

Platónská *fronésis* v dialozích *Faidón* a *Filébos*

Autor: Jitka Paitlová

Abstract

The Platonic fronesis in the dialogues Phaidon and Philebus. – This study deals with the platonic concept of *fronesis* (φρόνησις) that shortly refers to “practical wisdom”. This concept is most significant in two dialogues of Plato. At first is *fronesis* connected with the virtue of asceticism and with socratic soulcaring in *Phaidon*. But it is mostly in the terrestrial life of philosopher and thus de facto unavailable to him. While in the *Philebus* the concept of *fronesis* is related to the (so-called) truthful passion that has its own place in philosophical life. How can we explain that Plato gives us these two different perspectives, which can be seen both as ascetic and hedonic at the same time?

Keywords: Plato, Fronesis, Phaidon, Philebus, Virtue, Passion**Klíčová slova:** Platón, fronesis, Faidón, Filébos, ctnost, slast**Úvod**

Cílem této studie je specifikovat význam pojmu *fronésis* (φρόνησις)¹ a jeho relevanci v rámci Platónovy filosofie, a to na základě interpretace a analýzy dvou Platónových dialogů, v nichž právě význam pojmu *fronésis* signifikantně vyvstává. Jedná se jednak o dialog středního Platónova období *Faidón*, jednak o dialog pozdního Platónova období *Filébos*. Článek se pokusí odpovědět především na dvě kardinální otázky, týkající se pojmu *fronésis*, a to: 1. *Proč je fronesis téměř nedosažitelným cílem filosofa a jak spolu souvisí fronesis a pravá areté?* 2. *Proč v lidském životě má své místo fronesis i hédoné a jak vypadá dobrý život z nich smíšený?*

¹ Srv. *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*:

φρόν-ησις, εως, ἡ,

A. purpose, intention, S.OT664 (lyr.); “φρόνησιν λαβεῖν λόφω ἡμῖν” **Id. Ph. 1078**.

2. thought, ἰδία φ., opp. λόγος ξυνός, *Heraclit.* 2; “φ. ἔχειν” *Emp.110.10*, cf. **Arist. Metaph. 1009b18**.

3. sense, “εἴ τις ἄρα τοῖς ἐκεῖ φ. περὶ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων” **Isoc. 14.61**.

4. judgment, “κατὰ τὴν ἰδίαν φ. οὐδεις εὐτυχεῖ” *Men. Mon. 306*.

5. arrogance, pride, E. Supp. 216; also in good sense, “τὸ φῦναι πατρὸς εὐγενοῦς ἄπο ὅσῃν ἔχει φρόνησιν” *just pride, Id. Fr. 739*.

II. practical wisdom, prudence in government and affairs, Pl. Smp.209a, Arist. EN1140a24, 1141b23,

Isoc. 12.204, 217, Plu. 2.97e, etc.; “φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φ.” *Epicur. Ep. 3p.64U.*: opp. ἀμαθία,

Pl. Smp.202a; opp. σῶμα, **Id. R. 461a**; opp. ῥώμη, **Isoc.1.6**; “φρόνησιν ἀσκεῖν” **X.Mem.1.2.10, Isoc.1.40**, cf.

15.209: pl., “ἡδοναὶ καὶ φρονήσεις” **Pl.Phlb.63a**; “ἡλικίαὶ καὶ φ.” **Id.Lg.665d**; also attributed to *sagacious animals, Arist.GA753a12, HA608a15*.

III. Pythag. name for three, *Theol. Ar. 14*.

(dostupné na [www](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=fronhsis&la=greek#Perseus:text:1999.04.0057:entry=fro/nhsis-contents):

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=fronhsis&la=greek#Perseus:text:1999.04.0057:entry=fro/nhsis-contents>>).

1 *Faidón*: *fronésis* a *areté*

Asketické hledisko aneb *Proč je fronésis téměř nedosažitelným cílem filosofa a jak spolu souvisí fronésis a pravá areté?*

Dialog *Faidón* na základě velmi pestrého dramatického rámce² pojednává o tom, jak proběhl poslední den Sókratova života ve vězení předtím, než musel vypít jed. Například Jan Patočka charakterizuje ústřední námět dialogu jako „filosof a smrt“. (Patočka 1991: 217) Štěpán Špinka to rozšiřuje na „Sókratovu obhajobu vlastní blaženosti a pokus prostředkovat na ní podíl také jeho přátelům“. (Špinka 2009: 19) Sókratés totiž před svými přáteli a žáky musí naposledy obhájit nejen to, jak má vypadat život opravdového filosofa, nýbrž i to, co pro něj znamená smrt a proč se jí v jeho případě netřeba bát (přičemž v pozadí je stále předpoklad nesmrtnosti duše). Podívejme se tedy na to, jak se v jednotlivých bodech Sókratovy „soukromé“ obhajoby objevuje *fronésis* a pokusme se z toho vyvodit určité nuance a důsledky pro náš pojem.

První bod: Jak má vypadat život filosofa? Podle Sókrata musí filosof během svého života co nejvíce oprošťovat duši od společenství těla [*Phd.* 64e]. To znamená, že se vůbec nestará o rozkoše jako jídlo a pití či rozkoše lásky, neboť jeho zájem je zcela obrácen k duši [*Phd.* 64d]. Cílem filosofa je totiž **moudrost** (φρονήσεως), avšak právě tělo je překážkou nabývání takové moudrosti, protože kdykoli duše něco zkoumá spolu s tělem, je od něho klamána a nedosahuje pravdy [*Phd.* 65a].³ A proto si filosofova duše nejméně cení těla a ubíhá od něho a hledí být jen sama se sebou, neboť pouze v *rozumové činnosti* (λογίζεσθαι) se může objevit něco ze skutečných jsoucen [*Phd.* 65c].

Na základě toho pak Sókratés konstatuje, že pokud má filosof tělo, které Sókratés nazývá doslova *zlem* (κακοῦ), tedy pokud je s tělem filosofova duše smíšená, nikdy nedosáhne náležitě toho, po čem touží [*Phd.* 66b] – přičemž filosof touží samozřejmě po *pravdě* (ἀληθείς) [*Phd.* 66b] a po **moudrosti** (φρονήσεως) [*Phd.* 66d-e].⁴ *Nejblíže vědění* (ἐγγυτάτω τοῦ εἰδέναι) bude filosof proto tehdy, pokud se nebude stýkat s tělem, nanejvýš pokud je to naprosto nutné [*Phd.* 67a]. Problémem ovšem je, že „zaživa“ nikdy nelze úplně odloučit duši od těla, z čehož plyne konsekvence, že filosof, ač touží jen po pravdě a moudrosti, nikdy jich za svého života vlastně nemůže dosáhnout, nýbrž může jim být pouze „nejblíže“.

Druhý bod: Co pro filosofa znamená smrt? Smrt je obecně především *odloučením duše od těla* (χωρίς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος) [*Phd.* 64c, 67c]. A výše bylo řečeno, že duše, aby mohla dosáhnout moudrosti, musí být čistě sama se sebou, bez společenství těla. Tedy zřejmě až po smrti může duše nabýt oné moudrosti. Ovšem pouze za předpokladu, že filosof celý život náležitě vyprošťoval a odlučoval duši od těla, a to znamená, že se náležitě připravoval na smrt [*Phd.* 67d]. Pak teprve může mít *velkou naději* (πολλὴ ἐλπίς) [*Phd.* 67b] a *silné mínění* (σφόδρα δόξει), že nezastihne **moudrost čistě** (καθαρῶς φρονήσει) nikde jinde nežli právě po smrti, v Hádu [*Phd.* 68b].⁵ Zde doplňme, že tato možnost stojí na předpokladu nesmrtnosti duše, neboť podle Platóna duše sama existovala již před narozením člověka

² Např. Friedländer (1975: 53) poukazuje na to, že v žádném jiném Platónově dialogu nemůžeme méně oddělit teoretický výsledek rozhovoru od životního základu, z něhož vyrůstá.

³ Srv. *Phd.* 65a „Tělo vyrušuje a nenechává duši nabýti pravdy a moudrosti (φρονήσεως).“

⁴ Totéž.

