

Prečo dlhoval Sókratés Asklépiovi kohúta?

Skeptická interpretácia posledných Sokratových slov z dialógu Faidón

František Škvrnda

Sókratove posledné slová v Platónovom dialógu *Faidón* sú predmetom mnohých interpretácií.^[1] Najznámejšia z nich sa zakladá na postrehu Friedricha Nietzscheho, ktorý sa domnieval, že Sókratés svoje posledné slová vyslovil alegoricky, pričom nimi chcel povedať len toľko, že život je choroba. Od Nietzscheho sa potom odvíja tradičné, „platónske“ stanovisko – Asklépios vyliečil Sókrata preto, lebo jeho duša opúšťa telo a navracia sa do vyššieho stavu skutočnej existencie, v ktorom môže nerušene nazerať idey. Táto interpretácia, ktorá sa nazýva aj „dogmatická“ – lebo odkazuje na dokonalé poznanie ideí po smrti –, nachádza textovú oporu priamo v dialógu *Faidón* a nepriamo aj v mnohých iných dialógoch a zdá sa byť samoevidentná. Rôzne eschatologické mýty a viera v nesmrteľnosť duše sa vyskytujú vo viacerých Platónových dialógoch – napríklad *Crit.* 54b–c, *Gorg.* 523a–524a, *Meno* 81b–c, *Resp. X*, *Phaedr.* 245c–246a. Platón ešte v 7. liste spomína, že „treba skutočne stále veriť starým posvätným náukám, ktoré nás uisťujú, že máme nesmrteľnú dušu...“ (*Ep. VII* 335a) Táto interpretácia taktiež rešpektuje atribúty sveta „diania“, ktoré Platón opisuje v *Ústave* (509d–517e) a aj na iných miestach (napríklad *Tim.* 59c). Všetky tieto miesta na prvý pohľad podporujú spomínaný dogmatický prístup aj k Sókratovým posledným slovám vo *Faidónovi*, ktoré predstavujú akési posledné „pomazanie“ predchádzajúcich dôkazov nesmrteľnosti duše.

Napriek tomu sa pokúsime prelomiť to, čo by sme azda mohli označiť za nejaký hermeneutický dogmatický „predsudok“, s ktorým prichádzame k čítaniu Platónových textov ešte skôr, než by sme dali príležitosť samotnému textu, aby na nás „bezpredsudkovo“ pôsobil. Domnievame sa, že Platón bol v skutočnosti viac skeptickým než dogmatickým mysliteľom a to nielen so zreteľom na „rané“ dialógy, ale aj na tie „stredné“ a „neskoré“, medzi ktoré býva *Faidón* bežne zaraďovaný. Väčšina autorov pripúšťa len prvú možnosť.^[2] Tých, ktorí boli ochotní pripustiť, že Platón mohol byť skeptikom aj v dialógoch, akými sú *Ústava*, *Timaios*, *Zákony* alebo *Faidón*, je len málo. Medzi výnimky patrí K. M. Vogtová, ktorá explicitne označuje aj „neskoršieho“ Platóna za skeptika.^[3]

Platón podľa nás nie je skeptik v tom zmysle, že by sa zdržiaval akýchkoľvek presvedčení alebo že by popieral možnosť poznania. Je skôr akýmsi „umierneným“ skeptikom, vedomým si toho, že nemôže bezpečne nadobudnúť istotu o svojich presvedčeniach, ktoré preto neustále treba skúmať. Jeho dialógy by potom predstavovali rozhovory o určitých filozofických námetoch s mnohými explicitnými aj implicitnými narážkami na náuky iných mysliteľov, pričom nie je jednoduché stanoviť hranicu, kde Platón prezentuje svoju vlastnú náuku a kde náuku niekoho iného. Nejednotnosť jeho názorov na tie najdôležitejšie „platónske“ otázky,^[4] ako aj fakt, že po Platónovej smrti prešla Akadémia signifikantnými doktrínalnými ruptúrami,^[5] svedčia takisto v prospech nedogmatickej – a tým do istej miery aj skeptickej – interpretácie Platóna. Oveľa ľahšie sa dá vysvetliť možnosť takých veľkých doktrínalných zmien, akých sme v Akadémii svedkami po Platónovej smrti (najskôr skepticizmus Arkesilaa a Karneada, eklekticizmus Filóna z Larisy až po stoicizujúce tendencie Antiocha z Askalónu) za predpokladu, že nebola pevne stanovená platónska doktrína, ako za predpokladu, že jeho učenie bolo „dogmaticky“ dané. V prípade, že by bol Platón na konci života naozaj dogmatik, by pravdepodobne na pôde Akadémie došlo k podobnému vývoju, akého sme svedkami na pôde Epikurovej záhrady, kde bol doktrínálny vývoj znemožňovaný práve zavŕšením – teda dogmatickosťou – filozofie, ktorú svojim nasledovníkom zanechal Epikuros. Andrej Kalaš v tejto súvislosti správne

poznamenáva, že „Platónove dialógy a Zenónova filozofia, ktoré stáli v osnove skeptickej Akadémie a stoicizmu,... pripúšťali oveľa väčší priestor pre ďalšiu názorovú transformáciu práve pre svoju nezavršenosť.“[6]

