur a procesů v tak složité otázce, jako je nesmrtelnost duše, pak můžeme celou první polovinu dialogu uvažovat jako součást „sókratické metody“, která měla diskutující dovést k uvědomění si vlastní neadekvátnosti. Je tedy možné, že poslední Sókratova slova představují záměrnou herezi a uzavření výchovného cvičení (dluh je pak vyjádřením úspěšnosti tohoto cvičení).

Na závěr autor shrnuje, že v této perspektivě můžeme považovat první část dialogu jako diagnózu latentní misologie v neukotvenosti eklekticismu ve smyslu metody a druhá část je pak cvičení, jak misologii nepodlehnout. Pokud byl kohout skutečně pro Pythagorejce posvátný, pak je záměr hereze zcela zřejmý.

II. část – Alegorie nebo doslovný význam

Předvedené interpretace v předchozím oddíle jsou návrhy, na které je třeba podívat se blíže. Argumenty autorů musíme podrobit zevrubnému zkoumání a ukázat, zda je navržené řešení postaveno na základu, který je platný. Z takového postupu se pak pokusím ukázat své stanovisko, které vychází z předvedených možností různého čtení. Jak se ukáže v následujících odstavcích, v některých klíčových momentech v postupu předloženém autory lze vysledovat značnou problematičnost a jejich následná argumentace pak ne vždy stojí na pevném základě. Mým cílem není za každou cenu zpochybnit jiná hlediska – snažím se naleznout nejvíce pravděpodobnou hypotézu, která co možná nejvíce odpovídá kontextu dialogu Faidón.

Alegorické čtení s paradoxním pojetím smrti

Členění skupin, jak jsme viděli výše, vyžaduje bližší prozkoumání. Mostem navrhnutá struktura, ve které se zobrazují dvě hlavní skupiny interpretací, je v určitém směru nedostatečná. Autor v případě první skupiny – alegorického čtení – selektivně pracuje pouze s jedinou alternativou v rámci těchto interpretací a výsledek svého bádání následně zobecňuje na celou skupinu. Autorem této alternativy je Friedrich Nietzsche. Tato interpretace předvádí Sókrata jako úmyslného svůdce svých žáků, který jim záměrně dává do rukou zbraň dialektiky k boji proti vznešeným a který pokládá lidský život za úpadek. Na tomto základě pak Nietzsche usuzuje, že vděk Asklépiovi vyjádřený dluhem je za vyléčení Sókrata z dlouhé nemoci života.

Jak si Most správně povšiml, taková interpretace vykazuje řadu zásadních nedostatků. Na rozdíl od něj však nepovažuji za nejvýznamnější rozpor obrácený (tedy paradoxní) význam slov, který se jim v tomto čtení připisuje. Sókratés skutečně na žádném místě v dialogu nepoužívá pro vztah duše a těla lékařskou terminologii, tj. zbavení se těla po smrti nikdy neoznačí jako vyléčení. Sám Most však na konci své práce, ve které předesílá, že ho zajímá především Platónova intence textu, vyjadřuje obdiv nad neuvěřitelnou rafinovaností a literární schopností autora skrývat v textu jemné narážky. Přestože se Platónův Sókratés v případě námi probíraného výroku pravděpodobně neliší od historického Sókrata, jaký máme důvod předpokládat, že právě za tímto, tak stěžejním a tajemným výrokiem celého dialogu, se neskrývá hlubší metafora? Metafora, která by využila takového lékařského příoměru, byť by to bylo

poprvé v celém dialogu?

Další Mostovou námitkou proti nietzschovské interpretaci je chvíle vyřčení posledních slov. Most namítá, že Sókratés po vypití jedu nemůže vyjadřovat vděk za něco, co se v tu chvíli ještě nemohlo stát. Sókratés v době výroku ještě nemohl být mrtvý, jinak by už nic neřekl – nemůže tedy ještě děkovat, protože proces není u konce. Já se však domnívám, že chvíle, kdy Sókratés promluví, je zásadní a nefunguje jako protiargument Nietzschova pojetí. Pokud se důkladně zaměříme na úsek dialogu, který zaznamenává situaci bezprostředně po vypití jedu, musíme si uvědomit, že smrt (v Platónově pojetí oddělení duše od těla) je završení procesu umírání. Smrt je jednorázová, časově nedefinovatelná událost (nejsme schopni určit, jak dlouho smrt trvá – je to pouze závěr průběhu umírání, který nelze časově zachytit - podobně jako nelze změřit délku bodu), která nastává po procesu umírání, kdy se duše kompletně oddělí od těla, je to tedy spíše jen označení konce nějakého procesu, dokonalé oddělení, úplně završený proces. Jako mrtvé můžeme označit to, v čem byl zcela završen tento postupný proces. V závěru dialogu je patrné, že po vypití jedu nějaký čas uběhl. Sókratés má na doporučení lidového farmakologa³² chodit a čekat, než se mu dostane do nohou těžkost, poté si má lehnout a čekat, až bude proces u konce. Po vypití Sókratés ještě stihl napomenout své spoluřečníky v cele,³³ pak farmakolog testoval citlivost chodidel, nohou (dole i nahoře). Proces postupného odumírání je zcela zřejmý a Sókratés pronese svá poslední slova těsně před tím, než je proces zcela završen. Pronese je tedy ve chvíli, kdy je proces *téměř* u konce, kdy je téměř mrtvý. Pokud bychom hypoteticky přijali Nietzschovu interpretaci, můžeme se přít o nutnost úplného završení procesu umírání k tomu, aby byl Sókratés oprávněn pronést svá slova. Odkud se bere v Mostově argumentaci nutnost, aby tento proces byl završen zcela? Pokud je proces téměř u konce a Sókratés, s tělem téměř bez života, chce vyjádřit vděčnost – ať už to bylo za dosavadní průběh odchodu na onen svět (umírání těla) nebo za cokoliv jiného, má poslední možnost tak učinit. Pokud by čekal, až si bude *zcela* jistý, zda je za něco vděčný, bylo by pozdě. Jeho děkování přichází ve chvíli, kdy můžeme předpokládat, že si je jistý *téměř*.

Jako mnohem významnější protiargument se mi jeví úsek dialogu, kde Sókratés odpovídá na Kebétovu námitku, ve které je tělo pojato jako počátek zkázy, *jakoby*

³² Využívám terminologii, kterou ve své knize zavedl Špinka.

³³ Platón, *Phd.*, c.d., 117c.

nemoc.³⁴ V této chvíli Sókratés pouze rekapituluje Kebétovo stanovisko, není to příměr vytvořený jím samým – autorem námitky je Kebés, ten však příměr nemoci ke vztahu duše a těla nepoužije, jako první s ním v celém dialogu přijde Sókratés a je otázkou, zda to byl záměr, nebo ne. Na tuto námitku však navazuje celé druhé dějství dialogu (od námitek až po závěrečný mýtus), ve kterém je jeden z účelů finálního důkazu o nesmrtnosti duše zcela zřejmý – vyvrátit Kebétovu námitku. Bylo by pak nanejvýš podivné, kdyby Sókratés svůj poslední den věnoval energii k vyvrácení teze, že vstup duše do těla je pro ni nákazou a nemocí a nakonec by pak svým vděkem přiznal, že život je nemoc.

Za nejzásadnější argument proti Nietzscheově pojetí považuji gramatický nárok výroku, který si Nietzsche svévolně modifikuje. Pokud hovoříme o dluhu Asklepiovi, nemůžeme mít na mysli pouze Sókrata, ale celou skupinu. První osoba plurálu ve výroku je zcela zřejmým důkazem, že nemůžeme mluvit o zadlužení jednoho člověka. V druhé části výroku je navíc použita druhá osoba množného čísla, Sókratés se tedy obrací k celé skupině³⁵ - spíše se jedná o *skupinové zadlužení*. Nietzsche však uvádí Sókratova slova v jiné formě, kde uvádí pouze část výroku a navíc v gramaticky upravené verzi: „(...) *jsem spasiteli Asklepiovi dlužen kohouta*“³⁶ a „*Ach, Kritóne, dlužím Asklepiovi kohouta*.“³⁷ Je pravděpodobné, že takto uvedená slova už byla jistou projekcí Nietzscheovy interpretace a není důležité, zda byla modifikace záměrná, nebo ne. Faktem však zůstává, že skutečné znění výroku je jiné a museli bychom se zamýšlet, z jakého důvodu je zadluženo více lidí, když se smrt týká pouze jednoho z nich a i my bychom pak nutně museli modifikovat Nietzscheovo stanovisko, aby nám výsledný obraz dával nějaký smysl.

Gramatický nárok si Most uvědomuje, uvádí to však na místě, kdy se již alegorickému čtení nevěnuje. Argumenty, které předložil jako jasné důkazy proti alegorickému čtení, se vztahovaly pouze k uvedené Nietzscheově interpretaci. Na základě těchto argumentů však Most zavrhl veškeré alegorické interpretace výroku a rovnou přistoupí k další skupině, kterou Crooks nazývá interpretace skutečnosti (dluh byl za skutečné uzdravení někoho ze skutečné nemoci). Ukázání nedostatečnosti

³⁴ Platón, *Phd.*, c.d., 95c.

³⁵ Zároveň je zde vyloučena možnost, že by se jednalo o dluh společný pouze Sókratovi a Kritónovi.

³⁶ Nietzsche, F., *Soumrak model*, c.d., s. 19.

³⁷ Nietzsche, F., *Radostná věda*, c.d., aforismus č. 340.

a problematičnosti Nietzschova stanoviska však nemůže zahrnout celou skupinu takových interpretací. Hlavní kritéria zahrnutí se vztahovala výlučně k Nietzsche, který však není jedinou alternativou této skupiny. Alegorické čtení nemusí nutně předznamenávat, že nemoc, z které Asklépius léčil, byla životem (paradoxní pojetí). Zahrnutí tohoto paradoxního pojetí je na místě – Sókratova odpověď na Kebétovu námitku se mi jeví jako skutečně přímočará evidence, která takové čtení vylučuje. Avšak zahrnutí veškerých interpretací, které by předpokládaly v nějakém smyslu přenesený význam vyléčení, nepovažuji za vhodné. Následující Mostův výklad a jeho návrh řešení je nanejvýš zajímavý, ale způsob, kterým ukáže nutnost interpretovat výrok v rámci *skutečných výkladů*, je nedostatečný. Stejně jako Crooksovi mi není jasné, jakým způsobem protiargumenty vůči Nietzscheově pojetí (osobní zadlužení a paradoxním pojetím nemoci a léku) zakládají nutnost interpretovat výrok v rámci reálných faktů (nemoc jako skutečná nemoc) a ne jinak. Nabízí se nám ještě další možnost, kterou Crooks označuje jako *kolektivizované alegorické čtení*.

Uzdravený Platón?

Ve svém postupu Most přechází k interpretacím, které předpokládají, že dluh Asklépiovi je za uzdravení ze skutečné nemoci. Nemůže se jednat o samotného Sókrata kvůli gramatickému nároku popsanému výše, musí to být celá skupina přítomná v cele. Navíc nemáme žádný jasný důkaz, že by Sókratés byl nemocný poslední den svého života, můžeme se pouze dohadovat, zda nebyl zraněn v dávné bitvě, kterou uvádí v *Obraně Sókrata*. Most se však domnívá, že by Sókratovi nemohlo trvat splacení dluhu tak dlouho a že někdo tak zbožný by své dluhy bohům nezanedbal.

Musí se jednat o někoho důležitého pro celou skupinu, abychom splnili gramatický nárok výroku (skupina musí mít nějaký zájem o to, aby byl daný člověk uzdraven) a zároveň to musí být někdo, o kom můžeme bezpečně tvrdit, že byl nemocný. Jak si povšimla Pamela M. Clark,³⁸ je to právě Platón, který není účasten posledního Sókratova dne v cele. Na začátku dialogu,³⁹ kdy Faidón podává Echekratovi výčet lidí přítomných v cele, zmiňuje pouze mimoděk, že byl Platón

³⁸ Clark, Pamela M., "A Cock to Asclepius", *The Classical Review* 2.3/4, 1952, s. 146–146.

³⁹ Platón, *Phd.*, c.d., 59b.

nepřítomný, protože byl nemocný. Jak jinak bychom mohli ospravedlnit, že pravděpodobně nejdůležitější Sókratův žák s ním nebyl v jeho posledních hodinách? Pokud to byla skutečně nějaká nemoc, musela být pravděpodobně dost závažná – natolik, aby bylo třeba volat po Asklépiově intervenci. Můžeme předpokládat, že dělat společnost svému učiteli a zároveň být přítomen v jeho posledních okamžicích mělo pro Platóna nejvyšší prioritu. Jeho nepřítomnost tak může poukazovat pouze na velmi závažný důvod.

Pokud je Sókratův vděk Asklépiovi skutečně důsledkem Platónova vyléčení, podívejme se, jaký mohl mít Sókratés motiv a jaký důsledek má Platónovo vyléčení pro kolektiv.⁴⁰ Platónovo uzdravení by znamenalo zachování Sókratova filosofického systému, které je zakonzervováno v Platónově díle. Platón by se stal „strážce argumentu“, právoplatným Sókratovým dědicem, který může dál pokračovat v Sókratově pedagogickém projektu.

