

Platónovo myšlení se často krčí ve stínu děl myslitelů, kterým na filosofickém kolbišti přisoudili rozhodčí lepší skóre. Mnohá pojednání o Platónovi se odvíjejí ve stereotypních kolejkách a popisují tohoto řeckého filosofa jako nějaký muzeální artefakt, který byl umístěn za vitrínu společně s dalšími exponáty a jemuž se obdivují pouze milovníci pozůstatků dávné minulosti. Kdo se však do Platóna opravdu začte, zjistí něco docela jiného. Záhy získá dojem, že se setkává s mimořádně inteligentním člověkem, který mu odkrývá netušené obzory. Platón chápe svoji filosofii jako terapeutickou proceduru, jejímž úkolem je obnovit ztracenou integritu lidského života. Proto se v ní neustále konfrontuje s medicínou své epochy. Přitom se k ní vztahuje takovým způsobem, že si zvláště v dnešní době zaslouží zvýšenou pozornost. Je totiž zastáncem personalizované medicíny, o níž se dnes začíná stále více mluvit. Ukazuje, že při tomto hledání nové formy léčby nemůže medicína postupovat sama. Její činnost je částí celkové péče o člověka, která je bez podstatného přispění filosofie neuskutečnitelná.



Roman Cardal

Partnerský vztah filosofie a medicíny v Platónově myšlení

Roman Cardal

Filosofie jako lék

Partnerský vztah filosofie
a medicíny v Platónově myšlení

ACADEMIA BOHEMICA

Filosofie jako lék
*Partnerský vztah filosofie a medicíny
v Platónově myšlení*

Roman Cardal

Filosofie jako lék

Partnerský vztah filosofie
a medicíny v Platónově myšlení

Předmluva

Platónovo rozsáhlé dílo lze číst z mnoha perspektiv. Bohatost námětů v něm obsažených je fascinující. Snaha o předložení celkového obrazu myšlení slavného aténskeho myslitele se ukazuje být nadlidským úkolem. Je třeba zaměřit se jen na určitou kapitolu jeho filosofie a pochopit ji v širších souvislostech, do kterých byla svým autorem zasazena.

Na následných stránkách se budeme zabývat Platónovým vztahem k medicíně. Je tento námět hodný naší pozornosti, a pokud ano, nepřivede nás jen k popisným výkladům čistě historické povahy? Odpověď na tuto otázku by měla být zřejmá velmi záhy.¹ Stačí se seznámit s myšlením největšího Platónova učitele, z jehož odkazu se v textech jeho geniálního žáka nic neztratilo. Sokrates není historickou postavou, za níž se zavřela opona času a oddělila nás od ní nepřekonatelnou bariérou. Sokratův vliv překlenul věky a není obtížné nahlédnout, že dosahuje až k nám. Filosofie tohoto obávaného a nesmlouvavého kritika myšlenkové svévole a konformismu Aténanů pátého století před Kristem si i dnes uchovává svoji aktuálnost (srov. kap. 1). Pro nás je důležité zjištění, že

¹ Vznesená otázka se netýká jen tématu, kterým se v následné práci chceme zabývat. Je možné ji vztáhnout na povahu celého Platónova myšlení. Představuje dnes už jen zajímavou archiválii, anebo mu je třeba přiznat ještě i jinou než čistě historickou hodnotu? Předběžně se omezíme jen na náznak odpovědi prostřednictvím přiznání moderního znalce Platóna, v němž hovoří o dvou etapách svého životního hledání. O první fázi svého výzkumu se vyjadřuje následně: „Neměl jsem... dostatečné znalosti o velkých precedencích existenciální analýzy, které přinesl starověk a jejichž výstižnost a jasnost symboliky vysoce převyšovaly soudobé snahy“ (VOEGELIN, 2000, s. 9). Že při této výpovědi myslí zvláště na Platóna, o tom vypovídá celé Voegelinovo dílo.

Sokratova etická filosofie by se nikdy nezrodila bez medicíny.² Právě jí je třeba připsat nemalou zásluhu na vzniku toho typu myšlení, z něhož se jako ze svého genetického jádra rozvinuly další a mnohem rozvinutější filosofické pozice. Ta, kterou vypracoval Platón, je jednou z nich a její silná vazba na medicínu je ještě patrnější, než je tomu v případě Sokrata. Prvním dokladem tohoto tvrzení je prostý soupis míst, v nichž Platón odkazuje k lékařskému oboru (kap. 2).

Budeme mít nejednu příležitost ověřit si, že poměr Platónovy filosofie k medicíně jeho doby není jen vnější a čistě náhodný. Bez medicíny by Platónovo myšlení ztratilo něco podstatného. To je samozřejmě velmi odvážné tvrzení, které by někdo mohl snadno zpochybnit uvedením řady textů, v nichž se řecký autor vyjadřuje o medicíně ne zrovna pozitivním způsobem. Taková četba by ovšem jejich význam znásilnila, neboť je nutné jim rozumět v širokém kontextu celého Platónova díla.

Narážíme přitom na určitou podobnost s lékařským postupem – lékařský specialista stanovuje léčbu podle pravidel své odbornosti. Velmi dobře ví, jaký lék prospívá jím léčenému orgánu. Nemusí však prospívat jiným částem lidského organismu, což je patrné jen v rozšířeném pohledu, který překračuje hranice striktní odbornosti. Tak i jednotlivé Platónovy texty mají své bezprostřední významy a je možné je postavit proti významům pasáží, které se vyjadřují jinak. Moderní badatelé nepochybně zohledňují vše, co k určitému problému Platón říká a umísťují jeho jednotlivá stanoviska do celkových souvislostí jeho myšlení. Výsledkem bývá konstatace zcela protikladných tvrzení ohledně jedné otázky. Existuje však i jiný přístup k celkové interpretaci Platónových postojů, které si nezdídky vzájemně odporují. Je to interpretace, v níž se názory protikladné na jedné rovině dostávají do souladu na rovině druhé. Medicína Platónovy doby řešila

² „Nepřeháníme, když řekneme, že Sokratova etická věda, která stojí v Platónových dialozích ve středu polemických výměn názorů, by nebyla myslitelná bez příkladu medicíny, na něž se Sokrates odvolává“ (JAEGER, 1959b, s. 11).

něco podobného na své vlastní úrovni. Jednotliví specialisté mohou úspěšně léčit v oblasti své působnosti a kompetence. Co ale prospívá jedné části těla, nemusí prospívat jeho jiné části. Různé druhy léčby nemusí ladit. Byl by žádoucí nějaký celkovější přístup, v němž by se jednotlivé terapie podařilo uvést do souladu.

Uvedená analogie mezi významy filosofických výpovědí a různým typem léčby jednoho organismu byla zakladateli Akademie známa. Jeho texty o tom svědčí a dokládají tím zcela konkrétním způsobem, že vazba mezi Platónovou filosofií a medicínou není nepodstatná. Pochopit však tento vztah do větší hloubky není snadné, protože řecký myslitel se záměrně zdržuje jeho explicitního zachycení. Omezuje se jen na více či méně jasné náznaky. Proč postupuje touto cestou, když se jedná o naprosto podstatný moment jeho filosofie?

Důvod je pro mnohé moderní čtenáře Platóna nezvyklý a překvapivý. Spočívá právě v tom, že máme co do činění s něčím velmi podstatným. Od filosofického pojednání očekáváme, že co nejdůkladněji vyloží podstatné problémy a ty méně podstatné nechá stranou. Platón postupuje přesně naopak. Do popředí vyzvedá méně podstatná témata, zatímco ta podstatná skrývá za jejich clonou. Je mu vlastní vypracovaná strategie náznaků, jimiž odkazuje k nejdůležitější rovině svého myšlení. Abychom Platóna opravdu pochopili, musíme si to neustále uvědomovat a nečinít ukvapené závěry na základě konkrétních stanovisek, s nimiž se v jeho textech setkáváme. Proto jsme do naší práce zařadili i pojednání o Platónově strategii komunikace filosofických myšlenek (kap. 3).

Konkrétní stanoviska řeckého filosofa k medicíně jsou odhalitelná v jeho jednotlivých dialozích (kap. 5). Jejich nesourodost je patrná. Zároveň v nich narážíme na motivy, které nám poslouží k posunu jejich chápání v rozšířenější perspektivě. Pojmy zdraví a nemoci se u Platóna nevyskytují jen ve vztahu k medicíně. Nacházejí u něj mnohem rozsáhlejší pole užití. Je možné vidět, jak je řecký autor bezstarostně aplikuje nejen na živý organismus, nýbrž i na sféru psychic-

kou a duchovní. Ani tady se nezastavuje. Když pojednává o společensko-politické problematice, bez uvedených pojmů se neobejde. Neodkládá je dokonce ani v případě, když se ve své filosofii zabývá univerzálními vztahy v kosmické realitě (kap. 6). Jak je možné, že se pojmy, jejichž vlastní vymezení spadá do kompetence medicíny, objevují při konfrontaci s náměty, které již s medicínou nemají nic společného?

Medicína je empirický obor, a proto se zdá, že její pojmový aparát nemůže být používán v oblastech, v nichž má empirický přístup jen omezenou roli anebo ho nelze vůbec uplatnit. Platón je ostrým kritikem empirické redukce myšlení nejen v poměru k lidské duši a k celkovému pojetí reality, ale i k samotné hmotné skutečnosti. O to více se otázka po aplikovatelnosti pojmu zdraví a nemoci v těchto sférách stává naléhavou.

Lékaři si jsou schopni vytvořit koncept zdraví a nemoci na základě empiricky dostupných dat. Zdá se proto, že zdraví a nemoc mají výlučně empiricky vykazatelné charakteristiky. Když si uvědomíme, jak silně skeptický postoj Platón ke zkušenosti jakožto zdroji lidského poznání zaujímá, ztrácí se i možnost přenosu pojmů empirické provenience do empiricky nepostižitelných a pouze rozumem uchopitelných oblastí (kap. 7). Kdyby se Platónovo stanovisko ke zkušenosti skutečně řídilo skepsí, o níž svědčí četné jeho texty, byla by celá řada pasáží z jeho dialogů příkladem zarážející nekonzistence. Jak jsme však již naznačili, co se u Platóna jeví rozporné v zúženém pohledu, vstupuje v soulad v rozšířené perspektivě. Přesně k tomu dojde, pokud zmíněné pasáže interpretujeme v kontextu mnohých míst, na kterých aténský filosof nijak neskrývá své vědomí pozitivní hodnoty zkušenosti pro lidské poznání (kap. 8). Užití pojmů empirické provenience za hranicemi empirie nic nebrání.

Po studiu relevantních částí Platónova díla můžeme začít vnímat aktuálnost v ní rozpracovaného poměru mezi filosofií a medicínou. Dnes se stále více diskutuje o limitech medicíny, která se ve svých léčebných postupech orientuje jen podle obecných zásad. To se projevuje jak ve snížené

účinnosti terapeutických procedur, tak i v narůstajícím počtu pacientů, kterým zvolená léčba nevyhovuje, a dokonce je poškozuje. Je proto nutné vstoupit do režimu personalizované medicíny a přizpůsobovat léčebné procesy jednotlivým případům. Platón se na tento problém díval stejnou optikou. Jako filosof věděl, že stojí před názorným příkladem obecné problematiky vztahu jednoty a mnohosti, obecného a konkrétního. Jako filosof také věděl, že je v ní možné zaujmout krajní stanoviska – upřednostnit obecné na úkor jednotlivého anebo naopak jednotlivé na úkor obecného.

Platónův příklon k jednotlivému, který je z jeho spisů doložitelný, byl kromě jiného i důsledkem dialogičnosti jeho filosofie. Její dialogická povaha představuje dědictví převzaté od Sokrata a ten, jak známo, postavil svou praxi dialogu proti její sofistické depravaci. Na rozdíl od sofistů se obracel na jednotlivé spoluobčany a rozvíjel s nimi individuální rozhovory. Pozornost ke konkrétnímu jedinci byl nepostradatelným požadavkem Sokratova dialogického umění. Platón tento charakter dialogu ještě více valorizuje a přenáší ho i do poměru mezi lékařem a pacientem (kap. 10). Pacient je zcela konkrétním případem člověka stíženého nemocí, o níž má lékař obecné znalosti. Dialog oba dva póly sblížuje, obecné se stýká s jedinečným. Platónovo myšlení je filosoficky kvalifikované natolik, že jasně nahlíží nepřijatelnost extrémních alternativ. Je třeba obě krajnosti sjednotit ve středu.