Pokus interpretovať Sókratove posledné slová skepticky je niečím, s čím sme sa dosiaľ nestretli v žiadnej sekundárnej literatúre. Preto nám čitateľ bude musieť odpustiť len ojedinelé odkazovanie na autorov interpretačnej literatúry v súvislosti s našimi úvahami, ktoré so všetkou skromnosťou azda možno označiť za „priekopnícke“.[7]

Ešte predtým, než sa pokúsime otriastať „tradičnou“ (t. j. metafyzickou a dogmatickou) interpretáciou Sókratových posledných slov, zrekapitulujme si v stručnosti základnú štruktúru dialógu.

V prvej časti *Faidóna* nachádzame viacero „dôkazov“ nesmrteľnosti duše: prvý dôkaz Sókratés odvodzuje na základe mýtu, podľa ktorého sa duše mŕtvych po určitom období opäť vtelujú na tento svet (71c-d). Z toho vyplýva, že všetko, čo vzniká, vzniká zo svojho protikladu. Živé by tak vznikalo z mŕtveho a mŕtve opäť zo živého. Vzápätí Sókratés prechádza k druhému dôkazu nesmrteľnosti duše, k rozpamätávaniu sa (72e-76d). Po tomto druhom dôkaze prichádza tretí: duša je neviditeľná, nie je zložená z častí a preto sa nemôže rozkladať a zanikať (78b-79e). Tieto dôkazy sú následne podrobené námietkam Simmia a Kebéta. Sókratés v odozve na tieto námietky vyvracia predstavu duše ako harmónie (92a-95a) a predostiera ďalšie dôkazy pre nesmrteľnosť duše (100c-107a). Tomuto záverečnému dokazovaniu predchádza známa Sókratova „autobiografická“ pasáž (96a-100b). Po záverečnom dokazovaní nesmrteľnosti duše – vtedy, keď sú o veci presvedčení už všetci účastníci rozhovoru – Sókratés rozpovie mýtus o podsvetí, okúpe sa, rozlúči sa so ženou a deťmi, dá inštrukcie Kritónovi, pije čašu boľhlavu, pričom jeho celkom posledné slová sú: „Kritón, Asklepíovi dlhujeme kohúta, dajte mu ho, nezabudnite“ (118a).

Keďže Asklepíos predstavuje boha lekárstva, liečenia a uzdravenia, prirodzene by sme sa mali pri interpretácii týchto slov, ktoré sú hlavných predmetom našej štúdie, obrátiť na pasáže, v ktorých Platón hovorí o zdraví. Priamo v dialógu *Faidón* ich nachádzame hneď dve, a to na dvoch rôznych, pomerne vzdialených miestach (90e a 106e). V pasáži, ktorá nasleduje po prvých troch dôkazoch nesmrteľnosti duše, Sókratés upozorňuje svojich priateľov, aby sa nestali „misológmi“ (μισολόγοι), t. j. ľuďmi, ktorí nenávidia argumenty a racionálnu diskusiu. Mali by vraj pripustiť, že oni sami ešte nie sú zdraví (ὑγιής) a snažiť sa dosiahnuť zdravie tým, že sa nechajú presvedčiť len rozumovými (pravdivými) úvahami (90e). Druhá pasáž sa vyskytuje na konci posledného dôkazu nesmrteľnosti duše a hovorí o tom, že keď na človeka prichádza smrť, zdá sa, že zomiera jeho smrteľná zložka, pričom nesmrteľná ustupuje smrti a odchádza zdravá a nepoškodená (σὼν καὶ ἀδιάφθορον, 106e).