Předvedený výklad, ve kterém autor ukazuje samotného Platóna jako hlavní předmět Sókratova finálního zájmu, je nesmírně zajímavý. Nejkritičtější bodem ve vystavěném postupu je však dokázání, jakým způsobem se mohl Sókratés dozvědět, že je Platón vyléčen. Na konci dialogu nenalezneme žádný přesvědčivý důkaz, který by nám poskytl alespoň nějaký náznak, že se Sókratés o vyléčení dozvěděl. Mostem navrhnuté řešení (Sókratova schopnost věštby, jasného vidění nebo předpovídání) se mi zdá spíše jako nouzový útěk z kritického momentu. Most předkládá dva důkazy, o které opírá schopnost připsanou Sókratovi. Jeden z nich je Sókratova promluva v Obraně bezprostředně po jeho odsouzení, kdy svým odsuditelům předpovídá, že na ně přijde trest mnohem těžší, než kterým jemu vzali život.⁴¹ Sókratés předjímá, že se mu nyní sluší věštit, protože ví, že zemře. Jak se však takové *vědění* o vlastní smrti stává příčinou, která uschopňuje Sókrata věštit? Odsouzením se Sókratés dozví, že pravděpodobně zemře dříve, než by stihl zemřít přirozenou cestou – stářím. Nic jiného se však z odsouzení nedozví, není vymezen přesný čas, kdy se tak stane, protože loď vypravená na Délos byla ověněna den před soudem a čas jejího návratu je nejasný.⁴²

⁴⁰ Vyléčení přítele a vděk Asklépiovi jako výraz empatie se mi jeví jako dostatečně validní důvod, stejně jako Most však spatřuji i další a pravděpodobně důležitější Sókratův motiv k pronesení svého výroku.

⁴¹ Platón, *Apol.*, c.d., 39c.

⁴² Platón, *Phd.*, c.d., 58a-c. Než se vrátí loď ze své výpravy, musí Athény zůstat čisté, nesmí dojít

O jeho vlastní smrti se mu dostane pouze jediná informace navíc, než doposud měl – jeho smrt bude pravděpodobně uspíšena (přijde dříve, než by přišla smrt přirozená, avšak ani tímto si nemůže být zcela jist). Můžeme právě tuto znalost o uspíšení Sókratovy smrti považovat za příčinu aktivace skutečného věšteckého daru? Nemluvil Sókratés spíše z rozhořčení nad nespravedlivým rozsudkem?

Druhým příkladem schopnosti jasného vidění je moment, kdy Simmias a Kebés vyjádří své pochybnosti o předložených důkazech o nesmrtelnosti duše a Sókratés jim odpoví, že má schopnost věštby. Toto prorocké vidění je pak podle Mosta vyjádřeno posledními slovy, která Sókratés vynese. Je to právě v tu chvíli, kdy je tělo téměř mrtvé. Kauzalita mezi vypitím jedu a věštěním je v tomto případě zcela zřejmá. Pokud by tato schopnost souvisela pouze s vědomím blížící se smrti, proč by Sókratés děkoval Asklépiovi až po vypití jedu? Je nepravděpodobné, že by přesně v tuto chvíli (mezi vypitím jedu a smrtí) došlo k Platónovu uzdravení. Na základě argumentů Mostova textu se zdá, že Sókratovy prorocké schopnosti musejí nějakým způsobem souviset s umíráním/umlčováním těla ve shodě s věděním o *bezprostřední* blízkosti vlastní smrti. Zda výrok skutečně souvisel s věšteckou schopností, to už je na našem individuálním posouzení, žádné jiné důkazy se nám již neukazují.

Crooks ve své práci představuje Mostův argument jako dvousečný – na jedné straně Most ukazuje schopnost věštby jako jeden z klíčových důkazů své interpretace, ve které je uzdraveným druhem Platón a prorocké vidění zde funguje jako příčina věděním o tomto uzdravení (textově nelze doložit jiný způsob, jakým se mohl Sókratés o uzdravení dozvědět), na druhé straně však nezohledňuje tuto nutnou podmínku své argumentace v případě první skupiny - alegorických interpretací, ve které by tato podmínka mohla podle Crookse fungovat stejně dobře. Crooks se snaží ukázat, že pokud by Sókratés skutečně měl schopnost věšteckého vidění, mohl si své vlastní *uzdravení z nemoci života* sám předpovědět. Crooksovou výtkou je pak přehnaná selektivnost, s kterou Most přistupuje k argumentu věštby. Nedostatečnost Mostova přístupu k rámci skupiny alegorického čtení byla již ukázána a selektivnost v přístupu k důkazu o Sókratově schopnosti věštit je sice zjevná, ale není rozhodující. Největší potíže – jak bylo zmíněno – spočívá v nesprávném uchopení alegorického čtení, kdy po zdánlivém zavržení alegorického skupiny jako celku Most vyjádří nutnost přechodu

k žádnému usmrcení. Den návratu však nebyl jasný.

k interpretacím, které pracují s pojmem nemoci ve skutečném, lékařském smyslu. Most však nesprávně zahrne všechny možné interpretace, ve kterých je možné jakékoliv alegorické pojetí výroku na základě vystavění protiargumentů pouze jedinému příkladu z této skupiny, tj. Nietzscheově pojetí s opačným pojetím smrti, a předkládá jako jedinou možnost číst výrok v jeho doslovném významu, nijak však nepracuje s jinými alternativami v rámci alegorického přístupu. Mostův omyl tedy nacházím ve špatném pojetí alegorického čtení jako celku. V takovém případě nemá význam hovořit o selektivnosti přístupu k věšteckému daru – Nietzscheovo pojetí by nebylo ospravedlnitelné ani za předpokladu, že by Sókratés viděl dopředu své uzdravení z nemoci života a naplnil tak podmínku, že zadlužení je opodstatněné a ona léčba skutečně proběhne až do konce - pořád bychom se museli vypořádat s výše uvedenými problémy⁴³ skupinového zadlužení a samotného nároku dialogu, kdy Kebés nabídne prakticky identické hledisko s Nietzscheovým pojetím a Sókratés ho v následné promluvě o příčinách vyvrátí.⁴⁴ Jiné hledisko v rámci alegorických interpretací však Most nerozvádí, tudíž nemá smysl uvádět selektivnost přístupu k tomuto argumentu jako nějaké významnější pochybení – pokud by ho Most uvedl i ve svém výkladu v rámci první skupiny, na výsledku by se nic nezměnilo.

Je třeba si také uvědomit, že selektivnost využití argumentu není důkazem, který by samotný argument nějakým způsobem vyvracel. Mostem předvedený důkaz prorockého/věšteckého vidění vykazuje určité, výše uvedené nedostatky, jako celek však nakonec není zavrženíhodný. Crooks uvedl, že Most chybně neuvedl stejný argument i u alegorického pojetí – to však není důkazem, že prorocká schopnost nefunguje jako argument u doslovného čtení.

Kolektivizované alegorické čtení

Crooksova studie pracuje s nesprávným přístupem Mosta k alegorické skupině interpretací. Hlavním problémem Mostovy studie je dle Crookse *selektivnost* v přístupu ke skupině jako k celku a paušalizace těchto interpretací na základě jedné z nich. Zpochybňuje Mostem předvedenou nutnost interpretovat výrok v rámci doslovného čtení, protože Most k této nutnosti došel nesprávným způsobem. Crooks

⁴³ Viz výše kapitolu *Alegorické čtení s paradoxním pojetím smrti*.

⁴⁴ Platón, *Phd.*, c.d., 96a - 108c.

se přiklání ke čtení, které nazývá kolektivizovaným a alegorickým. Na základě gramatické konstrukce Sókratových posledních slov musíme nutně předpokládat, že se dluh týká celé skupiny, nemáme však žádný důkaz pro nutnost doslovného čtení výroku – lékařské pojetí ve vztahu duše a těla, nemoc jako skutečná zdravotní nemoc a lék jako prostředek k uzdravení z této nemoci.

Na začátku své práce Crooks uvede, že Mostem předvedenou interpretaci nepřijímá. Crooks však příliš neoperuje s předpokladem, že je Mostovo finální řešení chybné. Uvádí proti němu tři argumenty, které se nezdají býti dostatečné k vyvrácení jeho celkového návrhu řešení. Prvním z nich je Crooksem zmíněná přehnaná selektivnost, s kterou Most přistupuje k argumentu věštění. Jak jsem však ukázal výše, tato selektivnost nemůže být přijata jako protiargument doslovnému čtení, protože schopnost věštby v Mostově pojetí s některými výhradami nakonec funguje.

Druhá Crooksova výtka spočívá ve zpochybnění argumentu, že finální Sókratův výrok uzavírá dialog do svého začátku, naplňuje tedy kompozici kruhem. Crooks namítá, že výklad dosáhl svého vrcholu daleko před koncem dialogu – to ale neznamená, že spolu nemůže zmínka z počátku a závěrečný výrok souviset. Navíc pokud bychom přijali Mostovo stanovisko, nutně musíme považovat situaci okolo zdravotního stavu Platóna a následného Sókratova vděku za jeho vyléčení jako vsuvku, která má epizodický charakter a s vystavěnou kompozicí dialogu a jeho dějem nesouvisí. Jak poznal René Schaerer,⁴⁵ kompozice dialogu Faidón má obdivuhodně symetrický charakter, který nápadně připomíná vnitřní pochod myšlenky – na začátku přicházíme do styku s běžnou, přízemní zkušeností, kdy Xanthippé⁴⁶ běduje nad Sókratem a jeho netečností vůči blížící se smrti – představuje tak duši žádostivou, která brání v činnosti duši rozumové, musí tedy nakonec odejít, Sókratés ji pošle pryč. Přes první zkušenost se skupina dostává k bádání nad nesmrtelností duše a dialektickým způsobem debatuje a hledá argumenty. Nakonec se dostanou až k debatě o prvotní příčině – dialog tedy jistým způsobem odráží proces, kterým vzniká a prochází myšlenka. Do této struktury nijak nepasuje Sókratovo připomenutí Platónova uzdravení, ani začátek dialogu, kdy se pouze problémy uvádí na scénu. Pokud lze vysledovat kompozice kruhem, pak to bude uzavření konce debaty o příčinách (o prvotní příčině, o ideji dobra) do původní debaty o smrti (nemožnost filosofovy

⁴⁵ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 288.

⁴⁶ Platón, *Phd.*, c.d., 60a.

sebevraždy jakožto lidská podřízenost vyšším pánům).

Třetí Crooksovou výtkou je poukaz na to, že Sókratovou vyučovací technikou je ironie. Pokud bychom četli výrok doslovně a předpokládali, že děkuje za vyléčení z Platónovy nemoci, museli bychom také předpokládat, že Sókratés na tomto místě vystupuje ze své role. Crooks tedy předpokládá, že si Sókratés udrží koherenci své postavy a jeho slova bude pojímat jako ironický epigram. Vrací se tedy na začátek a hledá, čím se zadlužila celá skupina. Jak už dopředu naznačil, přikloní se k alegorickému a kolektivizovanému čtení. V jeho pojetí je nemoc pythagorejský eklekticismus, zastoupený dvěma řečníky – Simmiou a Kebétem.

Označení Simmiase a Kebéta za pythagorejce není zcela jasné. Ve Faidónu nalezneme jedinou zmínku, která by takové tvrzení mohla dokázat, ale i ta není úplně zřejmá. V momentě, kdy je Xanthippé odvedena a řečníci se pouští do debaty, která začíná tematizovat vztah filosofa ke smrti. V tuto chvíli⁴⁷ se Sókratés ptá, zda Simmias a Kebés neslyšeli o *těchto věcech* vyprávět Filoláa.⁴⁸ To by měl být hlavní důkaz, že Simmias a Kebés byli žáci Filoláa a tím pádem by měli být zástupci pythagoreismu. Zároveň je však jasné, že oba řečníci byli i žáci Sókrata. O vztahu mezi jimi a Filoláem však nevíme téměř nic a nemůžeme tak tvrdit, že byl silnější než vztah se Sókratem. Iamblichus je mezi pythagorejce nezařazuje⁴⁹ a Diogenes Laertius je řadí mezi následovníky Sókrata.⁵⁰

Pokud však budeme pro účely následujícího výkladu předpokládat, že Simmias a Kebés byli zástupci pythagoreismu, pak je na místě zmínit se o vlastním eklekticismu. V kontextu s pythagoreismem – jak nám nabízí autor – je eklekticismus něco jako *symptomatická metoda*⁵¹ vlastního pythagoreismu, která je motivována touhou po

⁴⁷ Platón, *Phd.*, c.d., 85b.

⁴⁸ Huffman, C. A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Filolaus z Krotónu byl Sókratův současník, antický filosof a jeden ze tří nejvýznamnějších zástupců pythagoreismu. O jeho životě se však dochovalo velmi málo historických pramenů, jedním z těchto pramenů je právě zmínka v dialogu Faidón.

⁴⁹ Huffman, C. A., „Pythagoreanism“, [online, cit. 2015-12-01. Dostupný z WWW: <http://plato.stanford.edu/archives/entries/pythagoreanism>.]

⁵⁰ Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Nová tiskárna, Pelhřimov 1995.