Myšlenka středu představuje těžiště této mnohovrstevnaté filosofie. Střed je dynamický pojem, z něhož nejsou uvedené krajnosti vyloučeny. Sbíhají se do něj a vzájemně se v něm ustalují v rovnovážném stavu. I zdraví, a zvláště ono, má tento rys dynamické střednosti, která se musí neustále udržovat ve své zranitelné vyváženosti. Nemoc je ztráta středu, vychýlení z rovnovážného stavu. Řecký filosof pochopil, že celá realita má systémovou povahu. Působí v ní síly, které jsou protikladné a které musí vstoupit do zcela určitého poměru, aby nevznikl chaos, nýbrž kosmos. I lidský organismus je kosmem, je uspořádaným celkem, který po celý život čelí tlaku rozkladných vlivů. Úkolem lékaře je zabraňovat

rozrušení fyzického a duševního řádu člověka, v němž se projevuje jeho integrita zvaná zdraví. V tom je lékař podobný Bohu. Intelligence Demiurga pořádá celek skutečnosti do organizované podoby a lékař tuto jeho činnost napodobuje ve vztahu ke svým pacientům.

Střed, v němž se sbíhají protikladné momenty a uchovávají si svůj antagonistický ráz, je uchopitelný pouze dialektickým způsobem myšlení. Proto je Platónova filosofie ve svém nejhlubším rozměru dialektická (kap.10). Její nároky jsou mimořádné a jedním z jejích rysů je neustálá snaha chápat části ve vztahu k celkům, které na sebe navazují jako do prostoru se rozpínající koncentrické kruhy. Řecký filosof si uvědomuje, že úspěšná medicína musí pracovat podle tohoto modelu (kap. 11). Léčbu jednoho orgánu je třeba provádět s ohledem na požadavky celého lidského organismu. Lidský organismus se má k jednotlivým orgánům jako celek k části, nicméně v jiném ohledu představuje zase jen část, jehož zdraví se odvíjí od stavu jemu nadřazené sféry. Tou je lidská duše, která je řídicím centrem celého lidského života. Její kvality zásadně podmiňují stav podrázeného organismu. Rozšířený pohled pak znovu proměňuje duši v moment širšího celku, bez jehož zohlednění povstává riziko reduktivního chápání člověka v jeho somaticko-psychické povaze. Duše je sídlem rozumu a vůle a obě tyto schopnosti jsou otevřené k celku jsoucí reality. Lidská bytost existuje v kontextu kosmu, jehož přítomnost i povahu si méně či více uvědomuje. Nahlíží, že poměry v kosmu nejsou vůči jejímu somaticko-psychickému stavu indiferentní. Děje v kosmické realitě nacházejí svůj korelát v tělesných i duševních procesech. Řecká medicína o této obsáhlé podmiňující souvislosti věděla a Platón se ji snaží vyložit pomocí adekvátního myšlenkového nástroje – dialektikou. Přejít od člověka jakožto jedince k realitě v jejím nejširším rozpětí však není bezprostřední. Mezi nejzazší „kruh“ univerza a „kruh“ člověka je vsunut „kruh“ společnosti, jejíž působnost na tělo a duši jednotlivců neponechává Platón bez povšimnutí. Zkoumá tento vztah oboustranně – od společnosti k jedinci

a naopak. Kategorie zdraví a nemoci je přitom neustále připomínaná.

Medicína je v Platónově myšlení družkou, která stále doprovází jeho filosofické výklady. Vzájemné soužití těchto partnerů není vždy harmonické. Uvidíme, že někdy je to medicína, která se chce prosadit proti filosofii, jindy je to zase filosofie, která odmítá některé přehnané nároky lékařského oboru. Celkově je však třeba hodnotit jejich vztah jako přátelský a vzájemně prospěšný. Nakonec je to ovšem filosofie, na níž spočívá břemeno objasnění důvodu, kvůli němuž se obě disciplíny v mnohém shodují (kap.12). Leží totiž na úrovni poslední struktury skutečnosti, kam má přístup pouze filosofie. Platónovo pojetí vztahu filosofie a medicíny obsahuje celou řadu poznatků, které není nutné nechat ležet v prachu zapomnění. Čtenář sám snadno pochopí, že jejich využitelnost pro dnešek je překvapivě velká.

1. SOKRATOVO POJETÍ MRAVNÍHO ROZVOJE ČLOVĚKA

1.1. Proč Sokrates?

Každý znalec dějin filosofie si je vědom, že Sokratovo jméno není svázáno jen s epochou antické filosofie. Sokratova osobnost je tak výrazná, že se k ní odvolávají myslitelé všech následných dob. To vyvolává otázku, proč se tak hluboce zapsala do paměti vzdělců a proč pouhé vyslovení jejího jména dýchá takovou čerstvostí, jako by se jednalo o nějakého našeho známého současníka. Zdá se, že na Sokratovi je opravdu něco zvláštního, něco, co nelze spoutat okovy dávné minulosti. Pokusme se alespoň částečně prozkoumat důvody, které neutuchající přitažlivost Sokratova odkazu vysvětlí. Především nás bude zajímat, jakým způsobem se tento antický filosof staví k otázce mravního rozvoje člověka a jakou míru aktuálnosti můžeme tomuto jeho postoji přisoudit.

1.2. Spor o Sokratovu historickou podobu

Chceme-li představit Sokratovo učení o mravním rozvoji člověka, stojíme před jednou zásadní obtíží. Největší Platónův učitel žil před více než 2000 lety a nezanechal po sobě žádný spis. Ne že by neměl co napsat. Jeho učení je značně bohaté. Své poselství nese-psal záměrně, poněvadž nepovažoval psaný text za přiměřený prostředek k hledání a sdílení důležitých poznatků o životě člověka. Dával přednost *ústní rozpravě*, v níž mohl situačně reagovat na vědomostní a mravní stav partnera v diskuzi. Vše, co o Sokratovi víme, tedy čerpáme z tzv. nepřímých zdrojů, od jiných autorů, kteří nás o Sokratově ži-

votě a učení zpravují. To by sice nemuselo znamenat velký problém, ale ve skutečnosti znamená. Proč? Protože příslušné prameny nám o Sokratovi podávají *vzájemně neslučitelné údaje*.

1.2.1. Základní nepřímé zdroje

Nejstarší pramen pochází z pera starořeckého autora komedií *Aristofana*, který ve své inscenaci nazvané *Oblaka* představuje Sokrata v karikované podobě jako sofistu, ba dokonce jako člověka ještě horšího než sofisté, jako vyznavače pochybných kosmologických tezí a jako nebezpečného svůdce mládeže. Účinek komedie na aténský lid byl značný. Nešlo totiž jen o neškodné zesměšnění nesympatické osoby, nýbrž o brutální a nevybíravý útok na Sokratovo učení a na jeho vliv na mladé posluchače.³ Někteří historikové předpokládají, že negativní ozvuky tohoto Sokratova vykreslení v širokých vrstvách aténských občanů nemalou měrou přispěly i k jeho odsouzení na smrt, k němuž došlo třicet let po inscenování *Oblaků*.⁴

Druhým zdrojem informací o Sokratovi jsou Platónovy dialogy. Platón byl stejně jako Aristofanes Sokratův současník, ale způsob jeho podání je zcela jiný. Svého učitele nelíčí jako sofistu, nýbrž jako přesvědčeného antisofistu,⁵ ani jako

³ Aristofanova komedie *Oblaka* „není jen parodie na filosofa, ale také velmi násilný akt obvinění proti jeho učení a jeho neblahému vlivu na mládež“ (REALE, 1994, s. 289).

⁴ Jacob Burckhardt popisuje Sokratovu situaci před aténským soudem jako beznadějnou už proto, že naprostá většina Aténanů ho považovala za obtížného a nepohodlného člověka: „Daß aber in der Bürgerschaft so gar keine Bewegung für ihn entstand, zeigt, daß er den Athenern (und auch vielen der Bessern) einfach verleidet war“ (BURCKHARDT, 1940, s. 414–415). Burckhardt neopomíjí poznamenat, že sám Sokrates počítá Aristofanova *Oblaka* k jedné z příčin jeho obžaloby. Před soudci se vyjadřuje, že některé z jemu imputovaných zločinů „jste viděli i sami v oné Aristofanově komedii“ (PLATÓN, *Obrana Sokratova*, 19 C).

⁵ Značná část Platónových dialogů, v nichž Sokrates vystupuje jako protagonista, živě přibližuje jeho polemiky se sofistickými učiteli moudrosti.

vyznavače kosmologických teorií, nýbrž jako myslitele nezábývajícího se přírodovědnými otázkami,⁶ nikoli jako svůdce mládeže, nýbrž jako jejího autentického vychovatele.⁷ Kromě toho jej výslovně prohlašuje za jediného pravého politika, třebaže se Sokrates nikdy o žádnou politickou funkci aktivně neucházel.⁸ Není těžké pochopit, že se Platón s Aristofanem při popisování Sokratova intelektuálně-mravního profilu zásadně rozcházejí.

Musíme z toho usoudit, že se buď oba mýlí, anebo že má pravdu jen jeden z nich? To vůbec není nutné. Platón totiž popisuje druhou půli Sokratova života, která je skutečně charakterizována ostrým vystupováním proti sofistům (na rozdíl od první fáze jeho života) a odklonem od kosmologických zkoumání.⁹ A pokud jde o hodnocení Sokratova působení na

⁶ Platón uvádí, že se Sokrates hájil proti Meletově obžalobě ze záliby v kosmologických zkoumáních (na níž lpělo podezření z ateismu) těmito slovy: „... opravdu, občané aténští, já nemám s těmito slovy nic společného. A zase vedu za svědky většinu z vás... nuže, povězte si vespolek, zdali mě kdo z vás slyšel třeba dost málo rozmmlouvat o takovýchto věcech, a z toho poznáte, že takové jsou i ostatní věci, které o mně lidé mluví“ (PLATÓN, *Obrana Sokratova*, 19 C-D).

⁷ V Platónově dialogu *Theaitetos* se dozvídáme, jak se máme dívat na Sokratovo výchovné působení, které se týkalo především mladých lidí. Sokratovi jsou zde vložena do úst následná slova „... nejdůležitější věc v mém umění je schopnost vším způsobem zkoušet, zdali mysl mladého člověka rodí pouhý přelud a nepravdu či plod zdárný a pravý... sám nejsem nijak moudrý ani se nemohu vykázat nějakým moudrým nálezem, který by byl plodem mé duše; ale na těch, kteří se se mnou stýkají, je vidět, že někteří jsou nejprve zcela nevědomí, ale postupem styků že všichni, kterým toho Bůh dopřává, dělají podivuhodné pokroky...“ (PLATÓN, *Theaitetos*, 150 B-C). Zmíněný pokrok byl povahy jak intelektuální, tak i mravní. Na druhé straně je dobré nepřehlédnout pasáž, v níž se Sokrates distancuje od své schopnosti kohokoli vychovávat (PLATÓN, *Obrana Sokratova*, 20 C).

⁸ Jen jednou byl Sokrates „předsedou aténské vlády“ – zaujímal funkci předsedajícího pryšana po dobu 24 hodin. Jak bouřlivá byla tehdejší politická situace, o tom vypovídá sám Sokrates na lavici obžalovaných. Srov. *tamtéž*, 32 B-C.

⁹ V dialogu *Fedón* je podáno svědectví, že se v mládí Sokrates dostal do styku s kosmologickým učením slavného filosofa Anaxagory

mládež, jedná se zřejmě o otázku mravních kritérií, s nimiž oba autoři k problému přistupují.

Třetím významným zdrojem informací o Sokratovi je Xenofón. Jeho spis *Vzpomínky na Sokrata* obsahuje řadu cenných svědectví, ale celkový obraz Sokrata je aténským aristokratem malován v jiných barvách. Můžeme zde upozornit na dvě zvláštnosti.