⁵ Srv. *Phd.* 66d-e.

a existuje i po jeho smrti, přičemž má stále *schopnost mysliti* (φρόνησις) [*Phd.* 76c]. A ještě dodejme, že tato „schopnost mysliti“ se může nejčistěji projevit buď před narozením, neboť dosud nebyla znečištěna od těla, nebo právě po smrti filosofa, který pečlivě očistil duši od těla, což mu po smrti umožní mít nějakým způsobem onu *fronésis*, a to zřejmě ve smyslu největšího dobra (viz níže).

A třetí bod: Proč se filosof nemusí bát smrti? Z výše uvedeného již vyplývá, že *opravdoví filosofové* (ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες) se připravují k umírání a smrt je ze všech lidí jim nejméně strašná [*Phd.* 67e]. Neboť jak o sobě Sókratés řekl již na začátku: *muž, který strávil svůj život ve filosofii* (ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον), se vším právem nebojí, že má zemřít, a je pln *dobré naděje* (εὐελπίς), že se mu až zemře, dostane na onom světě *největšího dobra* (μέγιστα ἀγαθὰ) [*Phd.* 63e-64a]. Jak jsem naznačila výše, oním „největším dobrem“ je zřejmě dosažení φρονησις (ať již jako „moudrosti“ či čisté „schopnosti mysliti“), jíž je podle všeho pravda již implicitní.

Shrňme tedy, co jsme se dosud dozvěděli o *fronésis*. Je to především touha a cíl každého *opravdového filosofa* (ἀληθῶς či ὀρθῶς φιλόσοφος) [*Phd.* 65a, 67e, 80e, 82c, 83b], souvisí s pravdou a s duší čistě samotnou o sobě, to jest duší zcela odloučenou od těla. Nicméně všechny tyto skutečnosti jsou filosofovi za života nedosažitelné, neboť „zaživa“ je jeho duše nerozlučitelně spjata s tělem. Tělo a vše tělesné (lásky, žádosti, strachy [*Phd.* 66c]) totiž v našem dialogu představuje zcela vyhraněný protiklad k *fronésis*, neboť tělo je doslova překážkou, vyrušuje a není kvůli němu možno rozumně myslet.⁶ Jediné, co tedy filosofovi zbývá, je nemít „dobrovolně žádného společenství s tělem“ [*Phd.* 80e], zdržovat se „všech tělesných žádostí“ [*Phd.* 82c] a věřit v „osvobozující a očištné působení“ filosofie [*Phd.* 82d], díky čemuž dosáhne toho, po čem celý život tolik toužil, protože jeho duše konečně nabude *fronésis* – ovšem až po smrti.⁷

Fronésis se tedy jeví být posledním a nejvyšším cílem filosofa, avšak také se zdá být vůči životu, a to i životu vpravdě filosofickému, zcela transcendentní a nedostupná – Paul Friedländer používá dokonce přívlastku „nepřátelská“.⁸ Tím se zřejmě potvrzuje pro člověka (téměř) nepřekonatelný *chórismos* z raného a částečně i středního Platónova období (pro něž je právě dialog *Faidón* signifikantní) mezi dimenzí pravých jsoucen vskutku jsoucích a dimenzí pouze zdánlivých jsoucen lidského světa spjatého s tělesností.⁹ Jak ale ještě uvidíme, na konci našeho dialogu Platón přeci jen pro filosofa připustí určitou participaci na *fronésis*, což se stane předznamenáním vrcholného dialogu Platónova středního období, to jest *Ústavy*, kde již filosof-dialektik „samým rozumovým myšlením (αυτῆ νοήσει) postihne samu podstatu dobra“ [*Rep.* 532b].

Doposud jsme v dialogu *Faidón* nacházeli *fronésis* především ve významu jakési nejvyšší moudrosti [*Phd.* 65a, 66a, 66e, 68a, 68b], které lze však dosíci až po smrti. Nyní se podrobněji podíváme na zajímavou zmínku o *fronésis* (ve významu „rozumnost“) v pasáži 69a6-c2, kde Platón tvrdí:

⁶ Srv. *Phd.* 65a, 66a, 66c.

⁷ Srv. *Phd.* 66e, 67e-68a, 68b.

⁸ Friedländer (1975: 36), feindlich.

⁹ Je to zřejmě důsledek vlivu takzvaného Sókratova negativního vědění.

(...) jedině ona mince je dobrá (ὀρθόν) a za ni je třeba všechno tohle [tj. libosti, bolesti, strach] vyměňovati, **rozumnost** (φρόνησις); jen když se za tu a s ní, s rozumností, všechno kupuje a prodává, je to vskutku statečnost a uměřenost i spravedlnost a vůbec pravá ctnost (ἀληθῆς ἀρετή), ať už libosti a strachy a všechny ostatní takové věci přicházejí nebo odcházejí. Když jsou však ty věci odloučeny od **rozumnosti** (φρονήσεως) a zaměňovány jedna za druhou, není taková ctnost nic než klamavá malba a věc vskutku otrocká (ἀνδραποδώδης) a nemá v sobě nic zdravého ani pravdivého, kdežto ve skutečné pravdě (ἀληθὲς τῷ ὄντι) je i uměřenost i spravedlnost i statečnost jakýmsi očištěním ode všeho takového a i sama **rozumnost** (φρόνησις) jest jakási očista (καθαρότης).¹⁰

Jaké jsou souvislosti a implikace tohoto Platónova tvrzení?

Zprvce se jedná o *etické* konotace pojmu *fronésis*. Platón zde tedy explicitně tvrdí, že pravá ctnost nesmí být odloučena od rozumnosti, jinak je to ctnost otrocká. Z toho plynou dva důsledky. Prvním (ne příliš překvapujícím) důsledkem je určení jasné distinkce mezi pravou a otrockou, to jest nepravou ctností: pravá ἀρετή je sloučena s rozumností, u nepravé je tomu naopak.¹¹ Patočka tento rozdíl nazývá rozdílem mezi *filosofickou* a *mimofilosofickou* *areté*: „Veškerá ἀρετή mimofilosofická tu bude vedle filosofovy pouhým stínem, pouhou hluchou nápodobou. Neboť jedině filosofova ἀρετή má svůj plně kladný obsah, plně a kladně uvědoměný smysl a cíl. Jedině filosof ví, proč je ukázněný, ἀρετή, a odvážný, ἀνδρείος; neboť filosofovi je věčné samo o sobě přitažlivým, je přirozeným cílem jeho probuzené spirituálnosti, zatímco druzí se ovládají jen ze strachu, aby neupadli do špatných následků svých sklonů, a zmužilí jsou jen z obavy, aby neupadli do horšího zla, než je smrt.“ (Patočka 1991: 234)

Špínka tento problém zase nazývá rozlišením mezi *pravou* a *zdánlivou* ctností: „Zdánlivá je ta ctnost, jejíž příčinou je její opak. Takovou ‚ctností‘ je stav, kdy někdo podstupuje nějaké domnělé zlo (například smrt) pouze proto, že se bojí většího zla (například hanby za útek z boje). Zdánlivou ctností je také ‚uměřenost‘ ve slastech, která je zapříčiněna strachem ze ztráty jiných slastí. Skutečná ctnost je naopak ta, která není založena na svém opaku, ale na poznání a φρόνησις.“ (Špínka 2009: 31)

Druhým (mnohem relevantnějším) důsledkem je to, že ono Platónovo tvrzení lze pochopit tak, že *fronésis* je zde učiněna předpokladem či nutnou podmínkou a řekněme přímo

¹⁰ Srv. řecký text: „(...) ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ἀνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετή, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων: χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετή καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχει, τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ἢ καθαρότης τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὕτη ἡ φρόνησις μὴ καθαρότης τις ἢ.“