⁵¹ „The history of the concept of eclecticism“, in: J. M. Dillon, A. A. Long (eds), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, 1988, s. 5-33.

vševědoucnosti a všeobsáhlosti, především ve vztahu k dosud nevysvětleným a tajemným jevům, jako je například nesmrtelnost duše. Eklektická metoda pythagoreismu spočívá ve výběru některých témat a stanovisek z jiných diskursů – především jde o taková stanoviska, která vyhovují diskursu původnímu, popř. ho doplňují. U Simmii a Kebéta se eklektická metoda podle Crookse ukazuje v určování témat dialogu – ve všech hlavních bodech a problémech, které se v dialogu řeší, mají první slovo a následující nasměrování debaty oba Thébané. Crooks navrhuje, že Platón chtěl ukázat pythagorejský eklekticismus jako metodologicky neukotvený a neadekvátní k probíraným tématům.

Metodologickou neukotvenost se autor snažil ukázat na příkladu stálého vyptávání oponentů a na jimi předkládané nutnosti více vyložit některé z témat - tedy určování směru dialogu. Jakým způsobem se neadekvátnost a neukotvení takového přístupu ukazuje, nám však autor nepředkládá. Předpokládám, že intence autora je ukázat, že vševědoucnost a touha po ní (jejich neustálé otázky) není vhodná metoda k *pochopení* v tak závažné otázce, jako je nesmrtelnost duše. Pokud je můj předpoklad správný, pak nevidím v dialogu žádný moment, kde by se tato neadekvátnost a metodologická neukotvenost skutečně ukázala. Můj dojem ze Simmiovy i Kebétovy námítky na první dva důkazy o nesmrtelnosti duše je poměrně silný (ostatní spoluřečníci byli po zaznění námitek zaraženi a znepokojeni) a dle mého neukazuje neadekvátnost eklekticismu (koneckonců Simmias navrhl své vlastní stanovisko, nijak si nevybíral z probraných věcí), naopak oba oponenty vykresluje v docela příznivém světle, přestože jejich námítky neobstály. Nebyl to, myslím, důkaz o touze po všeobšáhle povrchní znalosti, ale skutečná, autentická touha a snaha o pochopení. Pokud se podíváme například na zavedení diskuse o posmrtné existenci duše, kdy svojí otázku sice pokládá Kebés,⁵² směr následující debaty se však zdá již určený – Sókratés svojí posmrtnou existenci postuluje jako jasný fakt, který je nevyčtenou podmínkou pro jeho nalezení nových přátel na onom světě. Potřeba prozkoumat právě tuto podmínku se přímo nabízí a nezdá se mi, že by tak Kebétova otázka vykazovala znaky eklektické povahy.

Crooksův následující argument, ve kterém tvrdí, že první polovina dialogu pak může být ve světle předchozího postupu chápána jako záměrný podnik a pedagogický

⁵² Platón, *Phd.*, c.d., 70a.

projekt k ukázání právě této neadekvátnosti, mi připadá nedostatečný. Stejně jako Crooks vytýká Mostovi u argumentu kruhové kompozice, že jeho záměr bylo předložit to, co chce demonstrovat, i já mám pocit, že se Crooks nakonec dopouští té samé chyby. Sókratés na začátku navíc říká, že se sluší vypravovat o cestě na onen svět tomu, kdo se na ní chystá.⁵³ Celý dialog se mi ve shodě s Patočkou⁵⁴ spíše jeví jako obhajoba Sókratova stanoviska a zdá se mi velmi nepravděpodobné, že původní záměr, hned od začátku, byl dohnat své spoluřečníky k tomu, aby se začali vyptávat a na jejich otázkách pak dokazovat jejich nezpůsobilost. Je to nakonec Sókratův poslední den, a bylo by pro mě velmi překvapivé, kdyby se právě v ten den snažil ukazovat nevhodnost metody, obzvláště v případě, kdy je předmětem diskuse duše a její nesmrtelnost – téma, které je ostatně zásadní nejenom pro celou filosofii, ale i pro samotného Sókrata, jehož následující, bezprostřední osud bude na platnosti provedených úvah přímo záviset. V tomto ohledu by se jevílo překonání pythagorejského eklekticismu jako příliš nízký cíl, pedagogický projekt Platónova Sókrata v jeho poslední den spatřuji v něčem vznešenějším.

Sókratův výrok je podle autora shrnutou, kondenzovanou herezí celého výkladu. Tato heretičnost výkladu však není z textu zřejmá – příklad, který Crooks uvádí, je Sókratovo varování před upadnutím do misologie, tedy nesnášenlivost vůči logu. Nejsou to ale pouze Simmas a Kebés, které Sókratés varuje, je to celá skupina v cele, která byla námitkami uvržena v pochybování a v nedůvěru. Nevidím však žádné spojení mezi misologií a pythagorejským eklekticismem – není tedy zřejmé, v jakém směru by měl být následující Sókratův výklad herezí vůči pythagoreismu. Jak jsem uvedl výše – není zřejmé, jakým způsobem se ukazují námitky obou řečníků jako pythagorejské⁵⁵ a jak se v jejich projevu objevuje eklektická metoda, Sókratés se docela dobře mohl pouze vymezovat vůči nebezpečí, které spatřoval v *účinku* na skupinu po pronesených námitkách.

⁵³ Platón, *Phd.*, c.d., 61e.

⁵⁴ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 217.

⁵⁵ Simmiova námitka (duše jako harmonie) je někdy interpretována jako pythagorejský koncept, jehož autorem je Filolaus. Je zde však obdobný problém jako v určení, zda byli Simmias a Kebés zástupci pythagoreismu – není jasné, zda nebyla hypotéza duše jako harmonie připisována Filoláovi na základě předpokladu, že byl Simmias Filoláem ovlivněn a jeho námitka je jen reprodukcí Filoláova stanoviska.

Hereze vlastního výroku spočívá dle Crookse v obětování kohouta. I tento moment se mi však jeví jako problematický. Autor ve své práci uvádí, že v pythagorejských obřadech bylo zakázáno obětovat kohouta, proto můžeme vnímat Sókratův výrok jako záměrný odklon od jejich náboženského rituálu. Iamblichus však uvádí, že pythagorejská akusmata⁵⁶ - mezi které patří například nutnost chodit do chrámu bos – nemluví o zákazu obětování kohouta, ale o zákazu obětování *bílého* kohouta.⁵⁷ Je nutné zdůraznit, že pythagoreismus nebyl náboženstvím v pravém smyslu a není proto možné mluvit o jeho specifických náboženských rituálech.⁵⁸ Pythagoras uvažoval o způsobu života v rámci řeckého, mystického náboženství, z něhož zdůrazňoval některé jeho specifické aspekty - mnoho těchto náboženských příkazů se tedy jeví jako paralelní s běžnou řeckou, mystickou religiozitou.⁵⁹ Crooks nakonec říká, že z posledních Sókratových slov můžeme vyčíst zjevnou herezi. Dle mého mínění by se však o herezi dalo uvažovat pouze v případě, kdyby Sókratés mluvil o bílém kohoutovi.

Určení Simmii a Kebéta jako zástupců pythagoreismu a pythagorejského eklekticismu je samo o sobě problematické – není jasné, jak se eklekticismus projevoval a není jasné, zda oba řečníky můžeme řadit do pythagorejské tradice na základě učení od Filoláa. Ještě méně zřejmý je způsob, jakým bychom mohli chápat pythagorejský eklekticismus jako nemoc, vůči které se Platónův Sókratés vymezoval.

Měl Platón intenci ukázat Sókratův výklad jako jistou formu filosofického léku? Z Crooksova navrhnutého postupu, ve kterém Sókratés varuje proti upadnutí do misologie se zdá, že ano. Misologie však není příznakem nemoci pythagoreismu, ale je *sama o sobě nemocí*, před níž Sókratés varuje. Není to však jediné nebezpečí, jediná nemoc, vůči které Sókratés varuje v dialogu Faidón. Je Crooksovou zásluhou, že Sókratův výklad uchopil jako filosofický lék, jako terapii, která má přítomné vyléčit.

⁵⁶ Ústně předávané průjovědi o náboženských praktikách. Pythagorejci například nesměli své mrtvé pohřbívat do vlny. Hlavním zdrojem, ze kterého šlo akusmata čerpat, bylo dnes již ztracené Aristotelovo pojednání o pythagorejcích. Není úplně jisté, které z Iamblichem zaznamenaných akusmat vedou až Pythagorovi, a které pouze k Aristotelovi.

⁵⁷ Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1972, s. 166.

⁵⁸ Tamt., s. 177.

⁵⁹ Tamt., s. 179.

Jeho pojetí nemoci, z které je třeba léčit, však nepřijímám. Dialog Faidón nám poskytuje několik textových důkazů, které nám nabídnou jiné pojetí nemoci, které se mi jeví jako mnohem nebezpečnější, než pythagorejský eklekticismus, jeví se mi jako hrozba, kterou je skutečně třeba vyléčit a která je natolik významná, že za její vyléčení je třeba obětovat Asklépiovi, bez jehož božské intervence by léčba neproběhla. Stejně jako Crooks se nakonec přikloním ke kolektivizovanému, alegorickému čtení, ve kterém je dluh míněn skupinově, a kde je nemoc a léčba pojímána v jiném, přeneseném významu. Mé stanovisko se však bude s Crooksem v některých hlavních bodech rozcházet. Na závěr tohoto oddílu je nutno připomenout, že Mostem předvedený výklad, ve kterém je hlavním předmětem zájmu sám Platón, je sice v mnoha ohledech problematický, jako celek však jeho hledisko nelze zcela zavrhnout. Mým úkolem není předvést jediné, finální stanovisko, které platí ve všech svých aspektech a je konečným řešením onoho tajemného výroku – to by ostatně ani z povahy předmětu zkoumání nebylo možné. Budu se však snažit ukázat možnost, která je dle mého přesvědčení (založeného na níže uvedených argumentech) nejbližší pravdě. Jaké řešení má nakonec největší pravdivostní hodnotu – to už je třeba nechat na individuálním posouzení. Mostovo stanovisko tedy ponechávám jako jednu z otevřených alternativ.

III. část – Duše, nemoc a terapie

V následující části se pokusím ukázat, jakým způsobem mohla být v dialogu Faidón pojatá nemoc, které se nakonec za pomoci Asklépiovy intervence mohla skupina zbavit. Jak jsem již předeslal, přikláním se k alegorickému, kolektivizovanému čtení, které předpokládá, že nemocí není míněna skutečná, fyzická nemoc, ale nějaká hrozba, špatný úsudek, špatné mínění, špatný způsob – nemocí je tedy míněna nějaká špatnost nebo jev, který vykazuje *špatné vlastnosti, zlo, kterému můžeme podlehnout*. Terapií je pak myšlen výklad Platónova Sókrata, který má onu špatnost napravovat. Aby se mnou navrhovaný koncept nemoci a léčby ukázal ve správném světle, je třeba nejdříve vyložit pojetí duše a jejího vztahu k tělu a k věčným jsoucům.

Duše jako dialektika

Platónovo základní rozdělení světa na tělesnou, bezprostřední rovinu a rovinu stálých, neměnných jsoucen implicitně zakládá i jeden nevyřčený předpoklad – duše musí být na základě výkladu v dialogu Faidón nutně dialektickým vztahem mezi dvěma extrémy a póly, které představují právě tělesnou rovinu univerza a rovinu stálých a neměnných jsoucen.⁶⁰ Duši a tělo nelze považovat za samostatné, jednotlivé entity, které jsou jednotlivě zakotveny – zavedení striktní dichotomie duše a těla není na místě. Patočka zakládá odlišnou dichotomii, ve které jsou na jedné straně zastoupeny věci fyzického světa (mezi něž patří i tělo) a na straně druhé stojí jsoucno idejí.⁶¹ Duše je pak dynamickou směsí, jednotou termínů, ve které se proměnlivé a časové uvádí ve vztah s trvalými a věčnými jsoucnými, které náležejí pomyslnému světu. Existence duše jako vztahu je popírání dvou extrémů, dvou pólů na jedné *přímce*.

Pohyb mezi těmito dvěma extrémy se dále ukáže jako klíčový pro náš výklad.⁶² Tento pohyb nemůže být v našem životě nikdy totální – naším narozením na svět stálých jsoucen nezapomínáme absolutně, jinak by naše rozpomínka nebyla vůbec možná. Stejným způsobem nemůže být absolutní ani naše *rozpomínání*, protože dokud

⁶⁰ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 229.