Zaprvé, Xenofón sice Sokrata považuje za skvělého myslitele, nebojí se však přisoudit mu motivy jednání, o nichž se Platón nezmiňuje. Když líčí Sokratovu reakci na odsouzení k smrti, kterého se mu dostalo od lidového soudu, nevynáší do popředí trestancův zájem o důsledné naplnění spravedlnosti. Platón dbá velmi na to, aby byl odkaz jeho učitele nerozlučně spjat se ctností spravedlnosti, za kterou dobrovolně umírá.¹⁰ Xenofón představuje odsouzence v jiném světle. Nevkládá mu do úst slova o věrnosti zákonům obce, jimž je třeba se podřídit, nýbrž bez skrupulí prozrazuje méně vznešený motiv Sokratova přijetí trestu. Smrt je bezesporu nepřijemná a bolestná záležitost, Sokrates ji nicméně klidně přijímá, protože ho dostihla v pravý čas. Další pokračování života by s sebou neslo mnoho zdravotních problémů, takže smrt vlastně přichází velmi vhod. Jde o eutanazii vykonanou milosrdnými okolnostmi.¹¹

(srov. PLATÓN, *Fedón*, 97 B). Jeho touha po vědění tím ovšem nebyla uhašena. Naopak, byl si vědom toho, že kosmologie nedává poslední odpovědi na nejdůležitější otázky po světě a člověku.

¹⁰ Když bohatý občan Atén a přítel Sokratův přichází do vězení, aby navrhl odsouzenici možnost útěku, dostává se mu odmítavé odpovědi. Rozhovor, který se mezi Kritónem a Sokratem odvíjí, se točí okolo legality a legitimacy Sokratova opuštění vězení. Kritón se nakonec musí vrátit s nepořízenou, protože odsouzenec útěk odmítá s poukazem na nespravedlnost takového činu. Zásadní myšlenka je tato: „Jestliže se ukáže, že bychom dělali věci nespravedlivé, nesmíme asi myslet ani na smrt ani na jakékoli jiné utrpení, jež bychom museli podstoupit“ (PLATÓN, *Kritón*, 48 E).

¹¹ „A tak se tenkrát, když se nám zdálo, že musíme za každou cenu hledat cestu, jak se vyhnout odsouzení, bozi naprosto správně postavili proti tomu, abych si připravil obhajobu. Vždyť kdybych toho dosáhl, je jasné, že místo abych už teď opustil život, připravil bych si

Zadruhé, Xenofónovo pojednání o Sokratovi ukazuje výtečnost jeho osobnosti a v tom se nijak neliší od Platóna, který chtěl rovněž podat svědectví o nevšední zdatnosti svého mistra. Na rozdíl od Platóna však hovoří o Sokratovi způsobem, který by mohl zvolit i pro pojednání o jiných významných filosofech. Sokrates je zkrátka v jeho očích jeden z mnohých vynikajících myslitelů. Pro Platóna je taková prezentace nedostatečná – všechny své síly napíná k tomu, aby dosvědčil naprostou a bezkonkurenční mimořádnost Sokratova ducha. Je mnoho významných filosofů, ale Sokrates stojí nade všemi.

Konečně posledním významným pramenem informací o Platónově učiteli je Aristoteles. Zakladatel Akademie neměl to štěstí poznat Sokrata osobně, a tak mají jeho reference poněkud jinou povahu. Jím podávané údaje jsou zprostředkované. Aristoteles zachovává ve vztahu k Sokratovi značnou strýzlivost a je nápadně věcný. K jeho osobě se prakticky nevyjadřuje¹² a soustřeďuje se na vyzvednutí jeho zásluh v oblasti filosofického bádání. Považuje ho za zakladatele filosofie pojmu a za průkopníka na poli vědecké pojmové klasifikace.

Nyní snadno pochopíme, že není vůbec jednoduché hovořit o Sokratovi. Jakého Sokrata máme na mysli? Toho Aristofanova, Platónova, Xenofónova či Aristotelova? Můžeme vůbec vědět něco spolehlivého o jeho pravé, historické

smrt spojenou s trýzní nemocí nebo potíženími stáří, v němž se sbíhají všechny trampoty a v němž chybí všechny radosti“ (XENOFÓN, *Sokratova obhajoba*, in XENOFÓN, 1972, s. 232–233). O něco dále čteme: „... opouštím život v okamžiku, kdy od něho nemohu očekávat nic jiného než obtíže“ (*tamtéž*, 237). Na závěr obhajoby Xenofón píše: „Mně se však zdá, že osud, který ho postihl, byl projevem velké milosti bohů. Vždyť se vyhnul té nejhorší části života a našel nejlehčí smrt“ (*tamtéž*, s. 239). Podobný postoj sdílí i Will Durant: „Celkově vzato měl velké štěstí: žil, aniž by pracoval, četl a nic nepsal, učil bez omezení, pil bez špatných následků a zemřel ještě před zestárnutím, téměř bezbolesně“ (DURANT, 1959, s. 463).

¹² Jedno z míst, kde se Aristoteles vyslovuje k povaze výkladů Platónova učitele, nacházíme na stránkách jeho *Politiky*: „Všechny Sokratovy hovory mají v sobě cosi neobyčejného, uhlazeného, původního a hloubavého, ale stěží lze říci, že by v nich bylo všechno správné“ (ARISTOTELES, *Politika*, 1265 a 11–13).

podobě? Kterému ze zdrojů máme věřit, když všechny nemůžeme přijmout jako spolehlivé? Nemálo filosofů a historiků na pokus odhalit skutečnou Sokratovu tvář rezignovalo a vzdalo snahu propracovat se k ní skrze horu historických dokumentů. Postupem doby se ale naštěstí ukázalo, že kapitulace nemusí být poslední odpovědí na sokratovskou otázku. Podařilo se totiž odhalit a nakonec i spolehlivě ověřit měřítko, které nás přivádí k dosti zřetelnému pochopení, kým Sokrates jako historická osoba byl.

1.3. Sokratova historická osobnost a její příspěvek do západního filosofického myšlení

Jaké kritérium nám tedy umožňuje proniknout k pravé podstatě Sokratovy osobnosti? Na počátku stanovení kritéria stáli filosofové J. Burnet a A. E. Tylor. Oba provedli rozsáhlý výzkum před Sokratovské literatury a s překvapením zjistili, že doba po Sokratovi obsahuje *nové pojmy*, jejichž původ je připisován právě jemu.¹³ Tyto pojmy mají tak zásadní povahu, že se se vzrůstající intenzitou dostaly do oběhu a staly se nesmazatelným dědictvím celého následujícího západního filosofického myšlení. Jinými slovy, od chvíle, kdy Sokrates v Aténách vystoupil, došlo k významnému otisku této události v tehdejších i pozdějších literárních pramenech, takže můžeme hovořit o nové kulturní vlně, která se šířila od antiky přes středověk, renesanci, novověk až po současnost.

Již to svědčí o mimořádnosti Sokratovy osobnosti a jeho výrazném vlivu na evropskou vzdělanost.¹⁴ Díky tomuto interpretačnímu přístupu došlo i k přehodnocení stavu naší informovanosti o starořeckých filosofech. Dříve byl zastáván názor, že toho víme podstatně více o před Sokratovských myslitelích než o samotném Sokratovi, poněvadž zatímco on nic nenapsal, uchovaly se z děl před Sokratiků alespoň frag-

¹³ Příspěvek těchto autorů je vyložen např. v REALE, 1994, s. 288–289 a s. 293.

¹⁴ Srov. např. JIRÁNI, 1921, s. 76–77.

menty.¹⁵ Dnes se celá záležitost hodnotí přesně naopak. Výzkum Sokratovy historické osobnosti již natolik pokročil, že lze s klidným svědomím trvat na tom, že ji známe mnohem důkladněji než její dějinné předchůdce (Tháleta, Anaximena, Anaximandra, Parmenida, Herakleita, Pytagoru, Demokrita a další).

1.3.1. Zvrat dosavadního způsobu myšlení

V dějinách filosofie se můžeme dočíst, že Sokrates byl prvním filosofem, který se zabýval výhradně etickými otázkami. Z toho samozřejmě neplyne, že by se jeho předchůdci o mravní problémy vůbec nezajímali. Určitou část zlomků, které se ze spisů před Sokratovských autorů dochovaly, tvoří různé etické maximy (zásady), jimiž by se měl člověk ve svém životě řídit.¹⁶ Sokrates se však od předchozí tradice liší tím, že svůj zájem zaměřil *výlučně* na otázky etické správy lidské existence. Třebaže v první fázi svého života věnoval svou energii přírodovědným zkoumáním, v určitém momentě se od nich odvrátil a zaměřil svou pozornost na problém člověka.¹⁷ Nebyl tedy kosmologem, ale vyznavačem

¹⁵ Srov. SVOBODA, 1944.

¹⁶ Stačí se podívat na dochované výroky tzv. sedmi mudrců. Kleobulos například říká: „Míra je nejlepší. Je třeba ctít otce, ochotně naslouchat, a ne mnoho tlachat, nenávidět bezpráví, zachovávat zbožnost, občanům radit co nejlépe, ovládat rozkoš, nedělat nic násilím, vychovávat děti, odklízet sváry, odpůrce lidu pokládat za nepřitele, brát si ženu z rovných, neboť vezmeš-li si ji z mocnějších, dostaneš pány, ne příbuzné“ (KLEOBULOS, in SVOBODA, 1944, 26). Podobně by bylo možné pokračovat i dále. Fragmenty dochované z děl sedmi mudrců jsou všechny mravní povahy.

¹⁷ Sokratův obrat k člověku je zároveň obratem k otázkám mezilidského soužití (polis, politická filosofie). V této Sokratově změně pohledu se odráží širší dynamika samotné tehdejší filosofie: „Filosofie se... zpočátku věnovala výhradně záležitostem přírody. Na počátku se tedy filosofické snahy dotýkaly politických záležitostí pouze negativně a náhodně. Sám Sokrates, zakladatel politické filosofie, byl znám jako filosof dříve, než se začal zabývat politickou filosofií“ (STRAUSS, 1995, s. 62).

humanismu.¹⁸ V tom se shodoval se sofisty, kteří dokonce stáli u zrodu tohoto nového humanistického trendu v antické kultuře.¹⁹

Sokratův přístup k člověku se ale radikálně lišil od přístupu, který uplatňovali jeho sofističtí protivníci. Jak Sokrates chápe lidskou bytost? Úsilí o pochopení, kdo je člověk, se pro něj stalo ústředním a nejnaléhavějším problémem. Byl veden přesvědčením, že komu není jasné, kdo je člověk, ten nemůže mít přiměřený vztah ani k přírodovědným objevům, ani k technice, ani k politice, ani k oblasti, která člověka přesahuje. Technika a politika jsou tu pro člověka, nevíme-li však, kdo jsme, nevíme ani, jak s technikou a politickou mocí naložit. Stejně tak nám zůstává neznámé, zda je naše životní role omezena jen na viditelnou scénu pozemského bytí, anebo zda pokračuje i za hranicí smrti.

1.3.2. Identita člověka

První bod, který je nutné zdůraznit a o němž jsme se právě zmínili, je Sokratova *antropologická orientace*. Středem jeho myšlenkového zájmu je *člověk*. Nemá-li člověk zůstat jen

¹⁸ Obrat k člověku se u Sokrata projevoval jeho pozorností k niternému životu a zřetelným důrazem na jeho hodnotu: „Er hat den neuen Bios vorgelebt, der ganz auf den inneren Wert des Menschen gegründet war“ (Werner Jäger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Band II, dritte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 1959, 95). Sokrates byl průkopníkem „... opravdové klasické kultury člověka – opravdové *výchovy*... autentického ducha humanismu, založeného v míře, skromnosti a vzájemné toleranci – pozorného k tomu, aby člověk nepřekročil své *hranice*“ (VILLEY, 2003, s. 33, nota 2).

¹⁹ W. K. C. Guthrie připisuje sofistům zásluhu, které lze všechny shrnout pod pojem „humanismus“. Se sofistickou se pojí „the status of laws and moral principles, the theory of man's progress from savagery to civilization replacing that of degeneration from past golden age, the idea of social compact, subjective theories of knowledge, atheism and agnosticism, hedonism and utilitarianism, the unity of mankind, slavery and equality, the nature of arété, the importance of rhetoric and the study of language“ (GUTHRIE, 1977, s. 25–26).

slovem bez konkrétnějšího významu, musíme se společně se Sokratem zeptat: v čem spočívá jeho *pravá totožnost*?

Na tuto otázku existovalo již v Sokratově době více odpovědí. Sokrates přijímá pouze tu, která stojí na konci dlouhodobého kritického prověřování. Po náročné diskuzi, s níž se můžeme seznámit četbou Platónova dialogu *Fedón*, dochází k závěru, že člověk není ve své nejposlednější identitě tím, co je na něm nejnapadnější, co lze smyslově vnímat (co lze vidět, slyšet, hmatat, cítit a chutnat), nýbrž tím, co je našim smyslům nedostupné. Sokrates tvrdí, že člověk je především *duší* (psýché). To se současnému člověku jeví buď jako nepřipustná redukce (člověk není jen duší), anebo jako úplná dezinterpretace (člověk nemá žádnou duši). Musíme si však vyslechnout důvody, které Sokrata k tomuto názoru přivedly.