Srv. Sleiernacherův německý překlad: „[...] sondern jenes die einzige rechte Münze, gegen die man alles dieses vertauschen muss, die Vernünftigkeit, und nur, was mit dieser und für diese verkauft ist und eingekauft, in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend nun mit Vernünftig ist, mag nun Lust und Furcht und alles übrige der Art dabei sein oder nicht dabei sein; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit gegeneinander umgetauscht, ist eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild und in der Tat knechtisch, nichts Gesundes und Wahres an sich habend; das Wahre ist aber gerade Reinigung von dergleichen allem, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst sind Reinigungen.“

¹¹ Srv. rozlišení pravé a nepravé ctnosti v dialogu *Filébos* (např. *Phil.* 51d), viz níže.

epistemologickým základem pravé (etické) *areté*. Tím se navíc podle Friedländera *fronésis* stává pro filosofa určitým hodnotovým měřítkem, podle něhož pozná pravou ctnost (zatímco ostatní lidé se domnívají, že ctnost se poměřuje podle množství slasti). (Friedländer 1975: 36) Avšak Platónovi zde zřejmě nejde ani tak o to, aby filosof pravou ctnost poznal, nýbrž aby ji prostě „měl“, totiž aby byl skutečně ctnostný. Pokud je ale pravá *areté* výlučně spjata s *fronésis*, pak vyvstává problém, zda filosof může vůbec někdy za svého života tuto *areté* „mít“, když přeci bylo výše řečeno, že *fronésis* jako takovou může filosofova duše „mít“ až po smrti. Zatím musíme tuto otázku nechat nezodpovězenou, ale v závěru se k ní vrátíme a pokusíme naznačit určité východisko.

Zadruhé se jedná o *epistemologické* konotace našeho pojmu, když totiž Platón nazývá *fronésis* očištěním. Platón nejprve tvrdí, že jednotlivé (pravé, a to znamená s *fronésis* sloučené) ctnosti jsou očištěním od všech libostí, strachů a podobných věcí – zde se jedná jednoznačně o očištění v etickém smyslu. Avšak i *fronésis* sama je podle Platóna „jakási očištěna“. V čem tato *katharsis* ale spočívá? Nejde již totiž pouze o očišťování duše od těla, nýbrž dostáváme se tím znovu za hranice života, neboť to souvisí s poznáváním jsoucen samých o sobě či s překonáváním „ontologické zaslepenosti“, jak to nazývá Špinka. (2009: 35)

Sókratés totiž v dialogu tvrdí, že duše je nejpodobnější „božskému (θείω), nesmrtelnému (ἀθανάτω), rozumovému (νοητῷ), jednoduchému (μονοειδεῖ) a nerozbornému (ἀδιαλύτῳ), tomu, co je stále v témž stavu a stejné samo se sebou“ – tedy zjednodušeně řečeno idejím; zatímco tělo je „nejpodobnější lidskému (ἄνθρωπίνῳ), smrtelnému (θνητῷ), nerozumnému (ἀνοητῷ), složitému (πολυειδεῖ) a rozbornému (διαλυτῷ), tomu, co nikdy není stejné samo se sebou“ [Phd. 80b]. Z ontologického hlediska je pak duše „jakousi ‚střední entitou‘ mezi idejemi a participujícími věcmi“, přičemž se podobá a má od přirozenosti blíže k idejím. (Špinka 2009: 137)

Proto tedy duše musí tělu nejen *vládnout* (ἄρχειν) [Phd. 80a], nýbrž se od něho především snažit očištit, protože právě tato očištěna od těla je předpokladem toho, že duše kdykoli „zkoumá sama o sobě (αὐτὴ καθ’ αὐτὴν σκοπῆ), odchází tam k tomu, co je čisté a stále jsoucí a nesmrtelné a v témž stavu, a protože je s tím jsoucím *příbuzná* (συγγενής), je vždy v jeho společnosti, kdykoli se octne sama o sobě a je jí to možno“ – tento stav pak Sókratés nazývá *rozumovým myšlením* (φρόνησις) [Phd. 79d]. Navíc i dále v dialogu potvrzuje, že tuto „cestu rozumové úvahy“ má filosof sledovat, „jak nejvíce je člověku možno takové sledování“ [Phd. 107b]. Opět se tedy ukazuje nejen to, že *fronésis* je hlavním cílem pravého filosofa, nýbrž také to, že tento cíl může sledovat pouze „jak nejvíce je to člověku možné“, což implikuje, že úplně a dokonale lze stavu či schopnosti *fronésis* (kdy duše sama o sobě pozná jsoucna o sobě) dosáhnout až po smrti (viz výše).

Stále jsme však nevyřešili otázku *fronésis* jako „jakési očištěna“, pouze jsme se zatím dozvěděli, že *fronésis* předpokládá duši čistou sama o sobě a že tento stav je duši vlastní teprve po smrti, kdy se oddělí od těla. Sókratés nejprve znovu opakuje svůj požadavek, aby duše v životě neměla dobrovolně žádného společenství s tělem, „nýbrž se mu vyhýbala a byla sebrána *do sebe* (αὐτὴ εἰς ἑαυτήν)“ [Phd. 80e], to znamená, aby se „správně zabývala filosofií a vskutku se *připravovala na snadné umírání* (τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως)“ [Phd. 80e-81a]; přičemž očišťování duše od těla doslova označuje jako *přípravu na smrt* (μελέτη θανάτου) [Phd. 81a]. Tím se Sókratés pomalu dostává k meritu věci, neboť onu přípravu neumožňuje a onu *katharsis* nezpůsobuje nic jiného než právě filosofie, která jediná má dostatečně

„osvobozující a očištné (λύσει καὶ καθαρμῶ) působení“ a která se snaží vyprostit duši ze „žaláře“ těla, neboť ji přemlouvá, „aby vystoupila vzhůru“ a vybízí ji, „aby se sama do sebe sbírala a shromažďovala“ [*Phd.* 82d-83a].

Konečně tedy můžeme vidět, jak souvisí *fronésis* s očištnou: *fronésis* (ač jistě ne ve své „čisté“ podobě) se jako očištna projevuje skrze filosofii, která pak působí očištně právě na základě své touhy po *fronésis* jako svém nejvyšším cíli. Podobně jako jsme výše u ἀρετή (respektive u jednotlivých *aretai*) hovořili o „etické“ očištně, je v případě *fronésis* možné mluvit o očištně „epistemologické“. Dávám tyto pojmy do uvozovek úmyslně, neboť by to nebyl „henolog“ Platón, kdyby se mělo jednat o nějaké jasně stanovené a na sobě nezávislé procedury. Postupně to objasníme.

Viděli jsme, že takzvanou etickou očištnu lze uskutečňovat prostřednictvím *areté*, neboť jsou to především jednotlivé ctnosti, které pomáhají filosofovi zbavit se žádostí a strachů. Nicméně pokud se má jednat o pravé filosofické ctnosti, musejí být sloučeny s *fronésis*. Avšak *fronésis*, to znamená stav rozumového myšlení duše čistě samé o sobě, lze „mít“ až po smrti, kdy v tom duši konečně nepřekáží tělo. Vyplývá z toho snad, že filosof nemůže za života dosáhnout ani pravé *areté*? Na první pohled se to tak jeví, avšak to by bylo příliš sókratovské.¹²

V závěru dialogu nechá Platón Sókrata (v jeho poslední promluvě) mimo jiné říci: *člověk má udělat všechno, aby se v tomto životě stal účasten ctnosti a moudrosti* (πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν) [*Phd.* 114c]. Tím tedy jakoby mimochodem připouští možnost, když ne úplného dosažení, pak alespoň *účasti* duše filosofa na (samozřejmě pravé) *areté* a *fronésis*. Je signifikantní, že zde Platón opět (podobně jako v pasáži 69a-c) staví *areté* a *fronésis* vedle sebe. Jako je totiž *fronésis* předpokladem *etické očištny*, a tedy pravé ctnosti, tak je analogicky pravá ctnost předpokladem *epistemologické očištny*, to jest filosofie zacílené na *fronésis* – jedno zde nutně podmiňuje druhé a naopak.