Prvý výrok sa zvykne interpretovať tak, aby bol v súlade s tradičným „dogmatickým“ čítaním Platóna. Podľa tejto interpretácie Sókratés svojimi poslednými slovami ďakuje Asklepíovi za to, že ho vyliečil z misológie, pretože pred svojou smrťou nakoniec našiel *tie správne* rozumové dôvody a úvahy, ktoré predpokladajú existenciu ideí.[8] Misologická pasáž v tomto dialógu však podľa nás nepripúšťa takúto interpretáciu Sókratových posledných slov. Na prvý pohľad sa síce môže zdať, že rozumové úvahy sú pre Sókrata také úvahy, ktoré sa zameriavajú iba na idey nezaťažené hmotou (svet diania totiž neposkytuje rozumu nijaké stabilné poznanie, iba mienku), a teda že nás rozum posúva smerom do oblasti istého, „dogmatického“ poznania. Aplikácia klasickej metafyzickej „Platónovej“ kategórie racionality (racionalita = nazeranie nemenných a večných súcien) z iných dialógov na túto pasáž by však predstavovala krok, ktorý by vyústil do protirečenia – museli by sme pripustiť, že „rozumové“ je ono „metafyzické“ a „dogmatické“ poznanie o nesmrteľnosti duše, no zároveň by sme museli pripustiť, že Sókratés sa podľa svojich vlastných slov nechce správať v takomto zmysle racionálne práve preto, lebo možnosť definitívneho a apodiktického poznania povahy duše ešte za pozemského života priam vylučuje. Je to zrejmé z kontextu celej pasáže, do ktorého je táto Sókratova zmienka o zdraví a o rozumových úvahách vsadená:

„Predovšetkým sa teda pred tým chráňme,“ pokračoval Sókratés, „a nepripúšťajme do svojej duše názor, že v rozumových úvahách nie je azda nič zdravé, ale oveľa skôr pripustíme, že my sami nie sme ešte zdraví, ale že sa musíme vzmužiť a vynasnažiť sa dosiahnuť zdravý stav, ty a ostatní ešte pre celý ďalší život, ja však už len pre smrť. Obávam sa totiž, že sa v tejto chvíli nesprávam ako filozof, ale som tvrdohlavý ako celkom nevzdelaní ľudia. Keď tí totiž o niečom diskutujú, neuvažujú, ako je to s problémom, o ktorom je reč, ale usilujú sa o to, ako by mohli prítomným nanútiť svoj názor. Zdá sa mi, že v tejto chvíli sa od nich odlišujem len v jednom: nebudem sa usilovať presvedčiť prítomných o pravdivosti svojich slov, iba mimochodom, ale aby som podľa možnosti sám získal dojem, že je to tak.“

Uvažujem totiž, milý môj priateľ – pozri sa, ako zisťne – takto: ak je pravda, čo hovorím, potom je dobré dať sa o tom presvedčiť; ak po smrti človeka nie je už nič, potom aspoň v týchto posledných hodinách pred smrťou budem prítomným menej nepríjemný svojim nariekaním. Tento nedostatok správneho poznania nebude dlho trvať – lebo to by bolo zlé –, ale čoskoro pominie. Som pripravený, Simmias a Kebes, a takto pristupujem k diskusii. Vy však, ak ma poslúchnete, budete sa menej starať o Sókrata, ale oveľa väčšmi o pravdu“ (90d-91c).

Z kontextu jasne vyplýva, že adresátom Sókratovej reči o misológii je predovšetkým sám Sókratés, pričom sa paradoxne zdá, že pochybnosti spolubesedníkov o vlastných dôkazoch priamo schvaľuje.^[9] Je to totiž on, kto o sebe samom tvrdí, že sa správa ako „tvrdohlavý“ (φιλόνεικος)^[10] a „nevzdelaný“ (ἀπαιδευτος) človek, pretože chce sám seba presvedčiť o pravdivosti svojich úvah, nehladiac pritom na pravdu. Sókratés je misológom, pretože nepripúšťa možnosť, že nesmrteľnosť duše je nemožné dokázať. Z jeho slov vyplýva, že skutočne rozumové úvahy nabádajú skôr nedôverovať predloženým dôkazom nesmrteľnosti duše. „Pravda“ sa tu chápe v skeptickom zmysle. Pravdou o týchto otázkach sa zdá byť to, že ich nemožno s istotou dokázať:

„Mne sa totiž zdá, Sókratés, a azda aj ty si tej mienky, že bezpečné vedenie o takýchto veciach je v terajšom živote nemožné, alebo sa dá dosiahnuť len veľmi ťažko...“ (85c, zdôraznil F. Š.).