Ty nejvýrazněji zaznívají právě ve zmíněném dialogu *Fedón*. Platón v něm Sokrata představuje jako vězně čekajícího na popravu, jenž tráví poslední chvíle života diskuzí se svými přáteli na téma lidské nesmrtnosti. To je samozřejmě velmi odvážná myšlenka, ale tvář v tvář smrti není zřejmě žádný jiný problém akutnější. Sokratovi přátelé tápají a různé pokusy o prokázání nesmrtnosti se záhy po své formulaci zase hrouť. Čas příchodu Sokratova kata se blíží a atmosféra bezradnosti sílí. Důležité ale je, že je to právě odsouzenec, kdo ve vypjaté situaci neztrácí hlavu. Zdá se, jako by se pro něj uvrhnutím do vězení nic zásadního nezměnilo. A nejde jen o zdání. Sokrates své přátele upomíná na to, že žil v blízkosti smrti po celý svůj život. Nemá tím na mysli prostou smrtelnost člověka a neustálé ohrožení života, kterému je více či méně vystaven každý i v dobách největšího klidu a míru. Dotýká se tím samotné povahy života filosofa. Filosofie je pro něj totiž soustavnou přípravou na smrt. Jestliže tedy filosofoval od mládí, připravoval se již odedávna na tento kritický okamžik. Bylo by tudíž nemístné, kdyby se cítil zaskočen.²⁰

²⁰ „... muž, který vskutku strávil svůj život ve filosofii, podle mého zdání vším právem se nebojí smrti, když má zemřít, a je pln dobré naděje, že se mu, až zemře, dostane na onom světě největšího dobra... Zdá se totiž – co ostatním lidem zůstává skryto – že ti, kteří se

Filosofie je přípravou na smrt ve dvojitým smyslu. Předně ve smyslu předmětném – filosof se zabývá otázkou konce lidského života a snaží se vnést světlo do této temné záležitosti. Zadruhé ve smyslu metodickém – průběh filosofického poznání je neustálou anticipací smrti. Je-li totiž smrt odpoutáním se duše od těla, pak filosof v každém svém kognitivním úkonu předjímá tento moment, protože abstrahuje, vzdaluje se, odpoutává se od všeho, co je konkrétní, a postihuje to, co je obecné. Smrt jen završuje to, co činil nesčetněkrát – osvobozuje ho od omezujících podmínek časo-prostoru.²¹

Co když je ale smrt naprostým koncem člověka? Pak by nebylo správné vidět ji jako separaci duše od těla. Právě to je třeba dokázat, a ne pouze postulovat.

Jeden ze silnějších momentů dialogu spočívá v diskuzi o duální povaze člověka.²² Sokrates si všímá toho, že zatímco tělo podléhá neustálé proměně, lidské vědomí se vyznačuje určitou stabilitou. Proto se odvažuje tvrzení, že naše vědomí (duše) nemá tutéž povahu jako naše tělo. Vědomí trvá, tělo plyne a zcela se obměňuje.²³ Člověk vnímá kontinuitu svého

správně chápou filosofie, nezabývají se ničím jiným než umíráním a smrtí“ (PLATÓN, *Fedón*, 63 E – 64 A).

²¹ Pojmové myšlení je abstraktní, a tedy obecné. Co je obecné, přesahuje svou platností konkrétní situovanost věcí do nesdělitelného „zde a nyní“.

²² Platón je často označován jako dualista, tj. jako myslitel, který považuje hmotnou a nehmotnou sféru za dvě skutečnosti v silném a odděleném smyslu slova. Tato interpretace je prokazatelně mylná. G. Reale dokládá, že „La tesi della ‚separazione‘ fra Idee e cose non è autenticamente platonica, almeno nella forma appesantita e teoricamente ristretta in cui ce la presenterà Aristotele“ (REALE, 1993, s. 57). Jak o této problematice soudil Sokrates, to nám zřejmě zůstane navždy skryto. Jisté ale je, že v člověku rozlišuje tělo a duši, což není nutně dualistická pozice.

²³ „Když je tomu tak, zdali pak nepřísluší tělu rychlý rozklad, duši však zase naprostá nerozlučitelnost nebo nějaký stav tomu blízký?... Každá z duší obnosí mnoho těl, zejména když žije mnoho let. Neboť... tělo je... ve stálém toku a hyne, dokud ještě člověk žije, kdežto duše stále znovu tká to, co je opotřebeno...“ (PLATÓN, *Fedón*, 87 E).

života od dětství až po stáří, a to i přes to, že během této doby „obnosil mnoho těl“. Jak by tedy mohl být totožný se svým tělem? Kdyby tomu tak bylo, ztratil by ve své minulosti mnohonásobně svoji identitu. Tato minulost by už ani nebyla jeho minulostí, nýbrž časovým úsekem následnosti různých jedinců.

Dialog se odvíjí dále a dospívá k bodu, který je pro pojednávání téma naprosto stěžejní. Historikové filosofie ho pojmenovávají *magna charta* západní metafyziky.²⁴ Sokrates zde vyjadřuje pozoruhodný názor: kdyby v člověku nebylo něco, co zásadně přesahuje jeho tělesnost, nemohl by poznat pravdu a nemohl by být *svobodný*.²⁵

Jak takové myšlenky rozumět? Argument, který v textu není otevřeně vysloven,²⁶ ale který můžeme vyčíst z kontextu

²⁴ Jde o pasáž dialogu *Fedón* v rozmezí 96 A – 102 A.

²⁵ Sokrates odmítá hodnotit svoji situaci materialistickou optikou. Co vysvětluje fakt, že dobrovolně setrvává ve vězení a čeká na výkon trestu? Mohou za to jen hmotné příčiny a faktory (Sokratův nervový aparát, motorický systém atd.)? Kdo by tak soudil, „zapomněl by jmenovat ty opravdové příčiny, že když Atéňané uznali za dobré mě odsoudit, z té příčiny také já uznávám za dobré zde sedět a za spravedlivé zůstat a podstoupit trest, který poručí; neboť, u psa, tyhle svaly a kosti by byly, myslím, už dávno buď v Megaře nebo v Boiotii, kam by byly zaneseny míněním o tom, co je nejlepší, kdybych si nebyl myslil, že spravedlivější a správnější než utíkání a prcháání je učinit obci zadost a podstoupit trest, kterýkoli ona stanoví“ (PLATÓN, *Fedón*, 98 E – 99 A). Kdyby bylo Sokratovo jednání plně ovládáno instinkty, byl by již „v Megaře anebo v Boiotii“. Ale protože se řídí svobodnou rozvahou a poznáním spravedlivého, setrvává na svém místě. Hodnoty pravdy a svobody zde vystupují ze svého skrytého pozadí.

²⁶ Platón odmítal ukládat do psaného textu pečlivě vypracované filosofické důkazy. V tom se držel Sokratova odkazu. K jeho strategii filosofické komunikace patří, že psaným slovem pouze naznačuje. Tato strategie je doložitelná přímo z jeho děl, v nichž nám jasně sděluje, že od jeho psaného textu nemáme očekávat žádná definitivní stanoviska. Srov. PLATÓN, *Faidros*, 274 E – 275 B. Zde Platón namítá, že psané slovo vede k zanedbávání paměti, ke zjednodušování argumentací, a tedy ke zdánlivé vzdělanosti. Ve svém *Sedmém listě* výslovně tvrdí, že o posledních filosofických důvodech jeho názorů nikdy nic nese-psal a ani nikdy nese-píše – „ode mne o tom jistě není žádného spisu a také nikdy nebude“

debaty, zní následovně: Kdyby byl člověk pouhým produktem přírody, vzniklým formací hmoty, která je odedávna k dispozici v materiálním univerzu, byl by jen jedním z mnoha míst, v němž stejně jako všude jinde platí univerzální kosmické zákony. Skutečnosti podléhající těmto zákonům jsou spoutány nutností, musejí se chovat tak, jak to daným zákonům odpovídá a jak tyto zákony diktují. Malá hmotná entita zvaná člověk je v daném případě zasazena do kontextu vlivů a sil, z nichž se nemůže vyvázat. Pak ale nikdo o sobě nemůže říct, že je *samostatným, svébytným já*, které si svůj život rozvrhuje podle vlastního uvážení. Všichni lidé však předpokládají, že alespoň do určité míry pravdivě poznávají sebe a realitu, v níž žijí, a že činí volby, které jim nejsou odnikud vnuceny, nýbrž které pramení z jejich myšlenkové orientace v konkrétních situacích života. Jsou-li ale lidské myšlení a chtění jen výrazem určité situační konstelace materiálních podmínek v mozku, pak neexistuje žádný důvod, proč by názor jednoho člověka měl být mylný a názor jiného člověka pravdivý. Každý názor je totiž produktem nějaké materiální determinanty. Zastánce materialistického (imanentistického) pojetí člověka ovšem předpokládá, že přichází s *pravdivým názorem* na lidské bytí, myšlení a chtění a že se jeho oponenti (spiritualisté) mýlí. Přitom mu uniká, že musí *v souladu se svou materialistickou ideologií* přiznat stejnou hodnotu tezím antimaterialistických myslitelů. Jelikož se však tyto pozice (materialistická a antimaterialistická) vzájemně vylučují, nemohou být současně pravdivé. A pravdivé nemůže být dozajista stanovisko materialistovo, protože se zbavuje jakéhokoli důvodu ve prospěch platnosti své vlastní interpretace.²⁷

(PLATÓN, *Sedmý list*, 341 C). Důslednou filosofickou práci lze podle něj konat pouze formou ústního dialogu.

²⁷ Následná námitka na adresu E. O. Wilsona, který materialisticky redukuje lidské myšlení a chtění na výkon mozku a zároveň hájí lidskou svobodu, leží plně v Sokratem založené tradici: „Chce-li snad někdo operovat nutnými podmínkami, pak jsou objekty neurofyziologických znalostí asi tak důležité pro vnitřní zápas, který probíhá v duši zrazeného či odpouštějícího jako fakt, že vzduch

V materialistickém pohledu na člověka zanikají i důvody pro *svobodu*, neboť v rámci univerzálního diktátu kosmických zákonů nelze hovořit o možnosti svobodného zaujímání postojů. Za těchto okolností je každý člověk ve svém myšlení i ve svém chtění v takovém stavu, jak to odpovídá jím nemanipulované konstelaci sil a energií, kterým je jako nepatrná součást kosmu naplno vystaven. Lidská bytost se tak stává pasivní výslednicí cizích sil.

Klást identitu člověka do jeho *duše* znamená zastávat jeho transcendenci vůči kauzálnímu řádu hmotné přírody, do níž je díky své tělesnosti plně zasazen.²⁸ Jde o přesvědčení, podle něhož je člověk občanem dvou světů – hmotného a duchovního. Při studiu dějin filosofie si lehce všimneme, že Sokrates nebyl první, kdo ztotožnil podstatu lidské bytosti s duší. Mnoho let před ním to byl *Pythagoras*, který se na člověka díval právě touto optikou. Kromě usilovné výzkumné práce se věnoval i intenzivnímu náboženskému životu v rámci jím založené komunity. Souběžně se silně přítomnou tradicí pythagorejskou byla v Sokratově době vlivná ještě mocnější, a dokonce lidovější tradice *orfická*. Orfismus byl rozšířeným

je stále ještě dýchatelný a země se nám nepropadá pod nohama. Žádné objasnění, porozumění boje s vlastním egoismem však tyto objekty přinést nemohou. Neboť jsou neosobními, nevědomými, determinovanými mechanismy, zatímco drama probíhá tam, kde člověk stojí před možnostmi volby, rozumí hodnotám alternativ, jejich souladu s vlastním určením a rozhoduje se. K čemu je tu znalost neuronů? Materialistovi, který nechápe implikace své teze, nepřichází na mysl, že „by měl v důsledku svých redukcí na mozek pravdivostně neutralizovat vlastní tvrzení, že by měl, jakožto reflektující smysl svých tezí, zrušit jejich pravdivostní nárok, neboť determinované výkony jeho determinovaného mozku zajisté nejsou privilegované“ (FUCHS, 2002, s. 94–95).