⁶¹ Tamt., s. 230

⁶² Viz níže kapitulu *Katarze*.

jsme „uvěznění“ ve smyslovém světě a naše duše se stále musí vztahovat k světu tělesného a časového, nejsme schopni dosáhnout absolutního poznání. Sókratés popisuje, jak se nám neustále vkrádá tělo do cesty svými žádostmi a vášněmi,⁶³ ať už chceme, nebo ne. Extrapolací jednotlivých extrémů se dostáváme do dvou stavů – pokud je prodloužen pohyb ve prospěch trvalého a stálého, dostáváme se do přítomnosti trvalého jsoucna, kde je zapomenuto na veškerou roztržičnost a nestálost světa smyslového. Pokud však protáhneme pohyb v opačném směru a extrapolujeme svět smyslový, časový a nestálý, upadáme v zapomnění na svět stálých jsoucenců, idejí. Pak podle Patočky postrádáme vůli k setrvání a dostáváme jen to, co je mrtvé: pasivní a neoživené tělo.⁶⁴ Jakmile zmizí veškeré vědomí o idejích a stálých jsoucnech, zbývá nám jen smrt, ztrácíme veškerou životní dynamiku, nejsme schopni poznávat a svět je pro nás jen nepochopitelné univerzum nahodilostí, kterým nevládne žádný princip, ztrácíme veškerou kompetenci k *pochopení příčin*, které je základním předpokladem pro veškerou rozumovou činnost. Zbývá nám pak pouze roztržičnost a necelistvost. Pól věčného a stálého jsoucna (pomyslného světa, světa idejí) v souladu s duševním vztahem k němu je pak garantem a základním předpokladem nejenom k našemu poznávání, ale i k našemu *bytí*. Ideální život filosofa spočívá v zapomenutí smyslového světa, oddání se pouze jednotnému, jsoucímu světu *pomyslna*. Takové extrapolace však není sebelepší filosof schopen – roztržičnost a nestálost smyslového světa nemůže být nikdy nepřítomna, dokud máme tělo, tedy dokud žijeme a jsme ve fyzickém světě. Duše je ze své podstaty *vztahem*.⁶⁵ *Osvobození* od fyzického světa je nižším stupněm, než osvobození – toho však nelze dosáhnout, dokud člověk žije. Svobodného ducha má dle Patočky takový člověk, jehož duše se ve vztahování extrapolovala na stranu věčného – duše, ve které naprosto převládly ideje, a tím se duše stala blízce sourodou světu idejí, přestává být vztahem.

Jak dle mého mínění správně poznamenal Demos,⁶⁶ duše v dialogu Faidón není principem života mravního, ale principem samotného života. Je to právě vlastní vztahování k tělesnu, k nestálým věcem, kvůli kterému nelze duši považovat za jedinou a samostatně ukotvenou entitu. Demos v duši nachází tři vlastnosti, které ji

⁶³ Platón, *Phd.*, c.d., 65b.

⁶⁴ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 231.

⁶⁵ Tamt., s. 232.

⁶⁶ Tamt., s. 233.

charakterizují – v první z nich je duše charakterizována jako to, co trvá a působí pohyb (ve smyslu přibližování se k jednomu ze dvou výše předvedených pólů), druhá vlastnost charakterizuje duši jako řízený pohyb k cíli a třetí je charakteristika obecná – duše je směsí ve všech svých formách, ať už je její vztah blíže k jednomu nebo k druhému pólu, pokaždé se vztahuje i k jeho protějšku. Právě toto nezbytné vztahování k protějšku je dialektičnost povahy duše, které jí odlišuje a vytahuje z ideového pomyslného světa – *univerza samého o sobě*. K tomuto univerzu se člověk ve svém životě může díky duši pouze vztahovat, samotná však do tohoto světa při vezdejším životě nenáleží.

Zlo nefilosofického života

Symptomem, který můžeme považovat za první nemoc, z které bude třeba léčit, je zlo spočívající v nefilosofickém životě. Filosofický život lze s ohledem na předchozí kapitolu popsat jako vztahování duše k věčným jsovcům, k hledání pravdy. Opakem tohoto způsobu života je život nefilosofický, ve kterém Platónův Sókratés spatřuje nebezpečí. Nefilosofický život je vztahování duše směrem k nestálým a složeným věcem – ke světu, který je materiální a smyslově přístupný. To však nemusí nutně znamenat *záměrné* vztahování své duše k tělesnému světu a snaha o extrapolaci vztahu naší duše výhradně k fyzickému, smyslovému světu – takový stav, ve kterém se vztahujeme především k předmětnému světu, je nám ostatně dán v jistém smyslu automaticky – pokud si představíme přímkou jako vztahování duše ke dvěma pólům, pak náš stav je po narození – vtělení duše - nutně u pólu tělesného. Jak uvádí Sókratés u argumentu rozpomínání, narozením ztrácíme vědění o jsovcích samých⁶⁷ – nemůžeme však toto vědění ztrácet úplně, jinak by nebyla vlastní rozpomínka možná. Z tohoto důkazu, ve kterém je učení ukázáno jako vzpomínání na svět jsovců, můžeme usuzovat, že jsme po narození duševně vztaženi pouze ke smyslově přístupnému světu. Toto neúplné zapomnění signalizuje, že se skrze duši stále vztahujeme k oběma pólům – duše je ze své podstaty vztah – a přestože jsme jako děti duševně vztaženi především k bezprostřednímu, smyslovému světu, protějšek tohoto světa (pomyslný svět) je nám také přístupný. Je však naším úkolem iniciovat pohyb

⁶⁷ Platón, *Phd.*, c.d., 75b.

duše směrem k pólu *pomyslina* – světa idejí. V této snaze o duševním pohybu směrem ke světu idejí spočívá veškerý základ pro filosofický život – toto očišťení od těla a blízkost stálého a věčného světa je podle Sókrata cílem veškerého života, kterého bychom se měli snažit dosáhnout. Jakým způsobem se však tento nefilosofický způsob života může stát pro člověka nemocí v přeneseném významu? A z jakého důvodu je nutné se takového života vyvarovat a v čem toto vyvarování spočívá?

Odpovědi na tyto otázky nalezneme v prvním dějství,⁶⁸ ve kterém se otevírá debata o nesmrtnosti duše.⁶⁹ Základem Sókratovy obhajoby vlastního stanoviska je přesvědčení, že po smrti přijde k dobrým pánům a jeho duše odejde do Hádu. Sókratés tak předpokládá nesmrtnost své duše jako samozřejmost – tohoto nevyřčeného předpokladu si všímá Kebés a vyžaduje, aby se blíže vyložil důkaz k takovému tvrzení. Abychom však byli schopni pochopit nesmrtnost duše a důvod, proč se praví filosofové na smrt nemrzí, je nutné nad předmětem debaty *uvažovat filosoficky*. Filosofové přirozeně touží po poznání – duše je schopná *vztahovat* se k tomu, co je samo o sobě.⁷⁰ Nefilosofický život, vztahování se k tělesnému, je pak zabřednutím do všedního, proměnlivého života, který nezakládá žádné hlubší poznání.

Hlubšímu poznání – poznání pravdy a příčin - se staví do cesty tělo náležití bezprostřednímu světu, pólu tělesnosti, které duši zaprvé nedopřává „prázdeň“⁷¹ – nutnost výživy těla, překážka různých tělesných nemocí, naplnění duše nejrůznějšími touhami, láskami a strachy má také původ v tělu a nakonec i nutnost opatření majetku je příčina duševního stavu vyvolaného tělem. Jako největší nebezpečí filosof identifikuje pocit silného strachu nebo silné slasti – jakmile takové stavy filosof zažívá, musí jim vzdorovat. Duše je v takovém případě nejvíce od těla klamána a zároveň je k němu nejvíce poutána (= je k němu blíže vztažena) a zároveň má tendenci tyto silné city považovat za neskutečnější a pravdivé.⁷² Pokud jsou tyto stavy špatně identifikovány a duše je k nim záměrně vztažena (nechá se oklamat), vzniká z tohoto

⁶⁸ V dialogu *Faidón* se nabízí členění, které je příhodné i pro zkoumání přenesené nemoci a léčby. První dějství zahrnuje začátek dialogu až po námitky Simii a Kebéta (59d – 88b) a druhé dějství je od Echekratova přerušení výkladu (88c) až po konec dialogu (118a).

⁶⁹ Viz níže kapitolu *Nesmrtnost*.

⁷⁰ Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, c.d., s. 35.

⁷¹ Tamt., s. 36.

⁷² Platón, *Phd.*, c.d., 83b.

nebezpečí zlo, kdy je nefilosofický život postaven před život filosofický. Špatná identifikace reálnosti a pravdivosti těchto stavů vede k životu, ve kterém jsou v popředí zájmu věci tělesné, věci fyzického světa. Pokud správný filosof zakouší takové city, nemyslí na ně a nenechává se tělem klamat. Nebezpečí špatné identifikace citů a vášní, která následně vede k špatnému připsání míry pravdivosti a skutečnosti, je zlem, které nefilosofický život přináší a zároveň ho zakládá jako domněle správný život. Nabývání moudrosti a přibližování k pravdě je schopen pouze filosof, jak je však výše uvedeno, k pravdě se můžeme v našem životě pouze přiblížit, existence našeho těla nám zabraňuje dosažení absolutního poznání. Filosofický život spočívá v překonávání života instinktivního a bezprostředního, jeho smyslem je získání pravého pochopení a poznání, ke kterému se můžeme při vezdejším životě dostat pouze přibližně.

Jak uvádí Christopher Rowe, poznání pravdy není možné naleznout přímo ve smyslovém, bezprostředním světě.⁷³ Koncept Platónem předvedené filosofie v dialogu Faidón spočívá v naleznutí pravdy pouze v konverzaci a dialogu – pravda tak vyvěrá z dialektického sdílení různých interpretací. Znalost toho, co je dobré, je pak ústředním motivem pro uspořádání lidského života. Filosofie pak *vždy zlepšuje kvalitu* našeho života.⁷⁴ Při pohlédnutí na samotný dialog zjistíme, jakou má filosofie funkci, pokud se jí chopí člověk, jehož duše se doposud vztahovala ke smyslovému, tělesnému světu, ve kterém byla uvězněna jako v žaláři: filosofie duši klidně domlouvá, snaží se jí vyprostit (ze vztahování k tělesnému, z tělesného žaláře), dokazuje jí klamavost smyslů a pokud není nutno jich užívat, vybízí ji k vzestupu z těchto smyslů a aby důvěřovala pouze vlastnímu poznání, kdykoliv pozná věc samu o sobě.⁷⁵ Konečné poznání pak zakládá ctnost a zbožnost.⁷⁶ Život ovládaný žádostmi a vášněmi těla je příčinou špatné interpretace, ve které se zdají pravdivé jen ty věci, které jsou tělesné a fyzické – v rámci bezprostředního světa.

V tuto chvíli je třeba si uvědomit, že popsané zlo a nebezpečí spočívá

⁷³ Rowe, C.J., „The Concept of Philosophy (philosophia) in Plato’s Phaedo“, in: A. Havlíček, F. Karfík (eds), *Plato’s Phaedo: Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 39.

⁷⁴ Tamt., s. 42.

⁷⁵ Platón, *Phd.*, c.d., 83a

⁷⁶ Špínka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, c.d., s. 35.

v nefilosofickém životě, ne v životě obecně. Existence tělesného a časového univerza a naše žití v něm je pro nás důležité. Jak je zřetelné v argumentu rozpominání, skrze smysly a smyslové počitky (jejich podobnosti a nepodobnosti v nich) se nám pravá jsoucná připomínají – smyslový svět je tedy důležitým předpokladem pro naše uvědomění. Přechod od jsoucná netrvalého k jsoucnu stálému a věčnému začíná vždy ve smyslovém světě.

Nebezpečí nefilosofického života netkví pouze v nezaložení ctnosti a zbožnosti (přestože i tento cíl by byl dostatečným) a ve špatné identifikaci pravého poznání (tj. připsání tohoto poznání žádostem a jejich účinkům na lidské tělo). Ontologická zaslepenost, která je nutným důsledkem nefilosofického života, znemožňuje překonat *strach ze smrti*. Platónův Sókratés svůj první výklad zahájí obranou svého vlastního stanoviska, které v jistém směru navazuje na dialog Kritón – nyní však vysvětluje svoji pozici v jiném poměru, v poměru k sobě samému. Nesmrtelnost duše je nutným předpokladem, kvůli kterému se Sókratés na smrt nemrzí a očekává ji „s otevřenou náručí“ s představou, že dojde k předmětu svého zájmu – jeho duše se stane sourodou se světem idejí a on dosáhne pravého poznání.

Takové stanovisko je však pro skupinu spoluřečníků v cele těžké přijmout, je třeba určitého přesvědčování: „*Přece však se mi zdá, že byste ty [Kebés] a Simmias rádi ještě více propracovali i tuto myšlenku a že se bojíte jako děti, aby duši vystupující z těla doopravdy nerozfoukal vítr a neroznesl.*“⁷⁷ Zdá se mi, že přirovnání k dětem Sókratés v tomto místě používá záměrně – dítě zde představuje přirovnání ke stavu, kdy je duše více připoutávána k tělesnému světu. Stejně jako není schopné dítě pochopit transcendenci a není schopné abstraktního myšlení (není si vědomo svého vztahu k věčnému a jsoucínmu), jsou i Simmias a Kebés ve stavu, ve kterém nedosahují blízkosti věčného. Jejich nepřijetí Sókratova prvního důkazu o nesmrtelnosti je příznakem jejich filosofické nevyzrálosti a nutnosti přechodu k filosofickému životu. Kebés Sókratovi odpovídá, aby si Sókratés nemyslel, že se bojí (Kebés a Simmias), ale že v nich je jakési dítě,⁷⁸ které se takových věcí bojí. Toto dítě v nás dle mého mínění představuje instinktivní a bezprostřední život, který je třeba překonat. V rámci tohoto způsobu života není možné pochopit nesmrtelnost duše – pokud si nejsme vědomi našeho vztahu k nekonečným jsoucínům a jsme uvězněni ve smyslovém světě,

⁷⁷ Platón, *Phd.*, c.d., 77d.