Misológ bude v našej interpretácii tejto pasáže predstavovať človeka, ktorý nenávidí „logos“ racionálnej diskusie, zakladajúcej svoju cnosť a intelektuálnu „poctivosť“ práve na akomsi skeptickom rozmere. Ten dodáva človeku odvahu, aby reálne počítal s možnosťou, že stav vecí môže byť úplne iný od toho, ktorý dokazujeme, hoci to môže byť v hraničných situáciách – akou je napríklad smrť – aj veľmi nepríjemné. Dôležité je všimnúť si dôvody, ktoré Sókrata – vedomého si svojej misológie – k tomuto postoju vedú: je presvedčený, že v danom okamihu ho do choroby zvanej misológia vedie potreba uľahčiť si umieranie. Platón tak posúva celkový význam dialógu, v ktorom sa podávajú dôkazy nesmrteľnosti duše, na úplne inú rovinu – Sókratove dôvody, prečo chce byť misológom, sú pragmatické: chce byť menej nepríjemný svojim priateľom tým, že nebude nariekať. Z toho možno usúdiť, že predkladané dôkazy nesmrteľnosti duše budú tendenčné a účelové. Sókratés totiž nebude hľadať „pravdu“, ale spôsob, ako presvedčiť seba samého o správnosti týchto dôkazov. Sókratés sa tak dobrovoľne stáva misológom, pričom Simmia, Kebéta a aj ostatných účastníkov varuje, aby sa touto jeho chorobou nenechali nakaziť a nekriticky neprijímali jeho dôkazy v prospech nesmrteľnosti duše. Jednoducho povedané, Sókratés v tejto pasáži upozorňuje a varuje pred dogmatickou filozofickou intenciou – chorobou, ktorá krátko pred smrťou postihla jeho dušu. Čitateľ môže nadobudnúť dojem, že Platón paroduje Sókratovu (alebo kohokoľvek iného) snahu *dokázať* nesmrteľnosť duše, úsilie, ktoré nie je vedené „poctivým“, čiže kritickým rozumom, ale nejakými inými, z hľadiska filozofie podružnými a neprijateľnými motívmi.

To však vyvoláva dojem, že podľa Sókrata by nesmrteľnosť duše mohla byť apriórne nedokázateľná. Platónov dialóg v tejto časti preto nadobúda „plnokrvný“ skeptický charakter. Sókratés v skutočnosti priznáva, že nevie ani to, či sú jeho dôkazy a úsilie nesprávne (91b-c). Autor tým opatrne naznačuje, že Sókratovi sa predsa akousi náhodou môže podariť nájsť pravdu, no nikdy to s istotou nebude môcť

vedieť.

Misológ nie je len človek, ktorý nekriticky verí niečomu konkrétnemu (napríklad v teóriu rozpomínania sa alebo v nesmrteľnosť duše), ale aj človek, ktorý sa domnieva, že ďalšie skúmanie už nie je potrebné, pretože spoznal pravdu a nadobudol o nej istotu. Misológia je istá forma dogmatizmu, ktorá núti Sókrata urýchlene prichádzať k pohodlným záverom.

Druhá pasáž, v ktorej sa hovorí o zdraví, sa len zdanlivo javí byť presvedčivým materiálom pre metafyzickú interpretáciu Sókratových posledných slov:

„Keď teda prichádza na človeka smrť, zdá sa, že zomiera jeho smrteľná zložka, nesmrteľná však ustupuje smrti a odchádza zdravá a nezničiteľná“ (106e).

Sókratovi sa zdá, že pri smrti sa oddeľuje duša od tela a odchádza do Hádu. Všetko skôr (μᾶλλον) nasvedčuje tomu, že duša je nesmrteľná. Použitie takejto doxastickej výrokovej formy[11] musí pôsobiť na radikálneho platonického dogmatika a metafyzika rušivo. Na mieste, kde by sme mali hovoriť o dôsledkoch vyplývajúcich z nesmrteľnosti duše s istotou a nepodmienenne, sa Platón vyjadruje kondicionálne („ak je duša nesmrteľná“, 107c). Taktiež pomerne frekventované používanie častice ἄρα[12] („teda“) svedčí v prospech toho, že Platón dôkazy nesmrteľnosti duše nepovažuje za absolútne isté a pravdivé, ako by to robil dogmatik. O tom nás presviedčajú aj Sókratove slová adresované Simmiov, ktorý stále nepovažuje dôkaz za istý a nevyvrátiteľný (107b). Sókratés mu dáva za pravdu a dodáva, že treba podrobiť skúmaniu ešte prvé predpoklady tohto dokazovania. Platón tu opäť prezentuje Sókrata ako človeka, ktorý si je vedomý nedostatočnosti predložených dôkazov, no ktorý ich napriek tejto nedostatočnosti prijal z pragmatických dôvodov, čím sa prevíňa voči poctivej filozofii.