²⁸ Nadčasový Sokratův odkaz je jasně čitelný i v následném textu: „Nakolik jsme jedinci, každý z nás je zlomkem druhu, částí tohoto vesmíru, jednotlivým bodem obrovské sítě kosmických, etnických, historických sil a vlivů, jejichž zákonům podléháme; jsme podřízeni determinismu fyzického světa. Avšak každý z nás je též osobou a jakožto osoby nejsme ovládáni hvězdami, čerpáme své bytí z duchovní duše, která je v nás principem tvůrčí jednoty, nezávislosti a svobody“ (MARITAIN, 1983, s. 23).

náboženským hnutím, v němž byl člověk chápán jako čistě duchovní bytost, která je kvůli spáchaným vinám zabředlá do omezující tělesnosti.²⁹

Sokrates však na zmíněné tradice nenavazuje. Naopak, jeho učení s nimi stojí v kontrastu. Jak pro pythagorejce, tak pro vyznavače orfismu bylo typické, že považovali člověka (duši) za *součást* něčeho původněji jsoucího. Touto nejpůvodněji jsoucí rovinou byla tzv. *božská sféra* reality. Zákonitým důsledkem uvedené koncepce bylo, že vědění o božské dimenzi skutečnosti a o lidské duši bylo něčím jedním, a že bylo zpřístupnitelné studiem univerzálních zákonů kosmu (astronomie, teorie čísel), protože právě tyto zákony lidský život ovládaly. K lidskému sebe-porozumění tedy patřilo se s těmito zákony seznámit.

Sokratova antropologie má zcela jiný ráz.³⁰ Člověk ve své nejhlubší podstatě přesahuje řád hmotného univerza (díky své duši), čímž se vymaňuje z diktátu všech přírodních zákonů. Lidský život není pasivní výslednicí cizích sil, nýbrž výsledkem *vnitřní, svobodné samosprávy* jednotlivce. Proto se Sokrates přestal zajímat o matematické a přírodní vědy a začal své úsilí rozvíjet na poli *etiky*. Etika je totiž disciplínou,

²⁹ „Nei documenti letterari greci che ci sono pervenuti compare per la prima volta in Pindaro una concezione della natura e dei destini dell'uomo presocché totalmente sconosciuta ai Greci delle età precedenti ed espressione di una credenza per molti aspetti rivoluzionaria, la quale, giustamente, è stata considerata come *elemento di un nuovo schema di civiltà*. Infatti si incomincia a parlare della presenza nell'uomo di qualcosa di divino e non mortale, che proviene dagli Dei ed alberga nel corpo stesso, di natura antitetica a quella del corpo, di guisa che esso è veramente se stesso quando il corpo dorme o addirittura si appresta a morire e, dunque, quando allenta i vincoli con esso e lo lascia in libertà“ (REALE, 1994, s. 439–440). Orfismus je specifickým výrazem tohoto nového pohledu na člověka. Pro podrobnější diskuzi orfismu srov. *tamtéž*, 436–455.

³⁰ Termínu „antropologie“ zde není možné rozumět jako systémově rozvíjené disciplíně v aristotelském stylu. Sokratova dialektika ještě nevedla k vědeckému ustavení nauky o člověku, třebaže mnohé z poznatků dosažených jejím prostřednictvím jsou plně racionální.

kteřá odhaluje, jak má člověk úspěšně prožít svůj život, co má učinit, aby svou existenci nepromarnil.

Z výše uvedeného jasně vyplývá, že předmět etického výzkumu *se neztotožňuje s empiricky vykazatelnými skutečnostmi*.³¹ Kdyby byl jeho předmět na stejné úrovni jako naše tělesnost, tj. kdyby byl zkušenostně bezprostředně dostupný, dostal by se pod nadvládu univerzálně platných přírodních zákonů, což by vedlo k vytrhnutí otěží života z rukou člověka a jejich svěření slepým, anonymním kosmickým silám. Ve zkratce můžeme uzavřít konstatováním: Sokrates ve svém novém poselství *individualizuje a autonomizuje* vědomé já člověka.

1.3.3. Bytí člověkem na začátku a na konci

Když se Sokrates přesvědčil o tom, že totožnost člověka spočívá v jeho duchovní dimenzi (specifické schopnosti duše – rozum a vůle – nejsou hmotné), přikračuje k dalšímu hledání, v němž se ve zdoluhavém a namáhavém dialektickém procesu ptá, co vlastně znamená být bytostí nadanou rozumem a vůlí. Z jeho vlastní zkušenosti se mu ukazuje, že člověk je ve svém specifickém (autenticky lidském) rozměru charakterizován *hledáním, nespokojeností, neúplností, směřováním*. Člověk neexistuje na způsob nerostu, který se nehybně vyskytuje v přírodě a je pasivně modelován vnějšími silami, ani ve všem nesdílí osud rostlin a živočichů, jež sice směřují k dosažení dosud nevlastněného, avšak neblíží se k němu cestou svobody.³²

³¹ Jedním z konkrétních příkladů empiricky nedostupné skutečnosti je Sokratem diskutovaný problém spravedlnosti. Když se na stránkách *Ústavy* dostává do sporu s Trasymachem ohledně tohoto tématu, obhájí svůj zdoluhavý a nepřímý způsob hledání právě poukazem na to, že spravedlnost nám neleží před očima jako nějaký empiricky konstatovatelný předmět (srov. PLATÓN, *Ústava*, 336 E – 337 A).

³² „Krátkce znovu shrnuto, znamená Sokratův humanismus tolik: člověk je bytost původně, od přírody nehotová, nedotvořená. Pouhý život je jen zdánlivě plným bytím. Lze však člověka k pravému, skutečnému bytí probudit. Tuto možnost člověk přírodní zanedbává, „nezná sebe sama“... Sokrates tedy objevil člověka jako bytost

O několik let později Aristoteles ve své *Metafyzice* trefně poznamenal, že až poté, co člověk nasytí své hmotné potřeby, ozve se v něm nejsilněji intelektuálně-mravní žízeň. Tam, kde živočich dospívá na vrchol svého blaha (uspokojení hmotných tužeb), tam se teprve probouzí specifický lidský život.³³

Situaci člověka v tomto světě tudíž Sokrates chápe jako zcela výjimečnou. Kdo tuto nestandardní situaci nepřehlédne, musí se ptát, *k čemu je vlastně člověk svým bytím rozvržen*. K čemu směřuje, když mu nestačí nasycení hmotnými dobry? Takovou otázku si Sokrates neustále kladl a pátral po odpovědi na ni až do konce života. Uvědomoval si, že pohodlné zabydlení se v životě oplývajícími bohatstvími, mocí a slávou ještě zdaleka nenaplnuje nesmazatelnou touhu, kterou v sobě člověk nosí. O jakou touhu se ale jedná a jak ji uspokojit?

1.3.4. Teleologie lidského života

Zmíněná hluboce zakořeněná žádost je psychologickým signálem přítomnosti *kapacity*, kterou je člověk vybaven. Kapacita je *schopností* a schopnost má povahu něčeho, co umožňuje *dosažení určitého cíle (telos)*. Představme si, že existuje nějaká skutečnost, kterou sice nejsme schopni smyslově vnímat (naše smyslové kapacity k tomu nedostačují), ale která přesto objektivně existuje a je odhalitelná pouze naším rozumem. Uvedená realita „X“ má všechny náležitosti, které dostačují k naplnění našich lidských schopností/kapacit rozumu a vůle. Tak jako kvalitní strava patřičně uspokojuje biologickou složku naší bytosti, tak i ona realita „X“ plně saturuje onu vyšší dimenzi našeho lidského bytí (naši rozumovou duši).

od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli... Pro takovou bytost musí dění životní nabýt významu; bytost, pro niž dění má význam, je však historická bytost. Sokrates je objevitel lidské přirozenosti“ (PATOČKA, 1990, s. 73).

³³ Srov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, 980 a 29–32.

Zvědavost Sokratova nebyla o nic menší než zvědavost současného člověka, který, nemá-li již nějaký apriorní předpoklad, by rád věděl, zda vůbec nějaká taková skutečnost existuje, a pokud ano, jaká je její totožnost. Sokratova analýza situace člověka se v mnohém blíží k analýzám, které vykonali moderní existencialisté. I oni nahlíží, že člověk nezadržitelně směřuje nad vše, co se bezprostředně nabízí k uspokojení jeho potřeb. Z toho lze snadno vyvodit, že *plná realizace našeho lidství* je buď jen neuskutečnitelným snem, *une passion inutile*, projektem odsouzeným již předem k neúspěchu (Sartre), anebo úlohou a příslibem, které lze sice velmi nesnadno, ale přece jen splnit a dosáhnout (Sokrates).³⁴

V počáteční nenaplněnosti a touhách člověka se projevuje jeho *nehotovost*. Aby se každý z lidí realizoval, aby se stal tím, čím má být (viz Pindarův výrok „staň se tím, čím jsi“), musí dospět *na nejvyšší vrchol svých specificky lidských schopností* (rozumu a vůle). Sokrates tento vrchol označuje jako *ctnost* (areté, virtus, zdatnost). Ctnostný člověk je takový, který *ve svém nitru* vystoupil až na samý strop svých možností. V pozdější latinské tradici, která má své nepřehlédnutelné kořeny až u samého Sokrata, se ctnost definovala jako maximální aktualizace příslušných kapacit (*virtus est maximum potentiae*).³⁵

³⁴ Seberealizace člověka byla Sokratem považována za jeho hlavní úkol. Různí autoři se však rozcházejí v názoru, do jaké míry Sokrates tuto seberealizaci zakotvil v něčem jiném od člověka. J. Patočka například tvrdí, že se „Sokratovo úsilí neorientuje podle nějakého vyššího, transcendentního světa morálního, který by byl předem mravně nazírán...“ (PATOČKA, 1990, s. 71), zatímco K. Jaspers se vyjadřuje zásadně jinak: „Für Plato lag der Ursprung der Philosophie in der Erschütterung des Jünglings durch Sokrates. Der einzige Mann erweckte, worauf allein es ankommt: die Sorge um die Seele durch das rechte Leben in bezug auf das ewige Sein selbst“ (JASPERS, 1957, s. 24).

³⁵ Snaha o dosažení ctnosti je snahou o dosažení toho nejlepšího, o výstup nad únavnou šed' průměru. W. Jäger ukazuje, jak se řecké pojetí zdatnosti váže k aristokratickému způsobu života ve smyslu mravním i ve smyslu historickém: „Der Adel ist die Quelle des geistigen Entstehungsprozesses der Bildung der Nation... Bildung ist nichts anderes als die sich fortschreitend vergeistigende Adels-

1.3.5. Revoluce etického náhledu

Těžko můžeme popřít, že každý člověk touží po svém plném sebe-uskutečnění. Jakou cestou se však k němu lidé mají vydat? Sokratovi byla samozřejmě dobře známa živá etická tradice, která se na tento problém snažila nalézt řešení. Tak jako mnoho našich současníků si i většina lidí v době Sokratově i dávno před ní myslela, že celkového naplnění lidského života se dosahuje prostřednictvím určitých hodnot, které byly soustředěny do obecně sdíleného kánonu. Mezi nejžádanější dobra tělesná byla počítána *zdraví, krása a síla*, k oněm duševním pak *bohatství, moc a sláva*. K závěru o všeobecném uznání tohoto kánonu nebylo třeba žádného otevřeného vyznání většiny lidí. Stačilo se rozhlédnout okolo sebe a bylo zřejmé, že převážná část Sokratových vrstevníků vynakládala většinu své energie v honbě za těmito hodnotami.

Pro Platónova učitele je příznačné, že jmenované hodnoty nezavrhuje. Na rozdíl od výrazně asketických tradic pythagorismu a orfismu je považuje za *hodnotově neutrální*. Podle něj nejsou samy o sobě ani dobré, ani špatné. Tyto kvality jim podle Sokrata nepřísluší, protože je nahlíží jen jako *pouhé prostředky* k dosahování posledního cíle lidského života (seberealizace člověka). Pokud je člověk využije k realizaci dobrého cíle, stávají se i ony dobrými. Pokud z nich však učiní cílové hodnoty, mění se rázem v něco špatného. Proto je lepší nechat je ležet ladem, než s nimi naložit špatně. Je lepší být např. chudým, ale mravně dobrým člověkem,³⁶ než člověkem bohatým a mravně zkaženým.

form einer Nation... Die Arete ist das eigentliche Adelsprädikat“ (JÄGER, 1959, s. 25).