⁷⁸ Tamt., 77e.

pak nám takové uvažování připadá nesmyslné. Nutnost „zaříkávání“⁷⁹ je Sókratém vyjádřena hned vzápětí: „(...) *musíte každý den říkáním zažehnávat, dokud to z něho [z „dítěte“ v nich] zažehnávaním nedostanete.*“⁸⁰ Zažehnávaní říkáním je dle mého názoru nenápadná zmínka o tom, jakým způsobem je třeba onen stav dítěte překonat. Jak bude zjevné v dalším postupu dialogu, řeč se ukáže jako orgán filosofie – je tedy zapotřebí překonat bezprostřední život smyslů a instinktů (=stav dítěte) filosofií (řečí), která je *lékem* proti nemoci, která spočívá v nefilosofickém životě, v konformitě zavedeného stavu, stavu dítěte. V případě, že toho Simmias a Kebés nebudou sami schopni, je třeba hledat jiného zaříkávače, protože podle Sókrata neexistuje nic jiného, na co by se peníze vynakládaly výhodněji.⁸¹ Překonat dětský strach a pnout duši směrem ke stálým, nekonečným jsoucňům má tedy nejvyšší prioritu. Smyslem překonání tohoto stavu je dostat se do stavu zdravého, tento stav představuje život filosofický. Filosofie je pak prostředkem k překonání stavu nefilosofického, je lékem na nemoc. Nauka o nesmrtelnosti představuje vlastní očišťování, hygienu, katarzi, ke které by měl filosofův život vést. Tato nauka představuje přechod k filosofickému životu a učení o cíli – vede tedy k životnímu probuzení⁸² – k vyléčení.

Katarze

V předchozích kapitolách je rozpracováno pojetí duše jako dialektiky. Její kompozicí je polarita – vztahování dvou odlišných pólů. Úkolem filosofa je podle Sókrata očista duše – pohyb duše (vztahování) směrem k věčným jsoucňům, ke světu idejí. Toto očištění probíhá rozumovým myšlením, filosofováním, které vytahuje duši směrem vzhůru – do pomyslného světa, k nahlížení čistých jsoucen. V předchozí kapitole bylo vylíčeno, v čem spočívá nebezpečí nefilosofického života – největším zlem je zabřednutí do smyslového světa, které duši zaslepuje tělem a nedovoluje ji dosáhnout poznání, po kterém přirozeně touží.⁸³ Ontologická zaslepenost je výsledkem „uvěznění“ duše v tělesném žaláři – duše přijímá za vlastní smyslové počítky, kterým nesprávně přičítá pravdivostní hodnotu. Nesprávná identifikace smyslových vjemů

⁷⁹ V přeneseném smyslu můžeme považovat zaříkávání jako léčení.

⁸⁰ Platón, *Phd.*, c.d., 78a.

⁸¹ Tamt., 78b.

⁸² Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 229.

⁸³ Špínka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, c.d., s. 39.

spočívá z fascinace zvrátů a protikladů nestálého, smyslového světa. Fascinací pak duše nesprávně identifikuje jsoucnost jednotlivých věcí – hluboké city, radosti a strasti považuje za nejvíce jsoící, za nejvíce pravdivé. Nakonec je to ona sama, která se drží v tělesném žaláři, není schopná identifikovat, v čem spočívá pravé zlo. Duše se přiklání k pojetí tělesného bytí k jako nejvíce pravdivému jsoicnu a za největší zlo považuje to, co je ohrožením tělesného bytí. Sebeklam duše je pak příznakem vlastní rafinovanosti největšího zla – neschopnost poznat zlo, ve kterém se nachází (vztahování se především k tělesnému světu) je cesta ke špatnému poznání a způsob, kdy se duše sama dobrovolně udržuje v žaláři tělesna.⁸⁴ Úkolem filosofa a filosofování je pak vyvést duši pryč z tohoto žaláře – vztáhnout duši blíže k nekonečným jsoicnům. Výkonem tohoto vztáhnutí je uvažování, zdržení se všech strastí, strázní a strachů – vedení filosofii, která rozpoznala rafinovanost žaláře, ve kterém je člověk uvězněn.⁸⁵

Sókratés na začátku dialogu při debatě o vztahu člověka a smrti uvádí, že by byla velká nedůslednost, kdyby se filosof bál smrti – jen v Hádu může nalézt moudrost a stát se sourodým se světem idejí. Tomuto nabývání moudrosti celý jeho život překáželo tělo, smysly nás klamou a nelze jimi nic přesně vnímat. Pouze v rozumové činnosti se nám objevuje něco ze skutečných jsoicen⁸⁶ - myšlením můžeme nahlédnout věci jako je pravda, láska, spravedlnost, tedy jsoicna sama o sobě. Pouze ten, kdo je schopen čistě myslet, tedy nevláčet s sebou smysly, je schopen dosáhnout čistých jsoicen. Jak už však bylo několikrát opakováno, takového úplného dosažení nebudeme v životě schopni, budeme se pouze schopni přiblížit: „(...) protože pokud máme tělo a naše duše je smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda.“⁸⁷

V předchozí replice je uvedené spojení *pokud máme tělo* – tělo však v životě na zemi máme pokaždé a duše je nucena se k němu ze své podstaty vztahovat. Nutností filosofova života je očista od tohoto vztahování se k tělu, snaha co nejvíce se *vystříhat* tělesných žádostí a tužeb, snaha o *nadvládu rozumu*. Arendtová myšlení popisuje jako zpřítomnění toho, co není přítomné pro smysly⁸⁸ – každé myšlení musí být vzpomínání,

⁸⁴ Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, c.d., s. 41.

⁸⁵ Tamt. 42

⁸⁶ Platón, *Phd.*, c.d., 65a.

⁸⁷ Platón, *Phd.*, c.d., 66b.

⁸⁸ Arendtová, H., *Život ducha, Myšlení*, přel. J. Lusk, AURORA, Praha 2001, s. 90.

práce s nepřítomným. Při myšlení se pro nás jakoby zastavuje všechno ostatní a činí nás nepřítomným svému okolí.⁸⁹ Odtud pramení v dialogu zmiňovaný výsměch filosofům, kteří se zdají *ztraceni pro život*, nedostatečnost pochopení okolí – při myšlení (rozumové činnosti) si zpřítomňujeme v naší mysli jsoucna, ideje, které nejsou přítomné běžným smyslům – tedy poznání, které je charakteristické pro *množství*. V dalším výkladu dialogu je pak ukázáno, že naše činností mysli směřujeme k prvnímu, k první příčině, kterou však nalézáme jako poslední. Výsměch děvečky, která se Tháletovi posmívala za upadnutí do jámy/studně pramení z nepochopení smyslu poznání – opanování smyslů a pozemního světa není podmínkou k hlubšímu poznání a k odkrytí vyšších principů, pozemní svět je pouze příčinou, která nutí filosofa zkoumat dál. Je to právě vědomí nedostatečnosti smyslových vjemů a jejich smíšené povahy, které je podmínkou a příčinou hledání jiných příčin a jiného, hlubšího poznání.

Strach ze smrti náleží těm, kteří jsou milovníci těla, peněz a žádostí – nemají v sobě umírněnost ani statečnost, nedisponují žádnou z ctností. Pokud jsou stateční, pak je to ze strachu před většími zly, pokud jsou umírnění, je to odpírání jednoho druhu libostí kvůli libostem jiným.⁹⁰ Smrt je pak pro milovníka těla koncem fyzického univerza (nemá do něj již přístup a nemůže se k němu nijak vztáhnout), konec těla a jeho žádostí, konec tělesných libostí. Ve způsobu nefilosofického života je tento strach oprávněný. Vyproštění z těla je předmětem filosofování – duše se musí co možná nejvíce přestat vztahovat k tělu. Toto očistění je pak přípravou na nesmrtelnost, které lze dosáhnout jedině smrtí. Pro správného filosofa je smrt koncem v jiném smyslu – je to završení jeho životního úsilí, jeho touhy k úplnému poznání pravdy, které je možné až po smrti, kdy se duše přestává vztahovat k tělu. Smrt je pro filosofa bránou, za kterou by měl spatřit předmět své touhy. Nesmrtelnost je garancí filosofického života – určení jeho smyslu a zároveň možnost v jeho pokračování. Filosofický způsob života – katarze - při vezdejším životě je v tomto pojetí jakési cvičení, jehož smyslem je přijetí mezi Bohy po tělesné smrti, protože „*ten, kdo přijde do Hádu neuveden do zření [tedy ten, kdo neprovedl filosofický život v odloučení od tělesnosti] se pak válí v bahně a zasvěcený pak bydlí s Bohy.*“⁹¹ Příprava na život

⁸⁹ Arendtová, H., *Život ducha, Myšlení*, c.d., s. 93.

⁹⁰ Platón, *Phd.*, c.d., 67a.

⁹¹ Tamt. 69c

věčný spočívá v zápase s tělesnou rozptýleností, v zápase o *usebrání duše*.⁹² Jedině filosofova duše je obsažná, zná svůj smysl i cíl. Smyslem katarze je očištění od těla – do Hádovy říše musí duše přicházet očištěna, nesmí s sebou vléci nic z těla, protože s ním v životě neměla žádného dobrovolného společenství a *správně se zabývala filosofií*. Filosofický život toužící po pravém poznání překonává strach ze smrti a zároveň udává sám sobě smysl – filosofování je prostředkem, jak dosáhnout zdravého stavu a zároveň založení naděje, že po smrti naše duše existuje, je celistvá a má sílu.

Následný výklad o nesmrtelnosti duše má pak dvojí charakter – nejenom, že Sókratés udává celému předchozímu výkladu základní motiv, bez kterého by filosofický způsob života částečně ztrácel svůj smysl: předložené důkazy o nesmrtelnosti duše jsou stále součástí Sókratovy obhajoby jeho vlastního postoje, bez nich by však navíc filosofický život ztratil jeden ze svých klíčových významů, kterým je duševní posmrtná existence. Nauka o nesmrtelnosti je navíc už samotný lék, kterým Sókratés své řečníky léčí, kdy zařikává dítě v nich a vytahuje duši z bezprostředního světa do blízkosti univerza pomyslného, věčného. První dva důkazy o nesmrtelnosti duše můžeme považovat za terapii, kterou Sókratés započal léčbu svých přátel. V následující kapitole se pokusím osvětlit, jakým způsobem tato terapie probíhala a jaké důkazy Platónův Sókratés pro nesmrtelnost – jeden ze základních motivů přechodu k filosofickému životu (očištění) – ve svém následujícím výkladu předkládá.

Nesmrtelnost duše

Nutnost katarze v našem životě Sókratés předkládá s nevyřčenou premisou, že duše bude existovat i po smrti. Kebés však tuto premisu zpochybní – není jasné, že existence duše je věčná a zda duše po smrti stále je a pokud ano, pak není jasné, zda má nějakou sílu a rozum. Sókratés ukáže pojetí věčnosti a jejího úzkého vztahu k člověku. Prvním směrem zkoumání je vznikání a zanikání – opačné vždy vzniká z opačného. Stejně jako je opakem spánku bdění, je i opakem umírání vznikání opačné – ožívování. Z tohoto důkazu vyplyne, že duše musí někde existovat, když nežije. Na světě se musí všechno dít v rámci tohoto cyklického principu, kdyby tomu tak nebylo a jednotlivé

⁹² Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 234.

stavy se nevyrovnávaly, došlo by k převaze jednoho druhu principů – všechno by zaniklo. Na tento první argument nesmrtnosti duše navazuje argument druhý, ve kterém jde o důkaz, že učení je pouze vzpomínání.

Veškeré vědění o věcech, které nazýváme pravými jsoucný/bytím (tj. dobro, rovnost, spravedlnost), získáváme jinak, než smyslovou cestou. Smyslové vjemy jsou pouhou připomínkou stálého jsoucna. Jakmile někdo vidí nějaký předmět, při kterém se mu vybaví něco jiného, než je sám předmět, nazýváme tento jev vzpomínkou. Sókratés dává příklad s obrazem – pokud vidíme předmět, který je vyobrazený malbou, vybaví se nám tento skutečný předmět v mysli. Tyto podněty dostáváme od věcí podobných i nepodobných.