Pokúsme sa na základe predložených informácií sformulovať záver, ktorý z týchto pasáží podľa nás vyplýva: ak spojíme druhú zmienku o zdraví s tou prvou, ukáže sa, že Sókratove dôkazy o nesmrteľnosti duše predstavujú nielen jeho privátnu mienku (*doxa*), ale že sú možno nesprávne, či dokonca zavádzajúce. Váhavý tón, ktorým v závere Sókratés hovorí o nesmrteľnosti duše ako o niečom, čo je už „dokázané“, prezrádza, že dôkaz platí nanajvýš v prítomnej chvíli, nie však univerzálne a po celý čas. Dôkaz jednoducho platí, lebo v Sókratovej družine sa nenašiel nik, kto by ho dokázal vyvrátiť a to nie preto, lebo je nevyhnutne správny. Odhliadnuc od dramatického účelu dialógu – vykresliť Sókratovu smrť, spočíva podľa nás poslanstvo dialógu *Faidón* vo vyjadrení potreby intenzívne skúmať to, či je duša smrteľná, alebo nie.[13] Nejde primárne o to, aby sa táto otázka definitívne rozhodla, ale skôr aby sa opakovanými skúmaniami dospelo aspoň k väčšej miere pravdepodobnosti.

Zdá sa, že Platón túto potrebu adresoval svojim pytagorovským priateľom z južnej Itálie, ktorým chcel jemne naznačiť, akej chyby sa dopúšťajú, ak krčovito dokazujú nesmrteľnosť duše. Na tento fakt upozornil vo svojej štúdii Theodor Ebert, ktorý poukázal takisto na to, že Platón vedome štylizoval Sókrata ako pytagorovca,[14] zanovito dokazujúceho nesmrteľnosť duše, pričom si uvedomoval, že jeho argumentácia je účelová a tendenčná. Samoštylizujúci sa Sokrates sám seba podrobuje kritike a irónii, ktorej cieľom boli v skutočnosti pytagorovci. *Faidón* by teda predstavoval skôr akýsi druh Platónovej polemiky s pytagorovcami, než ako expozíciu jeho „dogiem“ o nesmrteľnosti duše. Podľa Eberta „*Faidón* prežil tých čitateľov, pre ktorých bol pôvodne spísaný, a z posolstva, ktoré mal Sókratés ako pytagorovec priblížiť priateľom Akadémie v Itálii, sa stalo evanjelium pytagorizujúceho platonizmu; to, čo kedysi bolo príspevkom do diskusie plnej narážok, ustrnulo v metafyzickom dogmatizme“.[15]

Sókratés však v dialógu *Faidón* nie je štylizovaný len do role pytagorovca – hrá aj svoju klasickú úlohu z raných dialógov: rolu nekritického pytagorovca prekonáva a stáva sa pochybovačom, ktorý

neustále hľadá pravdu a nevie ju nájsť. *Faidón* sa odlišuje od raných dialógov len v tom, že krátko pred smrťou sa Sókratés predsa len rozhodne presvedčiť seba samého o nesmrteľnosti duše. A to preto, aby bol svojim priateľom „menej nepríjemný“ a aby sa mu ľahšie umieralo, pretože nebude nariekať, ak by hrozilo, že sa jeho duša rozplynie po smrti ako prach vo vetre. Sám si však dobre uvedomuje obmedzenia a limity tohto prístupu, ktorý veľmi skoro zavrhuje.

Sókratove posledné slová z vyššie uvedených dôvodov interpretujeme tak, že Asklépiovi vďačí za smrť nie preto, že jeho duša bude konečne oslobodená od tela – čo je postoj, ktorý by asi zaujal každý správny pytagorovec –, ale preto, lebo sa konečne dozvie pravdu a vylieči sa z možného omylu, do ktorého upadol tým, že zastával názor o nesmrteľnosti ľudskej duše a toho, čo s tým súvisí (existencia ideí, prevteľovanie, *anamnesis* a podobne). Platón používa Asklépiu ako *deus ex machina*, ktorý rieši skeptickú apóriu života – neistotu vyplývajúcu z toho, že nik živý nemôže spoznať, čo je smrť a aký je jej význam pre život človeka. Toto poznanie je však tou najpodstatnejšou vecou v našom živote – podľa neho nadobúda náš život zmysel, lebo ak po smrti duša nepretrváva, určujeme nášmu životu zmysel sami, ak však pretrváva, vstupuje do hry celý diapazón daimónov, bohov, héroov a sudičiek, ktorí náš život nevyhnutne determinujú.