³⁶ To byl případ samotného Sokrata. Před svými soudci odkazoval na svou chudobu jako na doklad toho, že svým působením nehleděl na prospěch svůj, nýbrž na prospěch jiných: „A kdybych z toho měl nějaký zisk a kdybych udílel tyto domluvy za hmotnou odměnu, mělo by mé jednání nějaký důvod; takto však vidíte vy sami, že moji žalobci, kteří si ve všem ostatním počínali při žalobě tak nestoudně, nebyli schopni dovršit svou nestoudnost uvedením

V této souvislosti přichází Sokrates s revoluční tezí. Má za samozřejmé to, co bylo v jeho době naprosto nemyslitelné – posledního cíle lidské existence je možné dosáhnout i tehdy, když se člověku těchto tradičně uznávaných hodnot nedostává, tedy když je *nemocný, ošklivý, slabý, chudý, bezmocný a pohrdaný*.³⁷ Tato Sokratova hodnotová revoluce má svou logiku, neboť pouhé prostředky nikdy nemohou rozhodnout definitivní osud člověka.³⁸

Stále ale není zřejmé, v čem Sokrates spatřoval poslední cíl lidského života. Tvzení, že spočívá v dosažení *ctnosti*, se zdá nedostatečné, poněvadž není jasné, co vlastně taková

svědka, že jsem si já buď někdy vydělal nějakou odměnu, nebo o ni žádal. Já myslím, že uvádím postačujícího svědka o pravdě své řeči: svou chudobu“ (PLATÓN, *Obrana Sokratova*, 31 B-C).

³⁷ Není divu, že Nietzsche nenáviděl Sokratovu dialektiku, která ústila do takových závěrů. Srov. MACINTYRE, 1993. Na stránkách této knihy je dobře vylíčen kontrast, který odděluje Sokratův a Nietzscheův pohled na život člověka a na jeho etické cíle.

³⁸ Jak se naloží s prostředky, o tom rozhoduje především znalost (moudrost) jednajícího. Zdraví, krása, síla, sláva, moc a bohatství se sice většinou jeví jako cílové hodnoty, v očích Sokrata jsou ale o sobě neutrální a svou kvalifikaci získávají teprve podle toho, k čemu jsou v životě použity: „Uhrnem, Kleinio, se zdá o všech těch věcech, které jsme na začátku prohlašovali za dobra, že při nich nejde o to, jak jsou sama o sobě dobrá, nýbrž má se to pravděpodobně takto: jestliže je vede nevědomost, jsou to tím větší zla než jejich opaky, čím větší je jejich schopnost sloužit špatnému vůdci, pakli však moudrost a znalost, tím větší dobra; avšak samy o sobě nemají ani jedny ani druhé žádnou cenu“ (PLATÓN, *Euthydemos*, 281 E). Moderní existencialisté na tuto Sokratovu myšlenku navažují: „Existencialismus naprosto nepopírá realitu vnějšího světa ani naši závislost na něm; ale tvrdí, že tento svět je částí naší sebevolby, že si jeho fakta ve vztahu k nám svobodně volíme *v jejich významu pro nás*: jsem hezký, nebo ošklivec, ale jen na mně záleží, co s krásou nebo ošklivostí počnu a udělám, budu-li se za nehezkost stydět, krásou pyšnit, nebo jí pohrdat atd.; jen na mém sebeprojektu záleží, učiním-li ze své chudoby disciplínu askeze, nebo zákon sociální vzpoury, ze svého bohatství důvod dobročinnosti, nebo větší lakoty atd.; jen moje volba rozhodne, jak budu reagovat na déšť, smíchem, hloupou zlostí atd. Totéž se ví, že jsem věci nestvořil, ale *beru je na sebe*, volím k nim stanovisko a způsob, jímž na mne budou působit, volím to, čím pro mne budou“ (ČERNÝ, 1992, s. 49–50).

ctnost je. Její ztotožnění s maximální realizací lidství v jednom každém člověku je příliš vágní. Sokrates ale nezůstává u takto obecných výpovědí. Zabývá se *konkrétními ctnostmi* a stanovuje mezi nimi hierarchický poměr.

Realitu ctností lze přeložit do termínů výrazných *lidských dokonalostí*. Člověk je komplexní, dynamická bytost, která nemůže žít nekontrolovaným samospádem. Kdo nechá volný průchod všem svým tužbám a žádostem, ztratí vládu sám nad sebou. Řekové rádi přirovnávali realitu člověka k lyře. Aby tento hudební nástroj splnil svoji funkci, aby se na ni dala zahrát dobrá skladba, musí být vhodně naladěna, její struny musejí být patřičně vypnuty. Podobně se to má i s člověkem. Aby mohl žít vyrovnaným a harmonickým životem, musejí být složky jeho nitra náležitě uspořádány. Žádná z jeho četných vášní a žádostí nesmí potlačit legitimní nároky, vycházející z jeho jiných schopností. Smyslová žádostivost nesmí přehlušit požadavky rozumu a vyšší tužby vůle, stejně jako nesmí nastat opačný extrém tyranské vlády rozumu a přehnaně asketické vůle.³⁹ Jinak dochází k převrácení vnitřního řádu, v němž jediné může člověk *nalézt sám sebe*.

Ctnosti neboli dokonalosti, které harmonizují a sjednocují komplexní vitální dynamismy člověka, jsou v zásadě čtyři: *moudrost, statečnost, umírněnost a spravedlnost* (tzv. kardinální ctnosti v pozdějším etickém myšlení). Nejdůležitější z nich je moudrost, neboť jen ona zprostředkovává vědění o posledním smyslu lidského života a zobsažňuje ho zcela určitým způsobem. Moudrost (*sofia*) je vědění, díky kterému víme, kdo jsme, odkud přicházíme a k čemu směřujeme jako k poslednímu vrcholu naší životní pouti.⁴⁰ Sokrates v jistých

³⁹ Důsledky tyranské vlády vůle nad vášněmi jsou Platónem plastickým způsobem popsány v 8. a 9. knize jeho *Ústavy*. Absolutizace moci vůle vede k postupnému vnitřnímu rozkladu člověka, což se odráží i v postupné degradaci jeho politického života.

⁴⁰ Moudrost je vědění, které se týká celku skutečnosti: „Výsadní postavení praktické moudrosti znamená, že uskutečnění dobra předpokládá vědění o skutečnosti. Konat dobro může jen ten, kdo ví, jak se věci mají“ (PIEPER, 2000, s. 13). K harmonizaci

náznačích přisuzuje moudrému člověku schopnost racionálního poznání existence Boha a vlastní nesmrtelnosti.⁴¹ Člověk v jeho pojetí existuje proto, aby měl trvalou účast na hodnotách, které jsou svou povahou rovněž trvalé a které nedovolí, aby se v nich svobodně zakotvené lidské bytí propadlo v nicotu.⁴²

lidské bytosti přispívá výrazným způsobem zvláště umírněnost (*temperantia*): „Sestavit z různorodých částí jeden uspořádaný celek – právě to je prvotní a vlastní smysl výrazu *temperare*. Teprve na základě tohoto širšího významu může mít výraz *temperare* v záporném smyslu i význam „držet na uzdě“ a „učinit něčemu přítrž“, jako ostatně naopak ve smyslu kladném může znamenat „šetřit“ a „ušetřit“. Tento obecnější význam však také spoluurčuje jak výrazy *temperamentum* a *temperatura* (správné smísení, náležitý stav), *temperatio* (účelné zřízení) a *temperator* (ten, kdo pořádá, tvoří), tak i výraz *temperantia*, a právě takto je nutné jim rozumět“ (*tamtéž*, 114).

⁴¹ Xenofón vyjmenovává řadu důvodů, které Sokrates uváděl ve prospěch existence Boha. Ve svém výkladu kolísá mezi singulární a plurální formou – jednou mluví o Bohu, jindy o bozích. V závěru první knihy svých „Vzpomínek na Sokrata“ parafrázuje Sokratovu výzvu na adresu Aristodéma: „Poznáš, že božstvo je tak velké a mocné, že současně všechno vidí, všechno slyší, všude je přítomno a o všechno se stará“ (XENOFON, 1972a, s. 47).

⁴² Platón nás zpravuje o tom, že poslední Sokratova slova zněla: „Kritone, Asklepiovi jsme dlužni kohouta; dejte mu ho a nezapomeňte!“ (PLATÓN, *Fedón*, 118 A). Výrok je možné číst ve dvou významech – doslovném a symbolickém. Rozumíme-li mu symbolicky, máme co činit se Sokratovým přesvědčením, že se smrtí uzdravuje z nemoci pozemského bytí. Bez víry v nesmrtelnost by byl tento akt důkázání jen marným gestem. F. Novotný pasáž komentuje: „... při čtení této věty, jež byla velmi často a velmi různými způsoby vykládána, je třeba mít na paměti, že poznámka o dlužích byla u Řeků jedním z odstavců poslední vůle. V závěti Platóna samého, kterou podává Diónés Laertios III, 41–43, čteme ke konci: „Kameník Eukleides mi je dlužen tři miny... Nejsem dlužen nikomu nic.“ K dluhům náležely i slíbené a nevykonané oběti bohům. Tak dává stařec Kefalos poučení v Platónově *Ústavě* I 331 B: „Neboť aby mohl člověk odejít na onen svět beze strachu, že třeba proti své vůli někoho ošidil nebo přelhal nebo že zůstal dlužen bohu nějaké oběti nebo lidem peníze, k tomu přispívá velkou měrou jmění.“ Zdá se tedy, že tu jde o skutečný výrok Sokratův, takto odůvodněný, ne o fikci Platónovu. Přitom

Sokratova vize lidské reality je tedy charakterizována znakem *dynamičnosti*, která se odvíjí od počáteční nenaplněnosti a směřuje v podobě svobodného, během života stále nerozhodnutého etického zápasu buď ke konečnému naplnění v případě vítězství, anebo ke konečné zkáze v případě prohry.

1.3.6. Dobyť lidské svébytnosti

Etický boj, v němž si člověk postupně osvojuje základní ctnosti (dokonalosti), vede k dosahování stále výraznější *svébytnosti* (autonomie).⁴³ Sborníkem všech zdatností je moudrost. Díky ní se člověk dozvídá, že je niterně disponován k získání něčeho, co je trvalé, nezničitelné, božské. Počáteční směřování k této skutečnosti, které signalizuje vnitřní nedostatečnost a nenaplněnost, má být postupně vystřídáno spočinutím v dosaženém cíli. Moudrý člověk má k dispozici všechny prostředky, které jsou k dosažení této mety nezbytné. Nečeká na přízeň vnějších okolností. Nevstupuje do soutěže o pomíjivá dobra, nedere se o podíl na moci, slávě a bohatství. Všichni, kdo tak činí, staví základy života na písku. Jen co má člověk plně pod kontrolou, splňuje požadavek na povahu prostředku k autentické seberealizaci. Ctnostný člověk si cení jen toho, co nezaniká a v čem se jako osoba naplno

je možné, že Sokrates opravdu někdy dříve slíbil Asklepiovi z nějaké příčiny kohouta, ale nedostal se k tomu, aby ten slib splnil. Podobně umírající Spinoza upozornil lékaře, že je dlužen za rybu a má v zásuvce peníze, aby ji zaplatil. Ovšem jsou nasnadě symbolické výklady tohoto Sokratova výroku. „Sokrates cítí, že jeho duše je konečně uzdravena ze zla svého spojení s tělem; jeho vděčnost tedy platí bohu, který obnovuje zdraví, Asklepiovi“ (NOVOTNÝ, 1941e, s. 120–121).

⁴³ Není bez zajímavosti vidět, jak Sokratův odkaz naplno ožívá v dílech úspěšných moderních autorů. Jedním z nich je např. Stephen R. Covey. Jeho knihy, v nichž předkládá zásady úspěšného a spokojeného života, jsou čteny po celém světě a mají velmi hmatatelný dopad do životů jedinců, rodin, firem a podnikatelských společností. Aniž si to autor uvědomuje, navazuje plně na Sokratem otevřené zdroje. Srov. např. COVEY, 2012; 2009.

uskutečňuje. Tím se stává *nezávislým, svébytným, autonomním*. Jeho pudy nejsou rozjitřené a neženou ho nevladatelnou silou za dočasným nasycením, které se po čase opět promění ve sžíravou touhu po novém a novém ukojení.⁴⁴ Protože takový člověk nahlédl, že jeho nejhlubší totožnost není tělesná, nýbrž duchovní, zaměřuje se na skutečnosti, které mají mnohem trvalejší nutritivní hodnotu. Rozumem poznaná pravda a vůlí obracejte dobro zůstávají v člověku⁴⁵ a nemají tak nestabilní povahu jako zmíněná tělesná potrava, jež musí být do našich útrob znovu a znovu dodávána.