A tak se nyní na příkladu vztahu „teoretické“ *fronésis* a „praktické“ *areté* zřetelně ukazuje, jakým způsobem je pro Platóna vše v určitém smyslu „jednotou“.¹³ Platónova takzvaná etika je totiž založena na takzvané epistemologii a takzvaná epistemologie je založena na takzvané etice, neboť jednoduše není možné, aby byl někdo rozumný („měl“, respektive byl účasten *areté*) a nebyl ctnostný („neměl“, respektive nebyl účasten *fronésis*) a zase naopak. Proto jsou naše termíny „etické“ a „epistemologické“ vzhledem k Platónově myšlení anachronické a pouze schematické, neboť nám sice pomáhají orientovat se v Platónově složitém filosofickém systému, avšak jeho cílem bylo myšlení celku v určitém souladu či harmonii jak etických, tak epistemologických a ontologických i kosmologických momentů.

V dialogu *Faidón* nám tedy Platón předkládá dosti dramatický a velmi nekompromisní obraz opravdového filosofa, jeho duše, života a smrti – to vše uvádí do vzájemných vztahů a vyvozuje důsledky z těchto vztahů plynoucích. Jak jsme již řekli, hlavním úkolem pravého filosofa je „udělat všechno, aby se v tomto životě stal účasten ctnosti a moudrosti“ [*Phd.* 114c]. Co všechno proto musí filosof udělat, shrnuje Sókratés na konci své poslední

¹² Podle historického Sókrata totiž člověk plně pravé ctnosti ani dobra dosáhnout nemohl, ačkoli o to měl neustále usilovat.

¹³ Tato souvislost celku se pregnantně projevuje především v jeho pozdních dialozích – viz níže dialog *Filébos*.

promluvy: musí se odvrátit od slasti těla a jeho zdobení, jakožto věcí cizích“, mít vážný zájem o „slasti související s nabýváním vědění“, vyzdobit svou duši „jejími vlastními ozdobami, uměřeností, spravedlností, statečností, svobodou a pravdou“, a takto čekat „na cestu do Hádu“ [Phd. 114d-115a]. Když se tedy filosof za života takto „očisťuje“ a „připravuje na smrt“ dostane se jeho duši po smrti konečně toho, po čem celý život tolik toužila, totiž nikoli „pouhé“ účasti, nýbrž plného nabytí *fronésis*.

Nepřekvapuje pak, že zosobněním tohoto opravdového filosofa je samozřejmě Sókratés, který to po celý dialog dokazuje nejen svým rozumným *logem*, který je dokladem jeho „epistemologické čistoty“, nýbrž i uměřeným chováním prostým strachu, kterým dokládá svoji „etickou čistotu“. A tak převyšuje všechny svoje žáky a přátele, kteří mají problémy i přes všechny Sókratovy argumenty a napomínání ovládnout svůj strach a žal ze Sókratovy blízkosti se smrti. Proto tedy vůbec není pochyb o tom, že právě Sókratés byl „ze všech lidí své doby nejlepší, nejrozumnější (φρονιμωτάτος) a nejspravedlivější“, jak vypravěč celý dialog uzavírá [Phd. 118a].

2 *Filébos*: *fronésis* a *hédoné*

Hédonické hledisko aneb *Proč v lidském životě mají své místo rozumnost i pravá slast a jak vypadá dobrý život z nich smíšený?*

Hned na samém začátku dialogu *Filébos* před nás Platón netradičně bez jakéhokoli *prooimia* staví akademický spor mezi hédonismem a intelektualismem.¹⁴ Zaprvé je to Filébova hédonistická „teze slasti“,¹⁵ která předpokládá, že *dobrem pro všechny* (τοίνυν ἀγαθόν) je *radost* (χαίρειν), *slast* (ἡδονήν) a *rozkoš* (τέρψιν); zadruhé je to Sókratova intelektualistická „teze rozumu“, která zní, že lepší a hodnotnější než slast a vůbec ze všeho *nejprospěšnější* (ὠφελιμώτατος) je naopak **rozumnost** (φρονεῖν),¹⁶ *myšlení* (νοεῖν), *paměť* (μεμνήσθαι) a věci s tím příbuzné jako *správné mínění* (δόξαν τε ὀρθήν) a *pravdivé úsudky* (ἀληθεῖς λογισμούς) [Phil. 11b-c].¹⁷ Friedländer poukazuje na to, že ačkoli takové stanovení tezí hned na začátku (dokonce samotným Sókratem) se jeví příliš dogmaticky a „nesókratovsky“, přesto Sókratés vzápětí zrelativizuje nejen tezi slasti, nýbrž i svoji tezi rozumu [Phil. 11d]. (Friedländer 1975: 287) Postupně se v dialogu skutečně ukáže, že ovšem ani rozum není tím prvním nejlepším lidským *statkem* (κτῆμα) [Phil. 66a-b],¹⁸ ale je to něco *jiného třetího* (τι τρίτον ἄλλο) [Phil. 14b].

Nepředbíhejme však, a vraťme se zpět na začátek našeho dialogu, kde se *fronésis* a *hédoné* jeví jako dva vyhraněné protiklady (jistě nám to připomene antagonismus *fronésis* a těla z dialogu *Faidón*), které mezi sebou soupeří o první místo v lidském žebříčku hodnot. Aby se mohlo rozhodnout, zda zvítězí Filébova *hédoné* či Sókratova *fronésis*, je třeba podrobit je obě detailnějšímu zkoumání.

¹⁴ V Akadémii zastupoval hédoniky například Platónův přítel, matematik Eudoxos. (Friedländer 1975: 285)

¹⁵ Filébos však svoji tezi nijak aktivně nehájí, nechává za sebe mluvit Prótarcha, který je Sókratovým partnerem v dialogu, zatímco Filébos jen leží a do rozhovoru vstupuje jen minimálně. Podle Friedländera (1975: 289) to symbolizuje bytostné podřízení slasti logu, který stojí (či sedí) nad ním. Dodejme, že to též zřejmě poukazuje na určitou pasivitu a tím pádem nesvobodu slasti, která není s to se obhájit.

¹⁶ Platón používá v dialogu *Filébos* pojmy *φρόνησις*, *νοῦς*, popřípadě i *ἐπιστήμη* většinou jako záměnná synonyma. Srv. *Phil.* 28a, kde stojí pojmy *φρόνησις* a *ἐπιστήμη* a *νοῦς* vedle sebe, přičemž Novotný je překládá jako „myšlení a vědění a rozum“.

¹⁷ Friedländer (1975: 292) používá označení *Lustthese* a *Geistthese*.

¹⁸ Srv. *Phil.* 19c *Nejlepší z lidských statků* (ἀνθρωπίνων κτημάτων ἀριστον).

Aby tedy Sókratés dokázal, že slast není dobrem (respektive že je od dobra vzdálena mnohem více než rozum, což ukáže později) hodlá nejprve *prozkoumat* (σκοπεῖν) přirozenost slasti, ačkoli konstatuje, že je to *věc spleťtá* (ποικίλον) [Phil. 12c]. Sókratés začíná rozlišením různých podob slasti, které jsou si podle něj vespolek *nepodobné* (ἀνομοίους) [Phil. 12c].¹⁹ Zaprvé poukazuje na skutečnost, že slast cítí jak člověk nemyslicí a plný *nerozumných domněnek* (ἀνοήτων δοξῶν), tak *člověk rozumově myslící* (φρονοῦντα) [Phil. 12d]. To tedy znamená, že slast jako *rod* (γένει) jest jedno, ale její *druhy* (μέρη) jsou mezi sebou jednak zcela protivné, jednak mají nesčíslné různosti [Phil. 12e]. Navíc z toho vyplývá, že mnohé ze slastí jsou *špatné* (κακὰ) a jiné zase *dobré* (ἀγαθὰ) [Phil. 13b]²⁰ – poznamenejme, že mezi ony dobré slasti náleží například ta slast, kterou *rozumově myslící člověk* (φρονοῦντα) cítí právě z toho, že *rozumově myslí* (φρονεῖν) [Phil. 12d]. Již z tohoto důvodu nemůže být slast jako taková dobrem, neboť mnoho jejích podob je špatných.