Pokud vidíme dvě věci, které jsou si podobné, nebo *zdánlivě stejné*, jsme schopni je označit jako stejné právě kvůli ideji stejnosti. Tu však nemáme ze zkušenosti, získat vědění o této ideji jsme museli nějak jinak, než ze smyslové zkušenosti – nemohli jsme se setkat se stejností samou, pouze s předměty, které jsou různou měrou stejné. Pokud budeme mít ve smyslovém podnětu dvě identické sirky, budeme si vědomi, že skutečně identické nejsou. Platón uvádí příklad s kameny a se dřevem, které se nám mohou jevit jako identické, přestože je každý kámen a každý kus dřeva jedinečný – tuto jedinečnost a různou míru stejnosti si uvědomujeme na základě nedostatečnosti vůči dokonalé ideji stejnosti. Stejnost (rovnost), kterou se zabývá věda, je zásadně odlišná od praktické, tělesné rovnosti, kterou vnímáme smysly.⁹³ Naše uvědomění nedostatečnosti smyslového vnímání je sama rozpomínka. Matematika je tak možná jen na základě vědění o nedostatečnosti aisthése, je to reakce proti její nepřesnosti. Abychom se mohli s věcí „utkat“ v aisthési, musíme k ní mít už určité předporozumění. Než se s věcmi setkáme, musíme mít možnost je poznat.⁹⁴ Přítomnost požadavku jsoucna v aisthesis vyžaduje přesvědčení o existenci těchto čistých jsoucen – hygiena a katarze je pak obrat k tomu, co je čisté a nesmíšené se svým opakem. Smyslový vjem je smíšený vždy a čisté jsou pouze ideje, které ve věcech nejsou, ale na věci upomínají. O existenci jsoucen samých jsme museli mít vědění již před narozením, protože rovina aisthesis nám je přístupná hned po narození.⁹⁵

Platónovo pojetí učení je jedním z nejzákladnějších jevů lidského pochopení věci

⁹³ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 239.

⁹⁴ Tamt., s. 242.

⁹⁵ Platón, *Phd.*, c.d., 75c.

– každé chápání je zprostředkováno. Podle Patočky zde Platón nestanul na nahodilých analogiích, ale pokusil se přímo ukázat přechod z roviny do roviny – od časného k věčnému. V existenci tohoto přechodu spočívá možnost života filosofického. Tento přímý přechod není u Platónova Sókrata úplně obvyklý, pokud dostává předmět uvažování hlubší povahu (vyšší ontologický stupeň jšoucnosti) dostupnou výhradně mysli, pak je Sókratovým zvykem dopomáhat si analogií nebo podobenstvím. Nevyužití analogie, podobenství nebo metafory na tomto místě, domnívám se, není náhodné. Sókratovo zařikávání, o kterém byla řeč výše, je uvolňování přílišného ulpění na aisthési a duše je tak obrácena ke svému věčnému pólu. Probíhá vyšetřováním pomocí otázek a odpovědí, na konci tohoto šetření je pak bytí, věčné jšoucno, čistá idea, které se lze dotknout pouze očištěnou duší.⁹⁶ Jak bude zřejmé dále, nevyužití podobenství a rozebrání látky přímo v rozumové činnosti je dle mého názoru příznakem Sókratovy intence přimět své spoluřečníky k filosofování – tedy k co možná největšímu očištění od těla.

Aby se lépe ukázalo, jakým způsobem můžeme zamýšlet Sókratovu nauku o nesmrtnosti jako filosofický lék na nemoc spočívající v nefilosofickém životě, je třeba se okrajově zmínit o Platónově Ústavě. V šesté kapitole sedmé knihy⁹⁷ Sókratés hledá nauky, které budou mít schopnost lidi „vyvést na světlo“ – v přeneseném významu je tato cesta na světlo pohyb duše směrem k věčným jšoucnům. Sókratův motiv je v Ústavě jiný (oproti Faidónu není tematizována duševní nesmrtnost, Sókratés hledá pro obec ideální vládce), duševní princip je však stejný. Mezi nauky, které mají schopnost duši vztahovat k nekonečným jšoucnům, řadí aritmetiku, geometrii, stereometrii a pohyb těles – všechny tyto nauky mají společnou vlastnost, kterou je pnutí k rozumovému poznání. Pokud myslíme číslo nebo geometrický útvar, uvádíme v činnost naší mysl, která se k nim pojmově vztahuje. Rozumová činnost je pak prvním předpokladem a přípravou k filosofickému životu. Sókratés v Ústavě vyjadřuje nutnost učit těmto vědám všechny budoucí vládce – správný vládce musí být filosofem (předpoklad vycházející z předchozího výkladu Ústavy). Domnívám se, že v dialogu Faidón se vlastního učení ujímá sám Sókratés prostřednictvím nauky o nesmrtnosti – předměty poznávání (jšoucna sama o sobě, aisthésis a jiné) a nutnost rozumové úvahy o nich je účinek, který nutně duši nutí vztahovat se k věčným

⁹⁶ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 249.

⁹⁷ Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2005, 521c.

jsoucňům, je to základ filosofického života. Debata o nesmrtnosti duše už je součástí vlastní terapie, kterou Sókratés provádí – vytahuje duši (nebo se o to alespoň pokouší) ze smyslového světa na světlo tím, že předkládá problémy a pojmy, které nutně vyžadují rozumové nahlédnutí. V předchozím argumentu anamnézy záměrně nepoužije žádné analogie – debatující tak skutečně musí zapojit své čisté rozumové uvažování.

Druhý důkaz nesmrtnosti duše, anamnéze, ukazuje nerozlučné spojení duše s ideou – pouze duši se ideje zpřítomňují. Následný argument spočívá v ukázání vnitřní nerozbornosti ideového světa v protikladu vůči světu tělesnému: stejnost a neměnnost náleží tomu, co je ustavičné a v pozadí. Základem stálosti je jednoduchost, která spočívá v čistotě jsoucna – nesmíšenost s ničím jiným, absence protikladu v ideji samé.⁹⁸ Jednotlivé věci, které jsou na zemi, jsou jakousi složeninou svých protikladů – naše smyslové vnímání je pak syntézou odlišného. Odvrácení ze smyslového světa ke světu ideovému je přechod od mnohoznačnosti k jednoznačnosti, která je nedostupná smyslovému vnímání.

Filosofie je přípravou na smrt, ne však ve smyslu dobrého snášení smrti – smrt je pro filosofa vrcholem jeho životní snahy, dochází v ní k úplnému očištění od smyslové konfúze: po smrti je člověk zbaven všeho, co kolísá z protikladu do protikladu.⁹⁹ Duševní přirozenost lidského života spočívá ve vztahu mezi stálým a nestálým pólem, původní povaha duše je však příbuznější s tím, co je nesložené. Původní přirozeností duše je tedy nesmyslový pól. Duše, které splynuly v životě s pólem druhým, s tělesností, jsou taženy dolů, k tělesnému jsoucnu. Ve Faidónu můžeme nalézt trojí dělení – jediná duše může být chápána ve třech různých problémech a vztazích – vztah k smyslovému, vztah k sobě a vztah k nadmyslnu.¹⁰⁰ Filosofie pak mění přirozenou váhu těchto vztahů, obvykle je kladen důraz na svět daný, složený a přechodný. Filosofie přesunuje zájem na čisté a trvalé.

Nefilosofický život brání pravdivému poznání a vede k „největšímu zlu ontologické zaslepenosti“, z které pramení i „etická zaslepenost, sebestřednost

⁹⁸ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 249.

⁹⁹ Tamt., s. 252.

¹⁰⁰ Tamt., s. 253.

a hanebné jednání“¹⁰¹ – u milovníků těl, peněz a žádostí Sókratés diagnostikuje chybějící ctnosti jako je uměřenost a ctnost, základní předpoklady, které jsou nutné ke správnému žití.¹⁰² Život v souladu s tělem bránící poznání je navíc příčinou strachu ze smrti, která je pro takový život ukončením všeho, k čemu se vztahuje. Sókratés toto zlo, *duševní nemoc* spočívající v blízkosti duše k tělu a k tělesnému světu, spatřuje u svých spoluřečníků¹⁰³ - postřehl „dětský strach“, který se objevil u Simmii a Kebéta a který je nutné *zažehnat zařikáváním* – vyléčit filosofickým prostředkem, řečí. Nauka o nesmrtelnosti je Sókratém zvolený lék - debata o jsoucnech samých, vzniku a zániku, vzpomínání, složenosti a nesloženosti jsoucen časových a jsoucen trvalých nutí přítomné diskutující uvažovat rozumově, uvažovat filosoficky – jejich duše je nucena pohybovat se směrem k pólu nekonečného a božského, je očišťována od těla, v jehož společnosti je duše sama sobě žalárníkem a špatně identifikuje pravdivé poznání – žije v souladu s instinktivním životem. Nutnost tohoto očištění a katarze je navíc podmíněna existencí posmrtného života – díky očištění filosofii přicházejí duše po smrti do společnosti bohů. Filosof se očišťováním dostává nejbližší k božskému světu, světu nekonečných jsoucen a po jeho smrti dochází ke svému cíli – k pravdivému poznání, kterého může dosáhnout pouze bez těla, a k božskému společenství v Hádu, kam se nemůže dostat duše jiná, než filosoficky očištěná, tělem nezatížená.

¹⁰¹ Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, c.d., s. 35.

¹⁰² Platón, *Phd.*, c.d., 67d.

¹⁰³ Viz výše kapitolu *Zlo nefilosofického života*.

IV. část – Filosofie, nemoc a logos

Po Sókratově předvedeném zařikávání přichází tichá rozmluva mezi Kebétem a Simmiou – tato pauza je naznačením, že v tomto místě dochází výklad filosoficky svého vrcholu a je třeba přestávky. Následující námitky, které Simmias a Kebés přinesou, uvedou celý výklad v pochybnost. Jak bude dále zřejmé, v jejich námitkách Sókratés objeví nebezpečí, které se doposud neukázalo. Tato latentní, dosud skrytá hrozba, je napadením a chorobou možnosti filosofického života a filosofie vůbec. Otevírá se nový problém, nová nemoc, kterou svými námitkami způsobili Simmias a Kebés. Vyléčení z této nemoci je naprosto zásadní, možnost filosofie a existence světa idejí je pro Sókrata *nejpevnější základ*, na kterém je veškerá jeho filosofie postavena. Nyní jde Platónovu Sókratovi o všechno.

Námitky

Simmias začíná svojí námitku polemikou o předmětu zkoumání. Podle něj je nemožné mít o probíraných věcech vědění v životě, můžeme mít pouze mínění. Je však lidským úkolem pokoušet se postihnout pravdu ze všech stran¹⁰⁴ a pouze zbabělý člověk by nešel v těchto úvahách. Nejlepší je proplout životem na pramici nejsilnější myšlenky, na voru dialektiky – má poslední možnost ujistit se o síle své myšlenky prostřednictvím Sókrata, nejschopnějšího dialektika. Poté vyjádří pochybnost o doposud vnesených výkladech – zdá se mu, že jsou nedostatečné – a začne s předvedením svého pojetí duše.

Duše je v jeho pojetí harmonií, přesným vztahem, který je způsobený skloubením tělesných protikladů.¹⁰⁵ Naše tělo je syntéza teplého a studeného, suchého a vlhkého a všech podobných protikladů, duše je pak smíšení a harmonie mezi těmito vztahy, hyne však jako první, pokud jsou tyto vztahy narušeny.¹⁰⁶ Simmiovo pojetí je útokem na Sókratem předvedenou nesmrtelnost, nekonečnost a preexistenci duše.

Kebétova námitka jde jiným směrem – preexistenci Kebés uznává, není však

¹⁰⁴ Platón, *Phd.*, c.d., 85c. Simmias vyjadřuje nutnost předmět zkoumat *dialekticky*.

¹⁰⁵ Tamt., 86c.

¹⁰⁶ Tamt., 86d.

přesvědčen o tom, že duše existuje i po smrti. Duše je podle Kebéta na své kosmické pouti a prochází různými formami. Tato pout' je však duševním postupným úpadkem, protože se může postupným převtělováním unavit a nakonec zahynout.¹⁰⁷ Kebés tedy nepřijímá pojetí duše jako sekundárního výsledku tělesných vztahů, ale předpokládá, že duše je jakási skutečná moc, jejíž působnost je omezená a bojuje s něčím silnějším¹⁰⁸ (tento boj je nutnou podmínkou k přijetí předpokladu, že může zaniknout). Kebés sice uzná anamnézi (tedy příbuznost s nekonečným jsouncem) jako důkaz k preexistenci, ukáže však, že tento důkaz nestačí k prokázání její trvalé existence. Duše je tedy podle Kebéta mocnější než tělesný stav, z toho však nevyplývá, že jej překonává vždy a že ji nakonec nepřemůže smrtelná únava a z tohoto důvodu je třeba mít ke smrti nedůvěru. Simmias tedy zpochybňuje sílu duše, kterou Kebés sice uzná, ale ne v jejím transcendentním smyslu, nýbrž ve vezdejším.¹⁰⁹

Misologie jako nemoc filosofie

Výše uvedenými námitkami Simmias a Kebés nepřímo útočí na ideový svět, zpochybňují jeho existenci a zároveň napadají Sókratovu *filosofii*. Oba předvedou svoje pojetí duše, které se nijak nevztahuje k ideovému světu, k bytí. Nepřímé napadení spočívá v jejich pojetí duše – pokud by Sókratés přijal jejich námitky, byl by nucen zamítnout svoje původní pojetí duše a tím by byla i zamítnuta (minimálně zpochybněna) existence ideového světa, kterým Sókratés zaštitil svůj předchozí výklad. Celý kolektiv znovu upadá do nedůvěry – původní nedůvěra vůči duševní nesmrtelnosti byla způsobená neznalostí, nyní však svoje námitky předávají Simmias a Kebés již zasvěceni do Sókratovy úvahy a do způsobu jeho filosofie. Patočka poznamenává, že na tomto místě se v dialogu zdá *vše jakoby ve zříceninách*.¹¹⁰ Umocněním tohoto pocitu je Echekratovo vpadnutí do dialogu, které podtrhává čtenářovo vrcholné napětí. V poslední Sókratovy chvíle života se otevírá zápas o jeho vlastní filosofii, o jeho vor, na kterém uskutečnil svoji životní plavbu. Běží zde o smysl celého filosofického života, je ohroženo veškeré pojetí ideového světa, je napadena

¹⁰⁷ Platón, *Phd.*, c.d., 88a.