Sokratem vyznávaná svébytnost je vlastně *sebevládou a pravou svobodou*. Svoboda značí nezávislost, avšak je třeba dobře vědět, na čem má být člověk nezávislý. Nezbytnou podmínkou takového vědění je pochopení vlastní totožnosti. Před Sokratem lidé svobodu chápali jako něco *vnějšího*, jako právní a politickou hodnotu. Někteří myslitelé se snažili jít ještě dál a ukázat, že svoboda není jen vnějším rámcem neutlačované existence, ale to, díky čemu je člověk skutečně *jen sám sebou*. Sofista Hippias se vedle encyklopedických znalostí pyšnil tím, že vše, co nosil a používal, si zhotovoval výhradně sám. Potvrzoval tím sám sebe jakožto nezávislého na druhých.⁴⁶

⁴⁴ Lidé, kteří nenalezli hodnotu, v níž by mohli spočinout, „nosí do dřevěného sudu vodu jinou takovou dřevěnou nádobou, sítem“ (PLATÓN, *Gorgias*, 493 B). „Dřevěná“ je jejich duše i jejich tělo, neboť tyto jsou jen místy neustálého protékání toho, co nikdy nenasytí. Filosofie naopak vede k odhalení hodnot, které jsou trvalé a které člověku přinášejí trvalou satisfakci.

⁴⁵ Řečeno slovy klasické filosofie: jde o termíny imanentních činností rozumu a vůle.

⁴⁶ „Nuže tedy, Hippio, rozhlédni se takto volně po všech vědách, zdali tomu je někde jinak než takto. Všim způsobem jsi ze všech lidí nejznalejší v největším počtu oborů, jak jsem tě já kdysi slyšel se chlubit, když jsi na náměstí u peněžnických stolů probíral svou rozsáhlou a záviděníhodnou moudrost. Právě jsi totiž, že jsi jednou přišel do Olympie, máje všechno, co jsi měl na sobě, uděláno vlastníma rukama; předně prsten – odtud jsi totiž začínal – který jsi měl, že byl tvůj výrobek, protože prý umíš vyrývat prsteny, i jiné pečtidlo že bylo tvůj výrobek i hřebílko i lahvička na olej, které sis

Sokrates činí v tomto směru mnohem zásadnější krok. Jeho pojetí svobody (nezávislosti) je ještě *niternější*. Pokud je lidská bytost v nejposlednějším smyslu slova *duší*, pak stojí tělo mimo jeho totožnost. Kdo se proto nechá ovládat tělem, ztrácí vládu nad sebou samým, poněvadž žije pod taktovkou něčeho jiného od sebe. Podobná úvaha zůstává v platnosti i pro pozdější myslitele (např. Aristotela), kteří sice tělesnost nevytěšňují mimo identitu člověka, ale hierarchicky ji podřazují vůči hegemonickému principu duše (rozumu a vůli).

Jaké poselství chce Sokrates svým učením o svobodě předat? Chce upozornit, že sami sebe nalezneme ne v nezávislosti umožněné vnější technikou (viz Hippiova technická autarchie), ale v nezávislosti, v níž si uvědomujeme, že musíme vždy jednat *nezastupitelně sami za sebe*. Kdo chce dosáhnout posledního smyslu života, nemá zapotřebí přílišné vnější zajištěnosti. Vše, co člověk k autentické existenci potřebuje, je na dosah jeho ruky. V posledním důsledku stačí jen dobrá vůle, zatímco vnější podmínky života mohou být třeba i krajně nepříznivé. Jak Sokrates deklaroval na konci své obhajoby před aténskými soudci, *dobrému (ctnostnému) nikdy nic neuškodí*, poněvadž na tomto světě neexistuje žádná moc a síla, která by ho dokázala oddělit od jeho posledního cíle, jestliže k tomu on sám neudělí svůj vnitřní souhlas.

Sokratovo pojetí svobody se může stát snadnou obětí dezinterpretace, a to hlavně tehdy, když v ní přítomný rys *nezávislosti* překryje její další, neméně důležitý znak – znak *závislosti*. Je rozporné sloučit v jednom pojmu dvě protikladné vlastnosti? Ne, poněvadž se netýkají jednoho a téhož. *Nezávislost* požadovaná svobodou se domáhá uvolnění vazeb,

sám zhotovil; potom střevíce, které jsi měl na sobě, jsi prý sám ušil a svrchní roucho jsi utkal i suknicí; a co se zdálo všem nejpodivnější a ukázkou největšího umění, to bylo, kdy jsi řekl, že pás suknice, který jsi měl, je jako jsou perské pásy z těch drahých a ten že jsi sám upletl; kromě toho že jsi tam měl u sebe básně, eposy, tragédie i dithyramby, a mnoho všelikých přednášek složených prósou...“ (PLATÓN, *Hippias menší*, 368 B-E).

kteří člověka poutají k tomu, co není on sám ve své poslední totožnosti a v čem nikdy nenalezne sám sebe. To je základní charakteristika svobody, která ovšem není samoúčelná. Po-
daří-li se totiž člověku osvobodit od nezdravých pout (má-li tzv. svobodu *od...*), nabízejí se mu k zisku nové hodnoty (svoboda *k...*). Jen ten, kdo nežije v područí vášní, zvládá sám sebe natolik, že dokáže věnovat mnoho času studiu závažných otázek života i pomoci druhým lidem. Disponuje sám sebou – a proto je schopen dát se plně k dispozici.

To se odráží i v Sokratově pojetí přátelství a občanství. Přátelé rádi tráví společné chvíle, neboť mají sluchitelná pojetí lidského života. Kdo ctí nadevše bohatství anebo zábavu, nemůže dlouho setrvávat v přítomnosti toho, kdo lne k zvažování a studiu otázek, které se pragmatikovi nutně jeví jako neužitečné. Takoví lidé jsou bytostně odcizení a jejich vzájemná komunikace je pouze účelová a povrchní. Převládne-li mezi lidmi neshoda nad smyslem jejich životů, vztahy přátelství se mění ve vztahy právní. Atmosféra veřejné sféry se promění. Stát by měl v Sokratově pohledu sdružovat svobodné (tj. relevantními dokonalostmi-ctnostmi vybavené) občany, kteří se nepovažují jen za zdroje vzájemného uspokojování materiálních potřeb, ale zejména za partnery, s nimiž lze sdílet radost ze zdárně rozvinuté lidské existence. Občany by do jisté míry mělo pojít pouto přátelství.⁴⁷

Sokratem obhajovaná svoboda se zásadně liší od pojetí svobody, s nímž přišla pozdější filosofie. Kynikové, epikurejci, stoikové, ale např. i mnozí postdescartovští myslitelé hrdě bojovali za autonomii lidského jedince, avšak už se nedostali k tomu, aby člověku ukázali vyšší hodnoty, které mohou jeho vnitřní prázdnotu proměnit v opravdovou slavnost hojností oplývajícího života. Ani vnitřní rezignace na vyšší kulturu, ani asketické uzavření se před světem s jeho lákadly, ani oddání se kultu ekonomické soběstačnosti k takovému naplnění nestačí.

⁴⁷ „... it is clear that friendship of citizens one with another is crucial for modifying the harshness of justice“ (SCHALL, 2007, s. 125).

Hodnoty, jejichž uznání Sokrates vyžaduje, nevrhají člověka do otroctví, protože jde o hodnoty, k nimž je přirozeně rozvržen jako zdokonalovaný k zdokonalujícímu, nenaplněný k naplňujícímu. Kdo se jim otevře, nalezne v nich svou finální svébytnost. V obezřetných náznacích klade Sokrates definitivní dosažení autonomie až za hranici smrti – jedině po jejím překročení se člověk vymaňuje z časové pouti k dosud nedosaženému a mnohem jasněji vnímá nejdokonalejší a člověka nejvíce uskutečňující realitu božského života.

1.4. Závěr

Pro Sokrata je proces mravního zdokonalování člověka nejen možný, ale přímo závazný. Povinnost směřovat k plnějšímu a dokonalejšímu životu čte ze samotné lidské přirozenosti. Máme-li na tento odkaz navázat, musíme umět s dostatečnou jasností odpovědět na otázku „kdo je člověk“? Ani současná doba nás nezavazuje nutností hledat takovou koncepci člověka, v níž má jednání svůj hlavní pramen ve filosoficky kultivovaném myšlení. Stále totiž platí, že ideje mají následky.⁴⁸ Pravdivé ideje následky dobré, mylné ideje následky špatné. Sokratovy myšlenkové postoje jsou natolik významné, že nám mohou být při řešení tohoto úkolu velkou inspirací.

⁴⁸ Podle Sokrata není život bez zkoumání a hledání hoden žití (srov. *tamtéž*, 38 A). Bez zkoumání a sebezpytování člověk upadá do mylného sebepojetí a důsledky takového sebe-zapomnění jsou tragické. Zvláště dnes se potřebujeme vrátit k závažnému Sokratovu odkazu: „Existuje dost pádných důvodů k tomu, abychom konstatovali, že se moderní člověk stal mravním idiotem. Tak málo je lidí, jimž stojí za to zkoumat svůj život, případně přijmout memento plynoucí ze zjištění, že současný stav je stavem mravně pokleslým, až se vnučuje otázka, zda dnešní lidé chápou, co znamená nadřazenost ideálu. Že s nimi nepohne abstraktní argumentace, tomu se ještě není co divit, ale co si máme myslet, když ani tváří v tvář dokladům o zcela konkrétních zkláskách nejsou schopni rozlišovat a poučit se? Už čtyři století je člověk sám sobě nejen knězem, ale i učitelem etiky. Důsledkem je anarchie ohrožující i minimální shodu o hodnotách nezbytných pro politické uspořádání státu“ (WEAVER, 2011, s. 9–10).

2. PLATÓNOVY ODKAZY K LÉKAŘSKÉMU UMĚNÍ

2.1. Různé druhy Platónových zmínek o medicíně a jejich řazení

Platónovy odkazy k lékařskému umění či k tématům, které s ním bezprostředně souvisí, jsou na stránkách jeho děl velmi časté. Abychom získali přehled o těchto místech, uvedeme jejich podrobný soupis. Některé reference mají povahu pouhé zmínky a plní úlohu prostého příkladu, který má v daném kontextu konkrétnějším způsobem osvětlit pojednávanou problematiku. Jiné odkazy jsou významnější, protože autora pozornost k otázce lékařské teorie a praxe neskloouvá okamžitě k nějakému jinému námětu. Nejzásadnější jsou pak samozřejmě pasáže, které činí z medicíny explicitní předmět Platónových úvah.

V následném seznamu pasáží nebudeme rozlišovat míru jejich důležitosti pro Platónův postoj k medicíně. Jeho význam spočívá v umožnění prvního verifikačního kroku, který nás dovede k náhledu, že Platónův zájem o medicínu nebyl pouze okrajový. Pořadí, v němž díla řeckého filosofa uvádíme, pochází od Thrasyly, dvorního filosofa císaře Tiberia. Thrasylos seřadil spisy zakladatele Akademie podle určitých kritérií do devíti tetralogií.⁴⁹ Řada kritických vydání Platón-

⁴⁹ Diónenés Laertios nám k této věci podává následnou zprávu: „Jako v dávných dobách vystupoval v tragédii po celou hru jen sbor a teprve později zavedl Thespis jednoho herce, aby měl sbor nějakou přestávku, Aischylos pak druhého a Sofoklés třetího, čímž ukončil vývoj tragédie, tak i ve filosofii byl zprvu výklad omezen jen na jediný obor, totiž fyzický, jako druhý obor připojil Sokrates etiku a jako třetí Platón dialektiku, čímž přivedl filosofii k dokonalosti. Thrasy-

nova díla se touto systematizací dialogů řídí dodnes. K uváděným místům vždy připojíme krátkou poznámku o povaze Platónovy zmínky o medicíně.⁵⁰

2.2. Soupis jednotlivých odkazů

2.2.1. První tetralogie

Eutyfron: 13 D – zmínka o zdraví a lékařích

Obrana Sokratova: 30 A-B – téma „péče o duši“⁵¹

Kritón: 47 B – kompetence lékaře ohledně prospěchu cvičení a dobré životosprávy; 47 C – důsledky přehlížení názoru lékaře; 47 D-E – místo, v němž se ukazuje váha analogie mezi tematikou zdraví těla a zdraví duše člověka

Fedón: 64 D – o přehnané péči o tělo; 65 D-E – zmínka o zdraví; 66 B – tělo jako zlo a svazující pouto pro duši; 66 B-C – tělo zatěžuje člověka nemocemi; 67 A – péče o tělo jen v nezbytně nutné míře; 67 E – filosofové se cvičí v umírání, filosof je nepřitelem těla; 69 B – ctnosti, na nichž není nic zdravého; 83 D – podlehnutí vášním vede k onemocněním; 88 A – terapeutický efekt vědění o nesmrtnosti; 90 D-E – o nezdavém způsobu uvažování; 94 C-D – duše ovládá tělo prostřednictvím gymnastiky a medicíny; 95 D – nemoc je

los pak tvrdí, že Platón též vydával své rozmluvy podle tragických tetralogií, jako tragičtí básníci závodili čtyřmi hrami (o Dionýsiích, Lénaiích, Panathéniích a o slavnosti Hrců), z nichž čtvrtá byla hra satyrská. Tyto čtyři hry se nazývaly tetralogií“ (DÍOGENÉS LAERTIOS, 1995, s. 149). Díogenés pak následně uvádí Thrasylovo členění Platónových textů podle zcela určitých kritérií. Srov. *tamtéž*, s. 150–151. V souvislosti s pojednávanou otázkou lze upozornit na poznámku, kterou obsahuje italské kritické vydání Platónových spisů z roku 1992: „Jelikož se toto pořadí nestalo kanonickým pouze pro antiku, nýbrž bylo posvěceno také velkou moderní kritickou edicí Johna Burneta, uchováme ho rovněž v představení spisů v tomto díle“ (REALE, 1992a, s. LXIII).