Další důkaz proti Filébovu mínění, že slast je dobro, započíná Sókratés určením *přirozenosti dobra* (τὰγαθοῦ μοῖραν)²¹ – konstatuje, že dobro je ze všeho *nejúplnější* (τελεώτατον) a *postačitelné* (ἰκανόν) [Phil. 20d]. Naproti tomu slast náleží mezi věci *neomezené* (ἄπειρος) [Phil. 31a].²² Později v dialogu Sókratés uvádí názor, že slast je *dění* (γένεσις), avšak dění patří do zcela odlišné oblasti než dobro, neboť při dění není naprosto *žádná jsoucnost* (οὐσία) [Phil. 54d-e], a proto by byl doslova *veliký nerozum* (πολλή ἀλογία) domnívat se, že slast je dobro [Phil. 55a].

Navíc slast nelze podle Sókrata oddělit od *strážně* (λύπη) [Phil. 31b], ovšem slast ani strážně rozhodně *nejsou dobra* (ἀγαθὰ μὲν οὐκ ὄντα), nanejvýš mohou někdy některé z nich do sebe přijmout přirozenou povahu dober [Phil. 32d].²³ Avšak zde se jedná o poněkud složitější problém, proto se na něj podíváme podrobněji. Je totiž třeba zdůraznit, že konglomerát slasti a strasti zde představuje nepravou, smíšenou slast náležící do rodu neomezena.²⁴ Často bývá pravá slast chybně zaměňována s *rovnováhou* (ἀρμονίας) mezi slastí a strastí [Phil. 31d]. Avšak *pravá* (ἀληθεῖς) slast je *čistá* (καθαρά) od strážně, neboť se při ní nepocituje prázdnota, nýbrž připouští pouze naplňování – taková pravá, nesmíšená, a tedy čistá slast se vztahuje například k takzvaným krásným *barvám* (χρώματα), *tvarům* (σχήματα), *vůním* (ὀσμῶν) a *tónům* (φθόγγων) [Phil. 51b], které „jsou krásné nikoli vzhledem k něčemu druhému, nýbrž samy o sobě“ [Phil. 51d].²⁵

Kromě toho o slasti poznávajícího z poznávání jsem se zmínila již výše [Phil. 13d], Sókratés o nich v dialogu hovoří i později jako o *slastech vztahujících se k naukám* (μαθημάτων ἡδονὰς) a *náležejších jen velmi málo jednotlivcům* [Phil. 52b].²⁶ Tak je učiněna

¹⁹ Srv. Phil. 14a.

²⁰ Srv. Phil. 51b pravé-nepravé, Phil. 53c čisté-nečisté, Phil. 61e pravdivé-nepravdivé.

²¹ Srv. Phil. 54d a 60b.

²² Problém omezena a neomezena odkazuje na pythagorejskou tradici, z níž Platón tyto pojmy přejímá, a kterou podle Gadamera rozvíjí v učení o čtyřech rodech: „Nové je právě to, že Platón není prostě pythagorejec, nýbrž výslovně odlišuje ‚noetický svět‘ čísel a matematických vztahů od toho, co se vyskytuje v konkrétně se jevící skutečnosti, kterou nazývá *genesis*. ‚Existuje‘ skutečnost jakožto rod smíšený z *peras* a *apeiron*, právě tak jako existuje mez a neomezené (a pro tento třetí rod pak nutně nějaká příčina).“ (Gadamer 2010: 76)

²³ Srv. Phil. 34e Žízeň je žádost a žízni znamená *býti prázdnen* (ἔστι κενουται).

Phil. 41d „Zároveň vedle sebe tu jsou strážně i slasti a současně vznikají souběžné pocity těchto protiv.“

Phil. 47c „Kdykoli člověk cítí prázdnotu, touží po naplnění, a tu z naděje cítí radost a spolu z prázdnoty bolest.“

²⁴ Srv. Phil. 31a „Slast sama je neomezená a náleží do tohoto rodu.“

²⁵ Wyller (1996: 190) hovoří o čistě intelektuálním pocitu slasti.

²⁶ Srv. *Faidón* 114e.

signifikantní distinkce mezi slastmi *nečistými* (ἀκαθάρτους), které jsou *prudké* (σφοδραῖς) a *nemírné* (ἀμετρίαν), a *čistými slastmi* (καθαρὰς ἡδονὰς), kterým je přisouzena uměřenost ve smyslu *míry* (ἐμμετρίαν) [Phil. 52c]. Každá taková slast čistá od strážně je podle Sókrata nutně *slastnější* (ἡδίων), *pravdivější* (ἀληθεστέρα) a *krásnější* (καλλίων) než slast smíšená se strážně [Phil. 53b-c].

Tím byla zevrubně prozkoumána slast, u níž se ukázalo, že nemůže být totožná s dobrem, tedy že „dobré a libé má povahu mezi sebou odlišnou“ [Phil. 60b]. Ovšem zdůrazněme, že slast nebyla zcela odmítnuta, neboť se ukázalo, že existují některé pravé a čisté (nesmíšené) slasti, které jak ještě uvidíme níže, je třeba vedle rozumu také zahrnout do dobrého života, to jest *života smíšeného* (κοινός, resp. μεικτός βίος) z takovéto slasti a z rozumu [Phil. 22a, resp. 22c-d].²⁷

Ale opět nesmíme příliš předbíhat, neboť je ještě třeba prozkoumat (ačkoli to Sókratés nečiní zdaleka tak podrobně jako zkoumání slasti) také *rozum a vědění* (νοῦ καὶ ἐπιστήμης) [Phil. 55c] či *rozum a rozumové myšlení* (νοῦ καὶ φρονήσεως) [Phil. 58d, 59d], respektive *rozumovost* (φρόνησιν) [Phil. 60b], zda jsou či nejsou totožné s dobrem. Znovu zde zdůrazněme, že v dialogu *Filébos* používá Platón slova *fronésis* a *nús* a *epistémé* v podstatě jako synonyma (viz poznámka pod čarou č. 22).

Zaprvé v *ontologické* rovině je podle Sókrata rozum příbuzný se čtvrtým rodem, to jest s *příčinou všeho* (πάντων αἰτίου) [Phil. 30d-e],²⁸ neboť podobně jako v kosmu vše pořádá a řídí *rozum a myšlení* (νοῦν καὶ φρόνησιν) [Phil. 28d], tak je i příčinou naší duše, neboť „čtvrtý rod dává našim tělům duši“ [Phil. 30b], a to proto, že „moudrost a rozum by asi nikdy nemohly býti bez duše“ [Phil. 30c]. Hans-Georg Gadamer k tomu poznamenává, že rozvinutí této nauky o čtyřech aspektech bytí (to jest rod omezena, neomezena, smíšeného a příčiny) je „naukou universálně-ontologickou, to znamená, že daleko přesahuje partikulární podnět otázky po Dobru v lidském životě a zahrnuje veškerenstvo a jeho ustrojení“.²⁹ Ukázalo se tedy, že ani rozum není zcela totožný s dobrem, nýbrž že je „příbuzný“ s rodem příčiny. Již zde pomalu vychází najevo, že rozum jakožto příčina, a je také příčinou smíšeného, to jest dobrého života. To bude mnohem jasnější později, až Sókratés zřetelně vysloví přesvědčení, že rozum je v případě dobrého (smíšeného) života účastný údělu Dobra jednoznačně více než slast [Phil. 60b] (viz níže).

Zadruhé v *epistemologické* rovině jsou *nús* a *fronésis* podle Sókrata „činnosti myslí vztahující se ke skutečnému jsovcnu“ [Phil. 59d]. Navíc Sókratés tvrdí, že podobně jako u slasti je také některé *vědění proti jinému vědění čistší* (καθαρωτέρα ἐπιστήμης ἐπιστήμη) [Phil. 57b]. Takovým nejčistším a *nejpravdivějším* (ἀληθεστάτην) věděním vůbec je pak *dialektika* (διαλέγεσθαι), to jest „vědění o tom, co jest a co skutečně a v témže stavu stále trvá“ [Phil. 57e-58a]. Dialektika se tedy prostřednictvím *nús* a *fronésis* vztahuje k jsovcnu vskutku jsovcímu, jež je charakteristické *stálostí* (βέβαιον), *čistotou* (καθαρόν) a *pravdou* (ἀληθές) [Phil. 59c]. Znamená to však, že dobro je třeba hledat v čistě *rozumovém životě*

²⁷ Srv. 27d „život smíšený ze slasti a rozumovosti“. Phil. 61b Dobro je třeba hledat ve smíšeném životě.