Zdravý stav v absolútnom význame slova je predovšetkým ten, ktorý nastane až po fyzickej smrti a v ktorom poznáme pravdu, lebo smrť je kľúčovým momentom, keď sa ukáže, či je ľudská duša naozaj nesmrteľná a aký je jej ďalší osud. Platónske „zdravie“ treba z hľadiska pozemského života človeka chápať ako skeptický stav: zdravý človek je ten, kto je otvorený všetkým argumentom a neprijíma závažné dôkazy – akým je napríklad aj ten o nesmrteľnosti duše – bez toho, aby vyvrátil všetky pochybnosti. Všetky pochybnosti o nesmrteľnosti duše však dokáže vyvrátiť (alebo potvrdiť) iba skúsenosť smrti, nie ľudský rozum. Sókratés tak „ochorel“ na misológiu práve preto, lebo nechcel viesť dôkaz trpezlivo a pravdivo a čakať, pokiaľ umrie, ale ešte pred smrťou chcel odtrhnúť „nezrelý plod“ poznania. Takýto postoj korešponduje so Sókratovými slovami v *Apológii*, kde označuje nárokovanie si vedenia o tom, čo smrť znamená, za „najnehanebnejšiu nevedomosť“ (*Apol.* 29b).

Ak by sme napriek tomu chceli interpretovať Sókratove posledné slová „dogmaticky“, museli by sme odpovedať na otázku, prečo samotný Sókratés nielen v *Apológii*, ale aj vo *Faidóni* paradoxne označuje dogmatickú nástojčivosť na dôkazoch o nesmrteľnosti duše za „tvrдохlavosť“ a „úplnú nevychovanosť“. No ak nedokážeme uvedené protirečenie uspokojivo vysvetliť, vystavujeme sa riziku, že interpretujeme Sókratove slová spôsobom, proti ktorému by sa rázne postavil asi aj samotný Sókratés. Taktiež by sme museli odignorovať doxastickú formu výrokov, ktorú Platón vedome používa na vyjadrenie „pravdivostnej hodnoty“ svojich dôkazov a na nich založených presvedčeniach,^[16] ako aj Sókratove slová o potrebe neustať v skúmaní predložených dôkazov aj potom, ako sú už „dokázané“. Veď Sókratove posledné slová nadobúdajú formu „buď – alebo“: buď po smrti duša trvá, alebo zaniká, čo predstavuje váhanie nezlučiteľné s istotou umierajúceho dogmatika. Z kontextu dialógu vyplýva, že Sókratés neďakuje Asklépiovi za to, že oddeľuje jeho dušu od tela, ale za to, že sa v okamihu smrti konečne dozvie pravdu o tomto poslednom fenoméne ľudského života. Sókratés nebol nikdy nikomu nič dlžný – sloboda bola jedna z jeho vlastností, na ktorej mu obzvlášť záležalo. Jeho dlh Asklépiovi mohol vzniknúť aj preto, lebo ho oslobodil od stavu, keď sa domnieval, že vie niečo o veci, o ktorej v skutočnosti nič nevedel. Nie je vôbec jasné, aké bolo to poznanie, ktoré Asklépios po smrti Sókratovi sprostredkoval. Sókratés jednoducho zistil pravdu o smrti tým, že zomrel. Platón tak majstrovsky necháva otázku nesmrteľnosti duše otvorenú, pričom samozrejme ponecháva v hre aj tú možnosť, že smrť je naozaj akýmsi „prechodom“ do iného bytia. Ani tu nepoprie svoju povest' poctivého skeptika, s ktorou sa platónski bádatelia tak ťažko zmierujú.

Cieľom tejto štúdie nebolo priamo „dokázať“ správnosť skeptickej interpretácie Sókratových posledných slov. Chceli sme túto interpretáciu teoreticky zdôvodniť a poukázať, že na základe čítania dialógu je plauzibilná a *možná*. Domnievame sa, že navrhované skeptické čítanie posledných Sókratových slov je nielen možné, ale aj viac pravdepodobné, a to najmä z dôvodu internej evidencie

tohto dialógu.[\[17\]](#)

Literatúra

- DILLON, J.: The origins of Platonists Dogmatism. In: *ΣΧΟΛΗ*, roč. 1, 2007, č. 1, s. 25 – 37.
- DIOGENĚS LAERTIOS: *Životopisy slávnych filozofov*. Preložil M. Okál. Bratislava: V.s.s.p. 2007.
- EBERT, T.: *Sókratés jako pytagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Preložili R. Šamánek a A. Havlíček. Praha: OIKOYMENH 1999.
- KALAŠ, A.: Sokratovské zdôvodnenie skeptického obratu Strednej akadémie. In: WOLLNER, U. – ŠUCH, J. (eds.): *Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitných vied 2006, s. 122 – 128.
- KALAŠ, A.: *Helenizmus – nové výzvy gréckej filozofie*. In: *Studia philosophica*. Brno: Masarykova univerzita v Brně 2005, s. 69 – 79.
- LIDELL, H. G. – SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1996.
- LONG, A.: *Hellénistická filozofie*. Preložil P. Kolev. Praha: OIKOYMENH 2003.
- MERLAN, P.: Řecká filosofie od Platóna k Plótinovi. In: ARMSTRONG, A. H. (ed.): *Filosofie pozdní antiky*. Preložil M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH 2002, s. 17 – 158.
- PLATO: *Eutyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Preložil H. N. Fowler. Cambridge, London: Harvard University Press 1914.
- PLATÓN: *Dialógy I., II., III.* Preložil J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- SUVÁK, V.: *Sokratika. Štyri štúdie k sókratovskej tradícii*. Prešov: Prešovská univerzita 2007.
- ŠIMON, F.: O kohútovi pre Asklepiu (FAIDON, 118A). In: SUVÁK, V. (ed.): *SOKRATIKA II. Sókratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*. Prešov: Prešovská Univerzita 2007, s. 137 – 143.
- THORSRUUD, H.: *Ancient Scepticism*. Stocksfield: ACUMEN 2009.
- VOGT, K. M.: *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: Oxford University Press 2012.