¹⁰⁸ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 256.

¹⁰⁹ Tamt., s. 257.

¹¹⁰ Tamt., s. 257.

filosofie jako celek. Vzniká zde podivné, nesnesitelné napětí, ve kterém jsou všichni přítomni v cele uvedeni do nedůvěry. Hrozí zde nebezpečí „naprosté katastrofy“, nikdo není mimo nebezpečí porážky – kolektivní charakter závěrečného dluhu je zřejmý, zájem na vítězství filosofie musí mít všichni, aby se mohl ustavit pevný základ a smysl filosofického života uvedeného v předchozím výkladu.¹¹¹

Sókratés po přednesení námitek spatřuje, co se s ostatními stalo – vidí, kam celá diskuse dospěla a vidí nebezpečí, které může vyústit ve všeobecnou skepsi a v nesnášenlivost vůči logu. V kontrastu se všeobecnou náladou, která v cele nastala, je Sókratova následná diagnóza a klidná rozmluva. Jeho chování a odpovědi mají charakter *důvěryhodnosti*, všichni za ním pak utečou, jako utíkají ti, kteří si nevědí rady, za *lékařem a zaříkávačem*, hledají u něj ochranu před strašlivým nebezpečím, které rozpoutaly vyřčené námitky.¹¹² Tempo, s kterým byly námitky vysloveny, Sókratés náhle zpomaluje – hladí Faidóna po vlasech a s jakýmsi nadhledem uvolňuje napětí, když říká, že pokud se nepodaří zachránit danou *řeč*, budou jeho vlasy ostříhány.¹¹³

Následuje Sókratovo varování - upozorňuje na nebezpečí, které spočívá v zanevření na rozumové úvahy, protože *není většího zla*. Toto zanevření pochází z naivní důvěry – stejně jako misantropie vzniká z uspěchaného ustavení předpokladu, který je následně zničen. Pokud se tento proces několikrát opakuje, pak člověk, který se dopouští stejné chyby, upadá v misantropii. Důvodem je tedy neznalost oboru lidskosti, kdy má špatný úsudek tento účinek. U rozumových úvah je to stejné – někdo uvěří v pravdivost argumentu bez znalosti a vědomosti v oboru usuzování a tento argument je následně vyvrácen (ať už je platný, nebo ne) – k tomu se pak váže nedůvěra v argument a pocit, že se vše točí v kruhu a nic není na žádném místě v klidu.¹¹⁴ Pokud má člověk možnost zdravého a pevného úsudku a kvůli styku s proměnlivými úsudky by na ty první zanevřel, pak se podle Sókrata nachází

¹¹¹ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 258.

¹¹² Tamt., s. 259.

¹¹³ Ostříhání vlasů bylo v antickém Řecku projevem smutku. Faidón připustí, že po Sókratově smrti si nechá vlasy ostříhat, Sókratés mu vzápětí namítne, že pokud se jim podaří zachránit danou řeč, nebude si vlasy stříhat – nebude mít důvod ke smutku. Viz k tomu níže kapitulu „*Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta*.“

¹¹⁴ Platón, *Phd.*, c.d., 90b.

v žalostném stavu.¹¹⁵ Musíme spíše předpokládat, že to my nejsme ve zdravém stavu, ne argument – naším úkolem je správná identifikace argumentu a snaha o dosažení zdravého stavu v nás. Nakonec je lepší přesvědčovat se o pravdivosti probíraných věcí, než naříkat. Boj se nemá vzdávat dříve, než se vyčerpají všechny zálohy a mělo by se pokračovat stále stejnou cestou, dokud to jde – ustavení základní myšlenky musí být pevné a pokud je to možné, měli bychom se jí držet stále.¹¹⁶

Filosofická disputace se vyznačuje svojí nepředvídatelností a měnlivostí rozhovoru. Její riziko leží v předmětu jejího zkoumání – jde o pravdu a odhalení jsoucna, přechod z „poloskutečna“¹¹⁷ do pravého lidského bytí.¹¹⁸ Řeč je naším jediným médiem, kterým můžeme daný předmět vyšetřovat, je orgánem filosofie. Nebezpečí misologie (nenávist vůči řeči) pak tkví ve skepsi, ke které misologie může vést. Není to však řeč sama, která by byla příčinou misologie – je to neobratné zacházení s řečí, která k misologii vede. Ta je pak příčinou oné skepse a zoufalství – neschopnosti ujistit se nad čímkoliv, co není přístupné smyslům. Nenahodilému se můžeme přiblížit smyslovým vnímáním, ale vyšetřováním, které je možné pouze prostřednictvím řeči, logem. Logos by měl být přístupem k tomu, co je ze své podstaty nejstálější. Sókratés tedy hledí zachránit možnost filosofie skrze jeho orgán – řeči, která dovoluje přiblížení se k tomu, co není nahodilé.

Sókratés svým varováním proti upadnutí do misologie upozorňuje na skutečnost, na které vše závisí – nesmrtelnost je sice věc nesmírně důležitá, ale není východiskem a cílem a není skutečným základem vší filosofie, s kterým by význam stál a padal.¹¹⁹ Filosofie je širší souvislost, je to základ, bez kterého bychom nemohli nesmrtelnost předpokládat. Misologie je zhoubou, nemocí, která zamezuje vzniku a ničí již vzniklý filosofický diskurs. Nesmrtelnost je sice završením filosofie, ale není jejím základem, filosofie nestojí na nesmrtelnosti, ale nesmrtelnost stojí na filosofii.¹²⁰ Nesmrtelnost je tedy hnací silou, která zakládá smysl filosofického života, bez filosofie bychom však

¹¹⁵ Platón, *Phd.*, c.d., 90d.

¹¹⁶ Tamt., 91a.

¹¹⁷ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 258. Poloskutečnem má autor na mysli fyzická jsoucna, která zakoušíme ve světě našimi smysly, a ke kterým se naše duše vztahuje.

¹¹⁸ Tamt., s. 258. Pravé lidské bytí je vztážením duše ke světu nekonečných idejí, připodobnění se božskému a pnutí duše ke své původní podstatě.

¹¹⁹ Patočka, J., *Přednášky*, c.d., s. 259.

¹²⁰ Tamt., s. 259.

nebyli schopni nesmrtelnost uvažovat.

Největší nebezpečí a možnost upadnutí do misologie je důsledek *eristiky*¹²¹ - ničí pro sebe i pro druhé možnost filosofie. Eristika z nás činí předmět mezi předměty – ničí přístup k trvalým jsovcům a k bytí, které nemá ve fyzickém světě zastoupení a poutá nás ke smyslovému pólu. Dosažení vítězství ve slovním sporu za každou cenu nutně vyžaduje nesprávné zacházení s řečí, které spočívá v prosazení názoru stůj co stůj bez ohledu na pravdivostní hodnotu. Sókratés udává, že se od těch, kteří provozují eristiku, v zásadě neliší – snaží se také prosadit svůj názor. Na věci však hledí ve světle pravdy a snaží se přesvědčit sama sebe. Nemůže být totiž nic lepšího, než být o pravdě a nesmrtelnosti přesvědčen. Pokud se ukáže, že neměl pravdu, nebude to tak hrozné, protože zanedlouho zemře a nebude dál uvádět ostatní v omyl.¹²²

Logos a očista

Obranou proti upadnutí do misologie je podle Sókrata očištění logu. Katarze, jak je uvedena výše, je přechod k logům – tento přechod však může být pravou katarzí tehdy, když je naše zacházení s ním (zacházení s vlastním orgánem filosofie, který umožňuje přechod – s řečí) očištěno od antilogiky a připodobnění tělesnosti.¹²³ Očištění logu spočívá ve schopnosti reflexe nebezpečí, které jemu samému hrozí – uvědomění si hrozby misologie je prvním krokem, kterým se logos očišťuje. Druhým krokem očištění je zbavení jeho vázanosti na tělesnou perspektivu¹²⁴ – logos nesmí být zatížen tělesnými obrazy, musí být od nich zcela oproštěn. Špinka poznamenává, že pravým vnitřním sporem, do kterého se logos může dostat je stav, kdy se logos obrátí sám proti sobě. Jako prostředek katarze musí být logos čistý, stejně jako je vlastní cíl původní katarze – přechod k čistému.

Sókratés o očistu logu usiluje až do konce. V následujícím výkladu, ve kterém se

¹²¹ Eristika je schopnost vedení slovního sporu, zneužívá řeč k dosažení vítězství v debatě a nehledí na to, zda jsou předměty debaty probírány ve *světle pravdy*. Špatné uchopení řeči, kterého se eristik nutně dopouští, pak vede k misologii u těch, kteří takové řeči poslouchají, i u těch, kteří se špatného uchopení dopouštějí. Sókratés spojuje eristiku se sofisty.

¹²² Platón, *Phd.*, c.d., 91b.

¹²³ Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, c.d., s. 59.

¹²⁴ Tamt., s. 60.

postaví Simmiově a Kebétově námitce, bude logos dál očišťovat – chce proti sobě použít druhých, aby logos očistil - do své poslední chvíle se očišťuje, uzdravuje a léčí v sobě to, co je nejtěžší očistit. Svoji řeč vztahuje k ideovému světu věčných jsoucn, oprošťuje ji od vztahu k tělesnému - přímo na sobě předvádí filosofický trénink, kterým zároveň očišťuje i svoji duši od vztahu k tělesnému a v rámci rozhovoru a dialektiky očišťuje logos, ke kterému se v dialogu ubírá. Dialektika je tedy metoda, která má očišťující schopnost, zbavuje logos jeho protikladu – antilogiky. Postupný pohyb v ideové oblasti je zaručen čistým a neposkvvrněným logem – tj. takový logos, který se nijak nevztahuje k tělesnému světu.

Po Sókratem zahájené obraně nesmrtnosti duše se dojde k tomu, že se člověk může rozpomenout na podstatu věcí, ale jen pomalu a postupně – v této metodě se lze dostat až k prvotní příčině. Umožňující princip tohoto postupu je očištěný logos – smyslem naplněná řeč. Očištěná je taková řeč, která byla učiněna jednoznačnou, stejně jako je původním smyslem k poznání pravdy katarze duše – má-li být v blízkosti nekonečnému pólu, musí se co možná nejvíce učinit jednoznačnou (= nevztahovat se k tělesnému světu). Takové zachycení pravdy je nutné v logu, nikoli v konkrétních realizacích (fyzický svět). Očištění nastává, když se logos neřídí podle vztahů věcí, ale v řádu idejí – čistý logos je takový, který vyjadřuje čistá jsoucná.

Odpověď na námitky

Sókratova odpověď na Simmiovu a Kebétovu námitku nepřinese žádný filosoficky zásadnější důkaz o nesmrtnosti duše a pro naše zkoumání není třeba důkladněji Sókratovy odpovědi rozpracovávat. Zpočátku Sókratés pouze ukáže nesprávnost Simmiova postupu - na začátku jeho odpovědi Simmiu upozorní, že zprvu uznal úvahu o učení, které je rozpomínáním na ideje. Již v tuto chvíli nemůže Simmiovo pojetí duše jako harmonie fungovat – taková duše, která je složena z tělesných stavů, by nemohla existovat před narozením, kdy by nemohla existovat kvůli absenci těla a jeho stavů, které jí tvoří.¹²⁵ Odpověď Kebétovi a zároveň finální důkaz nesmrtnosti je důkazem spíše lingvistickým, ve kterém – jak uvidíme níže - bude Sókratés manifestovat očištěný logos.

¹²⁵ Platón, *Phd.*, c.d., 93a.

Po přesvědčení Simmii Sókratés rekapituluje Kebétovo hledisko. Duše je podle něj cosi mocného a silného, zatažení do světového dění ji však může zničit – duše se opotřebuje. V tuto chvíli se Sókratés zastavuje a vysloví nutnost probrat příčinu *vznikání a zanikání*. Začíná svojí zkušeností, ve které jako se *mladý jinoch* snažil postihnout *příčinu veškerenstva*.¹²⁶ Uvádí své zklamání z Anaxagory,¹²⁷ kvůli kterému zanechal své veškeré dosavadní zkoumání a vrhl se na studium jeho stanovisek, která byla pro Sókrata přitažlivá – doslechl se, že Anaxagoras považuje za příčinu všech věcí *rozum*. Po přečtení jeho knih však Sókratés zjistil, že Anaxagora *neužívá žádného žádného rozumu a nepřičítá mu žádných příčin*.¹²⁸

Po zklamání z Anaxagory se Sókratés pouští do své druhé plavby¹²⁹ ve hledání příčiny. Tato druhá plavba je charakterizována útekem k logům, na kterých je pozorována pravda. Sókratés popisuje, jakým způsobem se druhá plavba uskutečňuje – zpočátku si určí základní myšlenku, která se mu zdá nejlepší; na tomto nejpevnějším logu pak uskuteční svoji plavbu jako na nejpevnějším voru. Z perspektivy určeného logu pak vše hodnotí – zda se cokoliv (i příčiny) s logem shodují nebo neshodují, pokud se shodují, pak jsou pravdivé a pokud ne, pak jsou nepravdivé.¹³⁰ Následně ukazuje, jak jeho postupná plavba probíhala a ukazuje, jak probíhá úvaha pomocí *čistého, tělesným světem nezatíženého logu*.