²⁸ Srv. Phil. 30d „Vším stále vládne rozum.“

Phil. 31a „Rozum jest, jak jsme viděli, příbuzný s příčinou a náleží přímo do tohoto rodu.“

²⁹ Gadamer (2010: 77). K tomu říká dále (2010: 79): „To, co je živé vyvstává jako organické tělo (Phil. 29d8) a celé veškerenstvo jako harmonický řád. To vše je vyzvednuto z bezmezného proudu pouhého dění (γένεσις) a pozvednuto k bytí (οὐσία).“

(φρονητικὸν βίον) [*Phil.* 33a, 43c]? Sókratés uvažuje o možnosti takového života *prostého radosti i strážně* (μὴ χαίρειν μηδὲ λυπεῖσθαι λέγεις) a říká, že „kdo by si zvolil život rozumu a přemýšlení, ani v nejmenším by nepotřeboval radosti“ [*Phil.* 33b]. Ze všech způsobů života by byl podle něj nesmíšený rozumový život prostý radosti i strasti v *největší míře božský* (θειότατος) [*Phil.* 33b].

Ovšem i Platón si uvědomoval, že ani nejrozumnější z lidí, totiž dialektikové, a to znamená, praví filosofové, nejsou bozi. Pro bohy je charakteristické, že se neradují ani naopak [*Phil.* 33b], naproti tomu lidé nemohou nemít tyto pocity, stejně tak jako nemohou nemít myšlení. A tak i nejlepší z lidí, totiž filosof cítí při poznávání skutečných jsovcen (pravou) slast, nadto je takováto slast nutným dynamickým momentem poznávání, a tedy filosofie vůbec.³⁰ Život zcela slastný je život „podlidský“,³¹ to jest podobající se instinktivnímu životu zvířecímu, ale člověk není zvířetem – má přeci na rozdíl od zvířat rozum. Navíc se při uspokojování pudové žádostivosti jedná pouze o zdánlivou a nepravou slast, která je vždy spojena se strastí a prázdnotou. Naopak život čistě rozumový je sice život v nejvyšší míře božský, avšak „nadlidský“ a tedy „ne-lidský“,³² to jest pro člověka nemožný, neboť člověk není ani dokonalým a nesmrtelným bohem – lidská a božská přirozenost se budou vždy diametrálně lišit (a to i přes určitou snahu samotného Platóna, který například v *Ústavě* činí z filosofa-dialektika téměř dokonalého „nadčlověka“, jenž za sebou nechává ostatní takzvané množství, „podlidi“).³³

Friedländer poukazuje na to, že aby slast byla lidská (a nikoli „podlidská“), potřebuje určitý element poznání (rozum, paměť, vědění, pravdivé mínění [*Phil.* 21b]); a podobně aby poznání bylo lidské (a nikoli „nadlidské“ či „ne-lidské“), musí obsahovat příměsi slasti a bolesti. Jak už jsme tedy výše několikrát naznačili, je proto pro člověka nejlepší z možných *život smíšený*³⁴ jak z rozumu, tak ze slasti, to jest slasti *pravé* (ἀληθείς) a *čisté* (καθαράς), související se *zdravím* (ὕγιαιας) a *uměřeností* (σωφρονεῖν) [*Phil.* 63e-64a]. Pouze v takovémto smíšeném životě lze totiž nalézt Dobro [*Phil.* 61b].³⁵ Aby však nedošlo k nedorozumění, Sókratés to ještě upřesňuje tvrzením, že „jest více účastna údělu dobra *rozumovost* (φρόνησις) než slast“ [*Phil.* 60b].

Aby tedy Sókratés konečně dokázal, že rozumovost je ve smíšeném životě signifikantně blíže dobru nežli slast, musí nejprve přiblížit onen *úděl dobra* (ἀγαθοῦ μοίρας) [*Phil.* 60b], respektive *mysl dobra* (ἀγαθοῦ δύναμις) [*Phil.* 64e], a to znamená *ideu* (ιδέα) Dobra [*Phil.* 64a, 65a]. Avšak postihnout Dobro jednou ideou se mu nepodařilo, proto musí opět použít *směsi* (κρᾶσις), a to doslova *směsí nejkrásnější a nejsvornější* (καλλίστην καὶ ἀστασιαστοτάτην μεῖζιν) [*Phil.* 64a]. Dobro lze tedy podle Sókrata postihnout ve směsi tří idejí zároveň: *krásy* (κάλλει), *uměřenosti* (συμμετρία) a *pravdy* (ἀληθεία) [*Phil.* 65a]. Nyní je proto třeba posoudit poměr rozumu a slasti nejprve k pravdě, poté k uměřenosti a nakonec ke kráse. Zaprvé co se pravdy týče, konstatuje Sókratés, že *rozum* (νοῦς) je „buď totéž co pravda, nebo jí ze všeho nejpodobnější a nejpravdivější“ [*Phil.* 65d]. Zadruhé také v případě

³⁰ Srv. *erós* v *Symposiu* či ve *Faidrovi*.

³¹ Friedländer (1975: 300), untermenschliches Leben.

³² Friedländer (1975: 300), übermenschliches, un-menschliches Leben.

³³ Srv. např. *Rep.* 532a (viz výše).

³⁴ Srv. *Phil.* 22a, 22c-d, 27d.

³⁵ Srv. Gadamer (2010: 82). „Lidský život, jako všechno bytí, náleží ke smíšenému rodu, a na skutečnosti smíšeného se vyjevuje to, co se nazývá ‚být-dobré‘.“

úměrnosti není podle Sókrata nic uměřenějšího nad *rozum a vědění* (νοῦ καὶ ἐπιστήμης) [*Phil.* 65d]. A zařetí je tomu stejně i s krásou, neboť rozum má jistě větší podíl v kráse než rod slasti [*Phil.* 65e].

Na závěr této úvahy ustavuje Sókratés hierarchii pěti nejlepších a nejhodnotnějších „statků“ či *ktémat* [*Phil.* 66a-c]. Novotný to v poznámce ke svému překladu dialogu *Filébos* nazývá „stupnicí dober“ a poukazuje na to, že „rozlišení prvního a druhého stupně záleží v tom, že na prvním místě je míra (jejímž výrazem je číslo), na druhém jsou mírou omezená, a tím blízká dokonalosti“.³⁶ Podle Friedländera jsou pak v těchto pěti stupních do systému uspořádány nejvyšší formy bytí, poznání a slasti. (Friedländer 1975: 327)

1. „Věčná přirozenost“ přisoudila první místo oblasti *míry* (μέτρον), *uměřena* (μέτριον) a *vhodnosti* (καίριον).
2. Druhé místo pak podle věčné přirozenosti náleží oblasti *úměrna* (σύμμετρον), *krásna* (καλόν), *dokonalosti* (τέλεον) a *úplnosti* (ικανόν).
3. Sókratés sám pak na třetím místě „předvídá“ *rozum a myšlení* (νοῦν καὶ φρόνησιν).
4. Na čtvrtém místě jsou podle Sókrata *vědomosti* (ἐπιστήμας), *umění* (τέχνας) a *správná mínění* (δόξας ὀρθὰς).
5. Konečně až páté místo přisuzuje Sókratés *slasti bezstrastné, čisté* (ἡδονὰς ἀλύπους, καθαρὰς).

Všimněme si, že první dvě místa určila takzvaná *věčná přirozenost* (αἰδίων φύσιν). Další místa však již obsazuje či doslova *předvídá* (μαντεία) pouze sám Sókratés. Je třeba konstatovat, že tímto „předvídáním“ je Sókratovo přiřazení *rozumu a myšlení* (νοῦν καὶ φρόνησιν) na třetí místo do určité míry zrelativizováno. Ovšem, Sókratés to vzápětí alespoň zachraňuje tvrzením, že se tím zřejmě *neodchyluje příliš mnoho od pravdy* (οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις). Přesto lze z jeho slov vycítit zřetelnou nejistotu, kterou u prvních dvou míst nenacházíme.