P o z n á m k y

- [\[1\]](#) Pre stručné a prehľadné zhrnutie odkazujeme čitateľa na štúdiu ŠIMON, F.: O kohútovi pre Asklepiu (FAIDON, 118A). In: SUVÁK, V. (ed.): *SOKRATIKA II. Sókratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*. Prešov: Prešovská Univerzita 2007, s. 137 – 143.
- [\[2\]](#) Pozri napríklad SUVÁK, V.: *Sokratika. Štyri štúdie k sókratovskej tradícii*. Prešov: Prešovská univerzita 2007, s. 57; KALAŠ, A.: Sokratovské zdôvodnenie skeptického obratu Strednej akadémie. In: WOLLNER, U. – ŠUCH, J. (eds.): *Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitných vied 2006, s. 124; LONG, A.: *Hellénistická filozofie*. Preložil P. Kolev. Praha: OIKOYMENH 2003, s. 119.
- [\[3\]](#) Bližšie pozri VOGT, K. M.: *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: Oxford University Press 2012, s. 3 – 96.
- [\[4\]](#) Paul Merlan uvádza viaceré príklady takejto neusporiadanosti Platónových názorov, pričom dodáva, že „nie je možné pochopiť, prečo moderní interpretátori venujú toľko úsilia snahe dokázať, že opak je pravdou“. MERLAN, P.: Řecká filosofie od Platóna k Plótinovi. In: ARMSTRONG, A. H. (ed.): *Filosofie pozdní antiky*. Preložil M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH 2002, s. 35. Ide predovšetkým o názory, ktoré by sme mohli z hľadiska „platónskych náuk“ považovať za kľúčové: prirodzenosť duše a jej nesmrteľnosť, respektíve to, či idey majú pohyb alebo nie, a či sa dajú odvodzovať zo zmyslovo vnímateľných vecí a tak ďalej.
- [\[5\]](#) Speusippos, Platónov nástupca v čele Akadémie, patril k jeho najbližším spolupracovníkom a bol aj jeho príbuzným. Diogenés Laertios uvádza správu z jeho diela *Platónov kar*, v ktorej Speusippos apoteózoval Platóna, keď tvrdil, že skôr, než sa Platón narodil, zasiahol do úmyslov jeho otca samotný Apollón (Vit. III, 2). Vzhľadom na to, že Speusippos bol vskutku oddaným Platónovým žiakom, je len sotva predstaviteľné, že by sa od náuky svojho majstra oddialil, ak by takéto oddialenie – predstavujúce vlastné tvorivé rozpracovanie Platónových myšlienok Speusippom, s ktorými by však Platón už nemusel súhlasiť – nebolo v povahe samotnej Platónovej filozofie. Podľa Johna Dillona sa

však dogmatický charakter Platónovej filozofie formoval až v období nasledujúcich scholarchov, Xenokrata a Polemóna. DILLON, J.: The origins of Platonists Dogmatism. In: *ΣΧΟΛΗ*, roč. 1, 2007, č. 1, s. 32. Speusippos by teda mal vzhľadom na uvedenú osobnostnú afinitu k svojmu veľkému učiteľovi kontinuálne pokračovať v Platónovej filozofii neskorého obdobia, ktorá podľa všetkého nebola dogmatická.

[6] KALAŠ, A.: Helenizmus – nové výzvy gréckej filozofie. In: *Studia philosophica*. Brno: Masarykova univerzita v Brně 2005, s. 76.

[7] Sekundárna literatúra k danej téme je taká rozsiahla, že „priekopníckosť“ sa poľahky môže zmeniť na „neoboznámenosť“. Autor tohto článku preto vyzýva čitateľa, ktorý náhodou je oboznámený s podobnými prístupmi iných autorov – ak už existujú –, aby ho na takúto literatúru upozornil.