Nejdříve si určil, že existuje samo o sobě krásno, dobro, velikost a *všechny takové věci*.¹³¹ Pokud existují krásné věci mimo samo krásno, pak nejsou krásné kvůli ničemu jinému, než kvůli účasti na onom krásnu – všechny krásné věci jsou krásné krásnem a není důležité, jakým způsobem ona účast vznikla.¹³² Každá věc pak vzniká tím, že *nabyde účasti ve vlastní jsočnosti každého jsočna, ve kterém má účast*.¹³³ Tímto způsobem se podle Sókrata může něco stát například číslem dva – nabyde účasti v čísle dva. Žádnou jinou příčinu vzniku není dle Sókrata třeba uvažovat a složitější věci, jako je dělení, sčítání a násobení je nutno přenechat *moudřejším*. Opačná jsočna, jako je

¹²⁶ Platón, *Phd.*, c.d., 93b.

¹²⁷ Tamt. 99a

¹²⁸ Tamt. 98d

¹²⁹ Metaforické určení způsobu zkoumání – jistější a pomalejší cesta k cíli.

¹³⁰ Platón, *Phd.*, c.d., 100a.

¹³¹ Tamt., 100b.

¹³² Tamt., 100c.

¹³³ Tamt., 101a.

velikost a malost, k sobě nikdy nebudou přijímat své opaky – malost sama o sobě k sobě nikdy nepřijme velikost. Při styku těchto jsoucna jedno buď přechází, nebo zaniká – nikdy však tato jsoucna svůj opak nepřijímají, aby se nestala něčím jiným, než ze své podstaty jsou. Na tuto úvahu někdo v cele namítne, že se v prvním důkazu o nesmrtnosti mluvilo o vzniku a zániku věcí z opačného – Sókratés však upozorní, že nyní je řeč již o *pojmech samých*, které jsou ve věcech a jejichž názvy věci mají.¹³⁴ Tyto pojmy by nikdy nechtěly přijmout svůj vznik ze svého opaku. Jako příklad uvádí lichost a číslo tři – jedná se o rozdílné věci, číslo tři však bude pokaždé liché, protože je to jeho *přirozená povaha*.¹³⁵ Pokud by mělo číslo tři přijmout sudost, již by nebylo číslem tři – k trojce tedy nikdy nepřijde idea čísla sudého, číslo tři bude vždy neúčastno sudého, tím pádem bude vždy nesudé. Z předešlé úvahy vyplývá, že nejenom opak (mezi pojmy) nepřijímá svého opaku, ale i věc, která s sebou přináší něco opačného proti tomu, k čemu jde, by nikdy nepřijala opak přinášeného pojmu.¹³⁶

Na ustaveném poli přechází Sókratés k finálnímu důkazu nesmrtnosti duše – tělo je živé vniknutím duše do těla a tak je tomu pokaždé.¹³⁷ Do čehokoliv duše vniká, přináší tomu život. Život je tedy přirozenou povahou duše, pokud by duše s sebou nepřinášela život, nebyla by duší, stejně jako trojka nebude trojkou, pokud nebude lichá. Duše tedy nepřijímá smrt, opak své přirozené povahy; bude tedy vždy nesmrtná. Aby mohla být duše duší, nikdy nehynie, nepřijme smrt, když se k ní blíží.¹³⁸

Principem posledního důkazu o nesmrtnosti duše je řeč, v nejdůležitějším momentě úvahy tohoto důkazu se ukáže, že se jedná o důkaz *lingvistický* – duše je nesmrtná, protože ne-přijímá smrti, ze své podstaty je opakem smrti. Sókratés navíc ukazuje, že řeč je základem veškerých filosofických úvah – bez ní by byl ideový svět nezachytitelný. Řeč je nám stále přítomná, stejně jako svět idejí. Narozdíl od tohoto ideového světa je však řeč čímsi předmětným a zachytitelným a umožňuje nám přístup k idejím a zároveň umožňuje jejich zachycení – řeč je schopna být čistá a jednoznačná, jako jsou ideje samy, podle Sókrata je nutné zbavit řeč vztahu k bezprostřední realitě

¹³⁴ Platón, *Phd.*, c.d., 103b.

¹³⁵ Tamt., 104b.

¹³⁶ Tamt., 105b.

¹³⁷ Tamt., 105c.

¹³⁸ Tamt., 105e.

a učinit ji čistou – katarze řeči. Postupným dialektickým pohybem v ideové oblasti Sókratés manifestuje tuto katarzi logu a tím zachraňuje filosofii – rozpomenutí na podstatu věcí lze realizovat pomalu a postupně (druhým způsobem plavby) v logu – ve smyslem naplněné řeči, která byla dialektikou očištěna od tělesného světa.

„Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta.“

Po odpovědích na námitky a po závěrečném eschatologickém mýtu se jde Sókratés omýt a nastává čas, kdy má zemřít. Po vypití jedu mu farmakolog zkouší cit v nohách a následně i výše po těle. Těsně před smrtí Sókratés vyřkne svá poslední slova: „Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta. Dejte mu ho a nezapomeňte!“¹³⁹

Jak jsem již uváděl na začátku své práce,¹⁴⁰ souvislost momentu vyřčení slov s vypitím jedu je zjevná. Můžeme se pouze dohadovat, co se Sókratovi ukázalo v souvislosti s téměř dokonalým fyziologickým upozaděním těla (v onu chvíli je těsně před smrtí, jeho tělo je téměř bez života), jakého čistého a jasného poznání dosáhl a nakolik důležité bylo s vědomím tohoto nabytého poznání pronést tento náboženský imperativ, své poslední poselství a co se za těmito slovy skrývá. Glenn Most se domnívá, že se Sókratovi v souvislosti s vypitím jedu ukázala prorocká vize, ve které spatřil uzdraveného Platóna. James Crooks se domnívá, že Sókratem vyjádřený dluh je ve skutečnosti Platónem předvedená literární fikce, ve které představuje Sókratovy dialogické oponenty jako zástupce pythagoreismu, z kterého se musí sókratismem vyléčit. V nietzschovském stanovisku je Sókratův výrok představen jako poděkování za vyléčení z nemoci života. Argumenty těchto stanovisek a jejich případných omylů byly zevrubně představeny v první a druhé části. Domnívám se, že ve světle třetí a čtvrté části této práce se nám nabízí interpretace další – musím však opět podotknout, že z povahy zkoumání a z povahy samotného výroku je posouzení pravdivosti této, níže uvedené interpretace a síle argumentů, které k ní vedou, na samotném čtenáři.

V předvedeném výkladu byly vysledovatelné dvě nemoci. První byla nemoc nefilosofického života spočívajícího v dobrovolné společnosti s tělem, v konformním přijetí „dětského stavu.“ Tento život je překážkou pravému poznání a zároveň je příčinou strachu ze smrti, která nefilosofický život ukončuje. Nepříprava duše na posmrtný život je navíc důvodem, kvůli kterému se duše po smrti nedostane do společenství bohů, ale bude se „válet v bahně.“ Sókratem zvolená „terapie“ spočívala v nauce o nesmrtelnosti, jejíž účinek byl ve vytahování duše „na světlo“, mezi nekonečnou jsoucnou. Tento první krok ke katarzi – očištění duše od ulpívání na tělesném světě - byl zároveň oproštěním od ontologické zaslepenosti, kterou nefilosofický život

¹³⁹ Platón, *Phd.*, c.d., 118c.

¹⁴⁰ Viz výše kapitolu *Alegorické čtení s paradoxním významem smrti.*

způsoboval. V odpovědi na Sókratův výklad pak diagnostikoval Sókratés druhou nemoc – tentokrát šlo o nemoc filosofie, která spočívala v nedůvěře vůči filosofickému médiu – řeči, tím pádem v nedůvěře vůči vlastní terapii. Náhlá nedůvěra zasáhla všechny sedící v cele – postižen byl celý kolektiv. Následující Sókratova rozprava byla bojem proti této nedůvěře, proti nemoci, která zasáhla filosofii. V odpovědích na námitky se ukazuje, jakým způsobem je nutné řeč očistit a jakým způsobem se mohou nejenom přísedící v cele v rámci logu dobrat pravdy – pomalým a postupným pohybem v ideové oblasti v rámci očištěného logu – tedy takového, který je nezatížen tělesným světem.

Jsem přesvědčený, že Sókratés těsně před svojí smrtí děkuje Asklépiovi za *záchranu a vyléčení samotné filosofie*, která byla námitkami oponentů uvržena do nebezpečí, ve kterém mohla zaniknout. Logos je jediným umožňujícím principem, ve kterém můžeme ideový svět zachytit a zprostředkovat. Nedůvěra v něj je nemocí, která zamezuje hlubšímu poznání a implicitně ničí jediný možný způsob, jak existenci idejí zachytit, ničí tedy samotnou filosofii.

Domnívám se, že v souvislosti s téměř úplným umlčením těla Sókratés nabyl pravého poznání – spatřil, že všechno, co bylo řečené v jeho výkladu, bylo řečené ve *světle pravdy*. Metoda, kterou můžeme nahlédnout svět idejí veездеjším životě, je správná a nedůvěra vůči logu není na místě. Sókratés se těsně před smrtí přesvědčil o existenci ideového světa a ostatním tuto zkušenost prostředkuje skrze svůj náboženský imperativ – snaží se tím předat ostatním zprávu, že filosofie je zachráněna před zhoubnou nemocí, která spočívá v nesnášenlivosti vůči jejímu médiu. Tím je zároveň zachráněna i možnost filosofického života, kterému je udán smysl a zároveň je naplněn i kolektivní nárok daného výroku – není důležité, zda jsou všichni přísedící v cele v danou chvíli přesvědčeni o nesmrtelnosti duše a o smyslu filosofického života. Záchranou filosofie je však zaručeno, že existuje možnost se k danému významu a smyslu propracovat individuálně. Důvěra v logos a jeho očištění zakládá možnost se o nesmrtelnosti duše a smyslu filosofického života přesvědčit. Vyléčit všechny v cele z nedůvěry vůči logu, tedy z nedůvěry vůči možnosti filosofie, byl Sókratův náročný úkol, ke kterému bylo zapotřebí Asklépiovi intervence.

Echekratés po vyložení námitek Simmii a Kebéta vysloví pochybnost, zda se Sókratovi podařilo předchozí výklad obhájit. Faidón mu odpovídá: „(...) jak bystře

postřehl náš dojem z těch řečí, potom jak dobře nás *vyléčil* (...).“¹⁴¹

Pokud je tedy má domněnka správná a pro Faidóna a ostatní byla vyléčena možnost filosofie a pokud se skrze ni - buď sám nebo ve stopách Sókratova výkladu - přesvědčil o nesmrtelnosti duše a významu filosofického života, pak si své vlasy neostříhal.

¹⁴¹ Platón, *Phd.*, *c.d.*, 89a.

Literatura

- Arendtová, H., *Život ducha, Myšlení*, přel. J. Lusk, AURORA, Praha 2001.
- Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1972.
- Clark, Pamela M., “A Cock to Asclepius”, *The Classical Review* 2.3/4, 1952, s. 146–146.
- Crooks, J., „Socrates' Last Words: Another Look at an Ancient Riddle”, *The Classical Quarterly* 48.1, 1998, s. 117-125.
- Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Nová tiskárna, Pelhřimov 1995.
- Huffman, C. A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Huffman, C. A., „Pythagoreanism”, [online, cit. 2015-12-01. Dostupný z WWW: <http://plato.stanford.edu/archives/entries/pythagoreanism>.]
- Most, Glenn W., “A Cock for Asclepius”, *The Classical Quarterly* 43.1, 1993, s. 96–111.
- Nietzsche, F., *Radostná věda*, přel. V. Koubová, AURORA, Praha 2001.
- Nietzsche, F., *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*, přel. A. Breska, Votobia, 1995.
- Patočka, J., *PLATÓN: Přednášky z antické filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství v Praze, Praha 1992.
- Platón, *Faidón*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Platón, *Obrana Sókrata*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2004.
- Plato, *Opera*, vyd. I. Burnet, Oxford University Press, Oxford 1900 – 1907.
- Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Rowe, C.J., „The Concept of Philosophy (philosophia) in Plato's Phaedo“, in: A. Havlíček, F. Karfík (eds), *Plato's Phaedo: Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, OIKOYMENH, Praha 2001.
- Špinka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, OIKOYMENH, Praha 2009.
- „The history of the concept of eclecticism“, in: J. M. Dillon, A. A. Long (eds), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, 1988, s. 5-33.