Jaký význam může toto zaváhání mít, se lze jen domnívat. Nejpravděpodobněji to souvisí s výše naznačeným Friedländerovým rozlišením mezi formami bytí, poznání a slasti. První dva stupně totiž nepochybně náleží do ontologické roviny skutečného bytí, která je stále pro člověka čímsi transcendentním. Třetí a čtvrtý stupeň pak náleží do epistemologické roviny poznání, jehož prostřednictvím (tedy alespoň prostřednictvím třetího stupně) může člověk-filosof do nějaké míry participovat na prvních dvou stupních. Poslední, pátý stupeň je přisouzen pravé slasti, která nyní konečně nachází své určité místo v Platónově filosofickém systému.

Otázkou však zůstává, zda může pravá slast participovat na prvních dvou ontologických stupních. Zřejmě však ne, neboť na to je taková slast (narozdíl od rozumu) krásy, pravdě a úměrnosti příliš vzdálena. Friedländer píše, že „příčinou“ toho, že život je dobrý, je pouze rozum, nikoli slast. (Friedländer 1975: 300–301) Slast je tedy spíše „lidský“ důsledek stavu, kdy se νοῦς καὶ φρονησις vztahují ke dvěma nejvyšším rovinám „nadlidského“ bytí-pravdy. To je jediná možnost, jak se slast může těmto nejvyšším stupňům přiblížit, to jest skrze *nús a fronésis*.

³⁶ Poznámka č. 55.

Téměř na samém konci dialogu pak ještě Sókratés pregnantně shrnuje výsledek celého zkoumání o rozumu a slasti [*Phil.* 67a]:

„V této úvaze tedy jak rozum, tak slast byly úplně zbaveny naděje, že by jedno nebo druhé bylo pravé dobro (τὰγαθὸν γε αὐτὸ), protože se jim nedostává soběstačnosti (αὐταρκείας) a hodnoty (δυνάμεως) náležející tomu, co je dokonalé a úplné (ἰκανοῦ καὶ τελέου). (...) Když pak se objevila jiná, třetí věc, dokonalejší nad první i druhou, ukázalo se nyní, že rozum je tisíckrát bližší a příbuznější vítězovu rodu (νικῶντος ιδέα) než slast.“

V tomto shrnutí si především povšimněme zvýrazněných řeckých pojmů, které charakterizují *pravé dobro*, neboť to jsou zásadní pojmy Platónovy filosofie (jak ontologie, tak epistemologie a též i etiky): *autarkeia*, *dynamis*, *ikanotés* a *teleiotés*. Platón tyto pojmy jistě nepoužívá samoúčelně, nýbrž chce jimi naznačit nejvyšší vážnost a hloubku, k níž dialog postupně dospěl. Náš dialog se totiž od sókratovské otázky po *dobrém* v lidském životě (Gadamer /2010: 25/ to nazývá „tematizací lidské praktiky“) posunul k určení problému obecné povahy transcendentní ideje *Dobra*. (Srv. Gadamer 201: 71) Na tuto dvojznačnost poukazuje i Friedländer, když se ptá, zda jde v dialogu o dobré (*gut*, adjektivum) v lidském životě či o Dobro samo (*das Gute*, nominativum). (Friedländ 1975: 293) Jde samozřejmě o obojí, neboť dobré se nutně vztahuje k Dobru.

Zprv se tedy ukázalo se, že *dobrý lidský život* představuje harmonická „směs“ *frónésis* a *pravé hédoné*, která sice implicitně předpokládá určitou převahu rozumu nad slastí, ale konečně je v této směsi (pravá) slast uznána jako zcela legitimní lidský pocit a Platón jí určuje specifické a nutno dodat, že také nezastupitelné místo v dobrém lidském životě.³⁷ Gadamer upozorňuje na to, že ona „směs“ rozumu a slasti představuje pouhou metaforu, kterou se však nesmíme nechat zmást: „Nejde o skutečnou směs odděleně se vyskytujících substancí. Je to jen podobenství. V místě 59e3 je to řečeno výslovně. Obě ‚součásti‘ máme před sebou jen v logu. Co je vůbec slast bez vědomí reflexe? A čisté zaujetí věděním, čistá odevzdanost myšlenému by byly právě tak málo životem.“ (Gadamer 2010: 75)

Zadruhé se pak samozřejmě tento dobrý život (to znamená život smíšený³⁸) vztahuje k *Dobru samému* (to jest k ideji *Dobra*), které nyní Platón nechává ukázat se v rozličných podobách. Gadamer dokonce tvrdí, že v dialogu *Filébos* není Dobro „někde samo pro sebe a o sobě a mimo vše ostatní, nýbrž ve všem, v čem poznáváme krásnou směs“, neboť Dobro již není „mimo bytí“ (jako v *Ústavě* či *Symposiu*), nýbrž je ve *Filébovi* „určeno jako struktura ‚smíšeného‘ samého a zdá se, že je zasažitelné vždy jen v tom, co je konkrétně dobré a krásné, a to tak, že právě jednota a skloubenost jevu samého vytváří jeho dobrot“. (Gadamer 2010: 78–79) To je jistě velmi zajímavá, avšak zřejmě poněkud vyostřená interpretace, která činí mezi *Ústavou* a *Filébem* zbytečně výrazné distinkce.

Řekněme spíše, že v *Ústavě* pojednal Platón o Dobru čistě jako o ideji, k níž je možné se přiblížit pouze prostřednictvím rozumové složky duše a za stálé represe složky žádostivé, zatímco ve *Filébovi* mu jde o nalezení odrazu této ideje v určité podobě lidského života, která je charakteristická jak rozumem, tak nutně i pocity, jimž je přiznán nárok na *pravdivost*.

³⁷ Slast zde není zcela odmítnuta čistě ve prospěch myšlení jako v *Ústavě* (505b).

³⁸ Srv. Gadamer (2010: 77): „Přináležitost tohoto našeho života, smíšeného ze slasti a věděním, k třetímu rodu je výslovně konstatována v 27d. (...) Platón tu poukazuje na pravdu samozřejmého, na samozřejmost účasti jednotlivého na všeobecném.“

V dialogu *Filébos* je totiž explicitně řečeno, že žádost nevzniká v těle, nýbrž má své sídlo v lidské duši [*Phil.* 35c-d], čímž je podle Egila Wyllera umožněna právě otázka po pravdivosti a nepravdivosti také v oblasti pocitů [*Phil.* 36c] – právě pravdivost se pak stává kritériem, podle něhož pouze pravdivá *frónésis* a pravdivá *hédoné* smějí vytvářet smíšený život, který je díky tomu blažený.³⁹ Připomeňme však, že předpoklad vzniku žádostí v duši je implicitně obsažen již v *Ústavě*, kde Platón žádostem zřetelně vyhrazuje své místo: je to žádostivá složka duše (nikoli tělo).

Každopádně je třeba konstatovat, že ačkoli dialog *Filébos* jistě zčásti tematizuje lidskou praktiku, jak říká Gadamer, již brzy se tomto dialogu objevují závažná témata (a to nikoli praktická, nýbrž ryze teoretická), která souvisí s nejzávažnějšími a nejsložitějšími momenty Platónovy filosofie – ať už jde o problém jednoho a mnohého či nauku o čtyřech rodech; a na konci dialogu se dokonce hovoří o samotné ideji Dobra. *Filébos* je tedy dialog, který se snaží uchopit a uvést do vztahu oboje, jak „lidskou praktiku“, to jest slast, tak lidskou schopnost *nús* a *frónésis*, ale též nadlidskou sféru Dobra jako Míry a Krásna. Výrazem této snahy je uspořádání těchto elementů do hierarchického schématu zahrnujícího jak ontologickou rovinu, tak epistemologickou, avšak také „přízemnější“ rovinu slasti.