[8] Takýto názor zastáva napríklad Crooks. Porov. ŠIMON, F.: O kohútovi pre Asklepiu (FAIDON, 118A), c. d., s. 139.

[9] O tom hovorí explicitne aj Faidón (89a).

[10] Špaňarov preklad je trochu voľnejší – φιλόνεικος predstavuje skôr človeka obľubujúceho spory, doslovne „milovníka sváru“. Gréckemu textu sa viac približuje význam, ktorý volí Fowler (*contentious* – hašterivý, svárlivý). Ďalšie významy pozri v LIDELL, H. G. – SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1996, s. 1937 – 1938.

[11] Doxastické výrokové formy sú také formy výrokov, ktoré vyjadrujú privátne presvedčenia vyjadrujúcich sa aktérov rozhovoru. Na rozdiel od epistemických výrokových foriem nevyjadrujú doxastické formy poznanie a istotu, ale mienku a určitý stupeň pravdepodobnosti. Medzi takéto formy patria slovné spojenia ako „zdá sa mi“, „domnievam sa“, „je možné“, „skôr si myslím“ a podobne.

[12] Použitie tejto častice indikuje, že dôkazy nesmrteľnosti duše predstavujú argumenty *ad hominem*, typické pre „rané“ dialógy. Sókratés dochádza k záverom nie pomocou svojich vlastných úvah, ale vždy len s pomocou odpovedí druhých. Porov. THORSRUD, H.: *Ancient Scepticism*. Stocksfield: ACUMEN 2009, s. 5. Platónove dialógy vo všeobecnosti neobsahujú dogmatické poznatky, ale len *ad hoc* príklady možných spôsobov, akými sa diskusia o danej problematike môže vyvíjať. Povedané platónsky, dialógy zaznamenávajú δόξα, nie ἐπιστήμη.

[13] Adhortatívne vyjadrenia pre pokračovanie v skúmaní sú symptomatické aj pre mnohé iné dialógy, pričom sa zvyčajne nachádzajú až na konci dialógu (v prípade *Faidóna* na záver apodiktickej – v zmysle ἀποδείκνυμι, „dokazujem“) – časti dialógu. Pozri *Apol.* 38a; *Euthyphr.* 15c; *Prot.* 361c-d; *Lys.* 222e-223a; *Lach.* 201c; *Gorg.* 527d; *Meno* 100b; *Euthyd.* 307c; *Crat.* 440e; *Philb.* 67b; *Theait.* 210d.

[14] „Je to Sókratés, kto v rozhovore spomína Filolaa (61d); je to Sókratés, kto pozná nejaký v tajnom učení vyslovovaný argument proti tomu, aby sme samých seba zabíjali; je to Sókratés, kto vnáša do diskusie o posmrtnom osude duše ‚staré učenie‘ (70c) o putovaní duší; je to Sókratés, kto Kebétovi opisuje rôzne druhy zvierat, ktoré slúžia ako väzenie pre duše ne-filozofov po ich smrti (81e-82c); je to napokon opäť Sókratés, kto rozpráva záverečný mýtus (107c-115a) obsahujúci mnohé pytagorejské prvky.“ EBERT, T.: *Sókratés jako pytagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Preložili R. Šamánek a A. Havlíček. Praha: OIKOYMENH 1999, s. 14. Okrem toho si Ebert všimol, že Platón štylizuje Sókrata ako pytagorovca aj v tom zmysle, že jeho život spája s Apollónom. Sókratés sa považuje za Apollónovho služobníka, skladá naňho chválospevy, a zomiera až po tom, ako sa končí Apollónov sviatok. Tamže, s. 15.

[15] Tamže, s. 94.

[16] Ak by sme sa chceli vyjadriť básnicky, tak by sme mohli povedať, že doxastická formulácia výrokov predstavuje epistemologickú príbuznosť všetkých Platónových dialógov, ktorá nimi prechádza ako Ariadnina niť Minotaurovým labyrintom. Doxastické formulácie sa nachádzajú najmä na týchto miestach: *Meno* 80c, 98b; *Theait.* 150c-151c, 210C; *Resp.* 368b-c, 450d-451a, 506c-e, 533a; *Tim.* 29c-d; *Phaedr.* 277e-278b; *Leg.* 641e, 653a, 709b, 713c, 803b, 864a; *Ep. VII* 335a.

[17] Chcel by som vyjadriť osobitné poďakovanie doc. Mgr. Andrejovi Kalašovi, PhD. za odborné

filozofické, filologické a štylistické pripomienky k tejto štúdii, ktoré prispeli k jej skvalitneniu.

Bc. František Škvrnda
Študent odboru Filozofia
Filozofická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Gondova 2, 818 01 Bratislava
fero.skvrnda@gmail.com