Dialog *Filébos* končí stejně náhle, jako začal. Sókratovi se sice podařilo stanovit *frónésis* i *hédoné* určité místo ve stupnici dober, čímž se problém ze začátku dialogu vlastně vyřešil. Avšak když chce Sókratés konečně odejít, Prótarchos ho zastaví s tím, že „zbývá ještě něco málo“ [*Phil.* 67b]. Cože to zbývá, se ovšem již nedozvíme. A právě to je pro Platóna charakteristické, že nikdy nestanovuje nic definitivně, nýbrž vždy nechává alespoň částečně otevřenou možnost dalšího zkoumání, přemýšlení a interpretace.

Závěr

Snad se nám tedy v průběhu zkoumání významu pojmu *frónésis* v dialozích *Faidón* a *Filébos* podařilo dostatečně odpovědět na otázky položené v nadpisech. Na samý závěr se tyto odpovědi pokusme stručně shrnout.

V dialogu *Faidón* se *frónésis* zpočátku jeví jako určitý stav, kdy duše sama o sobě nazírá pravdu, tedy cíl, po němž filosof nejvíce touží. Tento cíl je však za jeho života zcela nedosažitelný, neboť mu překáží tělo, s nímž je duše za života nerozlučitelně spojena, a které nedovoluje duši být čistě o sobě. Filosof se tedy během svého života může k *frónésis* pouze „přibližovat“. Po smrti však, kdy se duše zcela odloučí od těla, má (filosofova) duše konečně možnost dosáhnout svého cíle, tedy *frónésis*. Jakoby se v tomto pojetí (za života) nedosažitelné *frónésis* ozýval historický Sókratés, který byl přesvědčen, že filosof se musí celý život snažit o dosažení skutečného dobra, ctnosti a poznání, ačkoli předem ví, že to člověku není možné. Platón zde na základě teze o nesmrtelnosti duše rozvíjí onu „velikou naději“, že je to pravému filosofovi možné alespoň po smrti. Ovšem na samém konci dialogu jde Platón ještě dále a připustí možnost „účasti“ na *frónésis* již v tomto životě, čímž se již otevírá brána k jeho dalšímu mistrovskému dílu, kterým je dialog *Ústava*.

Nadto jsme ukázali nutný vztah *frónésis* a pravé *areté*. *Fronésis* je především intelektuálním základem jednotlivých ctností, neboť jen díky *frónésis* mohou být tyto ctnosti

³⁹ Wylller (1996: 195). Srv. *Phil.* 11d (βίον εὐδαιμόνα).

„pravé“. Tyto pravé ctnosti jsou pak zaprvé předpokladem takzvané etické očisty. Filosofie, která vychází z takovéto etické očisty, a která je zacílena na *fronésis*, pak zadruhé představuje takzvanou epistemologickou očistu. Je však nutné upozornit na to, že toto rozdělení je čistě schematické, neboť ve skutečnosti tím Platón jistě míní dva komplementární momenty filosofie, respektive filosofického způsobu života (a smrti).

Zatímco v dialogu *Faidón* je tělo pojato jako „zlo“, které je vůči *fronésis* nepřátelské a téměř se s ní vylučuje, v dialogu *Filébos* se zdá být tato vyhraněnost zcela překonána. Zpočátku jsou sice *fronésis* a *hédoné* postaveny proti sobě, avšak postupně se ukáže, že i ve filosofickém životě, musejí být *fronésis* a *hédoné* smíšeny pokud má být totiž takový život dobrý – a to v silném smyslu slova, to jest ve smyslu účasti tohoto života na Dobru samotném. Na první pohled to tedy vypadá, že se skutečně jedná o jakýsi „obrat“ v Platónově myšlení, neboť ve *Faidónovi* se tělo pro filosofa nachází na nejnižší úrovni myslitelného, zatímco ve *Filébovi* je slast vztažena k samotné ideji Dobra. To je však omyl, který plyne z povrchního neporozumění celému problému.

Především se ve smíšeném životě v dialogu *Filébos* nejedná o tělo či tělesné slasti, nýbrž pouze o pravé slasti, což jsou intelektuální slasti duše, tedy čisté slasti z poznávání jsoucen o sobě, a to znamená slasti „vztahující se k naukám“. Právě tyto „slasti související s nabýváním vědění“ (v protikladu ke „slastem těla“) zmiňuje Sókratés v pozitivním smyslu již na konci dialogu *Faidón* a činí tuto slast jedním z momentů filosofické přípravy na smrt. Znovu tedy musíme zdůraznit, že Platón ve *Filébovi* nezastává žádný diametrálně odlišný názor oproti předchozím dialogům, nýbrž pouze podrobněji rozvádí myšlenky, které dříve pouze naznačil. Za všechny uveďme právě příklad (pravé) slasti, která je ve *Filébovi* široce rozvedena, avšak Platón ji zmiňuje již v ryze „antisomatickém“ *Faidónovi*. Navíc je ve *Filébovi* jasně řečeno, že ve smíšeném životě, pokud má být dobrý, musí mít „tisíckrát“ větší podíl *fronésis* než pravá slast [*Phil.* 67a], což je v souladu s tvrzením z *Ústavy*, že rozumová složka duše má „vládnout“ složce žádostivé [*Rep.* 441].

Zatímco pojem slasti byl v dialogu *Filébos* rozveden podrobněji (avšak nikoli odlišně) než v dialogu *Faidón*, význam pojmu *fronésis* se podle všeho přeci jen poněkud posunul (avšak nikoli zcela změnil). Ve *Faidónovi* totiž představuje *fronésis* především jakousi nejvyšší a téměř transcendentní moudrost, která je stavem duše samé o sobě a je cílem každého pravého filosofa. Ten jí však plně může dosáhnout až po smrti, kdy jeho duše nebude rušena tělem. V poněkud jiném významu se *fronésis* ve *Faidónovi* objevuje v pasáži 69a-c, kterou jsme citovali výše, kde Platón *fronésis* označuje jako „jakousi očistu“, kterou jsme nazvali epistemologickou či intelektuální očistou.

V dialogu *Filébos* je pak *fronésis* synonymem slov *nús* či *epistéme* a spíše než zcela ideální a transcendentní stav duše samé o sobě bychom ji mohli charakterizovat jako schopnost duše myslet či poznat skutečná jsoucna či schopnost přímo se vztahovat k nejvyšším formám bytí, kterou filosof disponuje již za života (tedy nikoli až po smrti jako v dialogu *Faidón*). Na základě takového myšlení či poznání pak filosof cítí čistou intelektuální slast. Obojí, jak schopnost rozumu poznávat pravdu, tak s ní související pocit pravé slasti, se nakonec ukazují jako dva nezbytné předpoklady dobrého filosofického života.

Platón tedy v dialozích *Faidón* a *Filébos* postupně propůjčuje filosofovi stále dosažitelnější a plnější schopnost *frónésis*, která pak tomuto filosofovi umožňuje hlubší a pravdivější poznání.

SEZNAM LITERATURY

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon, Bd. III – Die platonischen Schriften, Zweite und dritte Periode*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975. ISBN 3-11-004049-2.

GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-445-9.

PATOČKA, Jan. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991. ISBN 80-04-25-609-0.

Perseus Project, An Evolving Digital Library. Tufts University, [online]. Dostupné z WWW: <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

PLATON. *Werke. Bd. 1-8. Griechisch und Deutsch*. Darmstadt: Gunther Eigler, 2011. ISBN 978-3-534-24059-3.

PLATÓN. *Spisy. Sv. I-V*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-066-1.

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

WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón*. Praha: Rezek, 1996. ISBN 80-86027-00-7.

(Mgr. Jitka Paitlová je doktorandkou studijního programu Teorie a dějiny vědy a techniky a zároveň asistentkou Katedry filozofie Filozofické fakulty na Západočeské univerzitě v Plzni. Zaměřuje se na epistemologicko-ontologické, kosmologické a etické aspekty Platónova myšlení v jeho středním a pozdním období. Ve své disertační práci se zabývá kritickým racionalismem Hanse Alberta, především jeho zpracováním epistemologických a filosoficko-vědních problémů.)