⁵⁰ Nevynecháme ani místa, v nichž Platón hovoří o zdraví pouze v metaforickém smyslu.

⁵¹ Jak později uvidíme, Sokratův důraz na „péči o duši“ je s lékařským uměním v přímé souvislosti.

počátkem konce, destrukce, smrti; 105 C – o nemoci z metafyzického hlediska; 106 E – co nepodléhá zániku, je zdravé; 110 E – nezdravost pozemských poměrů jako příčina našich nemocí; 113 E – 114 A – o uzdravitelných vinách; 118 A – vyrovnaní dluhu bohu Asklepiovi

2.2.2. Druhá tetralogie

Kratylos: 394 A-B – lékař poznává identitu léku navzdory jeho různým podobám; 394 C – různá lékařská terminologie ve vztahu k identické skutečnosti; 405 A – mezi čtyři moci Apolóna se řadí i medicína; 416 D – produktem lékařské činnosti je něco krásného; 432 A – 433 A – pasáž, která se dá vztáhnout k možnostem lékařské vědy vyprodukovat identického jedince (klonování); 440 C-D – stabilita věcí ve smyslu jejich zdraví a proměnnost věcí ve smyslu jejich nemoci

Theaitetos: 142 A – Theaitetos se vrací z bitvy zraněný a nemocný; 149 D – porodní báby provádějí i potraty; 153 B – zdraví se udržuje pohybem; 157 E – vnímání člověka během nemoci; 158 D – proč by vnímání ve stavu nemoci mělo být mylné?; 159 B – Sokrates ve stavu zdraví a nemoci; 159 B-E – onemocnění člověka a její vliv na vnímání; 160 E – 161 A – použití obrazu infanticidy; 166 E – 167 B – stav zdraví a nemoci, srovnání lékaře a sofistů; 169 B – Sokratova láska ke zkoumání a kritice označena za nemoc; 170 A – nemoc je stav nouze, v němž člověk potřebuje pomoc; 171 E – nemoc je třeba léčit se znalostí; 173 B – o lidech, kteří nemají nic zdravého v mysli; 178 C – lékař předvídá budoucí stavy; 190 C – zdraví a nemoc mysli; 209 A-D – o poznání zcela konkrétního člověka⁵²

Sofista: 227 A – medicína je také purifikační umění (vzhledem k tělu); 228 A – špatnost duše je nemoc (viz též 228 D-E), nemoc je narušení přirozeného řádu; 228 B – vnitřní tenze a rozpornost špatného člověka (jeho nemocnost);

⁵² Otázka konkrétního poznávání člověka má přímou souvislost s lékařskou praxí, které si byl Platón jasně vědom.

230 B-D – přímé srovnání konfutačního umění dialektiky s medicínou; 241 A – o člověku zdravé mysli

Politik: 259 A – zmínka o lékařském umění; 267 E – lékařské umění je péčí o lidi; 283 B – neužitečný hovor je nemocí; 289 A – medicína zařazena mezi spolupříčiny politické činnosti; 293 B-C – lékařská věda a konsensus pacientů; 293 D-E – srovnání politiky s lékařskou činností; 293 E – pasáž, která má souvislost s tématem závaznosti pravidel obecného typu pro lékaře; 295 C – požadavek operativního přístupu lékařů; 296 B-C – vyléčit pacienta proti jeho vůli není aktem násilí; 279 E – příměr lékaře a politika; 280 A-B – lékař nás může poškodit a zabít; 280 C – 300 A – o míře rozhodovací moci lékaře; 307 D – nekonsensus lidí ohledně důležitých politických témat může vést k chorobnému stavu ve státě

2.2.3. Třetí tetralogie

Parmenides: 133 B – 134 B – diskurz o povaze vědy, který je možno aplikovat na medicínu

Filebos: 24 C-D – otázka správné míry (téma má souvislost o tématem zdraví); 26 B – zmínka o zdraví; 29 D – zdravé mysli je ten, kdo nepopírá evidence; 31 B – o tzv. smíšených skutečnostech (téma je spojitelné s otázkou zdraví); 44 C – názor, že v životě člověka není nic zdravého; 45 A-B – slasti u nemocných a zdravých; 45 B-C – touha po zdraví u nemocných je silná, slast z uzdravení je velká; 46 A – slasti vycházející z nemocí; 47 B – stav nemoci a úleva z něj je považována za slast; 56 B – osvojení si umění léčit bez znalostí jen na základě praxe; 57 D – medicína patří k méně přesným vědám; 61 C – salutární efekt určitého typu života; 62 A-D – nedostatečnost abstraktního poznání pro každodenní činnost člověka (pasáž možno uvést do souvislosti s problémem poznání v medicíně); 63 D-E – slasti plynoucí z dobrého zdraví; 64 B – je nutné dobře pečovat o své tělo

Symposion: 176 D – o škodlivosti opilství; 177 A-D – návrh lékaře Eryximacha; 185 D – Aristofanes žádá lékaře Eryxima-

cha o radu, jak se zbavit škytavky; 186 A-B – Eryximachos dospěl na základě studia medicíny k závěrům i v otázce erotické; 186 B-E – lékařství je vytvářením harmonie; 187 A – limit Eryximachova empirického přístupu; 187 E – slasti spojené s konzumací jídla mohou vést k onemocnění; 187 E – Eros ovládá medicínu; 188 A – harmonie přírody podmiňuje zdraví lidí, zvířat i rostlin; 188 B – ztráta řádu působí nemoci; 189 A – po vyvolaném kýchnutí (na základě odborné lékařské rady Eryximacha) přechází Aristofana škytavka; 189 C-D – Eros je lékařem zel, které brání lidem v dosažení štěstí; 193 D – Eros člověka uzdravuje; 197 A – Apolón vynalezl medicínu pod vedením Erota; 200 C-D – zdraví je žádoucí hodnota; 214 B – chvála lékaře Eryximacha ze strany Alkibiada *Faidros*; 227 A-B – Faidros se prochází po celodenním sezení na radu lékaře Akumena; 231 D – zamilovaní jsou stíženi nemocí; 238 E – rezistenční schopnosti nemocného jsou oslabeny; 244 D – lidé v manickém stavu jsou schopni radit i nemocným; 248 D – hierarchie reinkarnačních stupňů: lékaři se dělí o svou pozici se sportovci; 252 B – láska je lékařem, neboť uzdravuje; 260 D – rétorika je efektivnější než medicína; 265 A – mánie jako nemoc; 268 A-C – medicína uplatňuje diferencovaný přístup; 269 A – obecné studium medicíny nevede k jejímu osvojení, jde jen o přípravou fázi; 270 B – postup medicíny nemůže být čistě empirický; 270 C – podstatu duše nelze poznat bez znalosti celku reality a to samé tvrdí i Hippokratés o lidském těle; 270 D – popis postupu medicíny; 271 A-C – struktura těla je komplexní; 271 B – pro každou duši nutno zvolit individuální přístup v přesvědčování a to samé platí i pro obor lékařský při léčbě nemocí (viz kontext výkladu); 271 B – nejde jen o aplikaci pravidel naučených ve škole; 272 A – příklad důsledného sestupu myšlení do konkrétnosti jednotliviny⁵³

⁵³ Vztahujeme pasáže 271 B a 272 A (k nimž je nutné přibrat ještě sekci 277 B-C) k problematice Platónova poměru k medicíně navzdory tomu, že přímá četba těchto míst uvedený poměr nijak nenaznačuje. Z kontextu celého Platónova myšlení však bude patrné, že námi zdůrazněný vztah lze ospravedlnit. Stejný postup

2.2.4. Čtvrtá tetralogie

Alkibiades menší: 138 E – 139 A – mimo zdraví a nemoc neexistuje třetí stav; 139 D – 140 B – existuje mnoho druhů nemocí; 145 B – neužitečnost čistě abstraktního poznání; 147 E – nemocný se má orientovat podle vědění lékaře

Alkibiades větší: 107 C – veřejné zdraví; 107 D – 108 B – vědění a umění závisí na konkrétních okolnostech; 108 E – zmínka o medicíně; 126 A – zdraví zachovává tělo; 131 A – žádný lékař nakolik je lékařem nepoznává sám sebe; 134 E – 135 A – neblahé důsledky, které dopadají na nemocné odmítající podřídít své myšlení a jednání požadavkům plynoucím z lékařské vědy

Hipparchos: 231 B – zmínka o nemoci a zdraví

Milovníci: 133 E – zdravotní účinek gymnastiky; 134 E – lékař zná správnou míru; 136 C – v případě nemoci nevoláme filosofa, nýbrž lékaře (viz též 136 D); 138 D – kompetence specialistů (včetně lékařů) a mlčení filosofů

2.2.5. Pátá tetralogie

Theages: 123 E – medicína je uměním léčit

Charmides: 155 A – Sokrates volá Charmida jako lékař schopný vyléčit jeho bolest hlavy (též 155 E); 155 E – skrytá narážka na lék pro duši – na ústní dialektiku; 156 B-C – komplexní medicína – ve hře je celé tělo; 156 D – 157 B – Sokrates prozrazuje, kde se svému lékařskému umění naučil, vyzvednutí nutnosti léčit celého člověka; 157 B – chyba lékařů oddělujících tělesný a duševní aspekt člověka; 157 C – vyléčení Charmidy je vázáno na otevřenosti jeho duše vůči Sokratovi; 157 D – hledaný lék spočívá v umírněnosti; 158 E – Charmides se potřebuje podrobit lékařskému umění; 164 A-B – lékař ví, kdy je daná procedura vhodná

uplatňujeme i v následně uváděných odkazech: 145 B; Alkibiades větší 107 D – 108 B.

a kdy nikoli; 165 C – medicína je věda o zdraví, která ho také prakticky realizuje; 170 B – medicína má vědění o tom, co je zdraví; 170 D-E – rozlišení pravého a nepravého lékaře; 171 A-C – medicína jako věda o zdraví a nemoci; 173 B – zmínka o medicíně (též 174 E); 174 B – příspěvek vědy o zdraví k lidskému štěstí; 174 E – 175 A – umírněnost, o níž účastníci dialogu hovořili, nedovoluje člověku dosáhnout zdraví
Laches: 184 E – základní lékařské znalosti cvičitelů chlapců; 185 C – lék na oči; 190 A-B – lékař musí znát povahu příslušných orgánů a jejich funkce; 191 D-E – statečnost se vztahuje i k nemoci; 192 E – rozvaha lékaře a síla jeho myslí není statečností (též 195 B – 196 A); 198 D – lékařské vědění je univerzální

Lysis: 209 E – lékař musí být kompetentní; 210 A – důvěra ve vědění kompetentního lékaře; 215 D – nemocný má být přítelem lékaře; 217 A – zdravý nepotřebuje lékaře; 217 A-B – tělo o sobě není ani dobré ani špatné, nemoc v něm způsobuje potřebu lékaře; 218 E – 219 A – zdraví i medicína jsou dobré; 220 D – zlo v obecném smyslu slova je nemocí

2.2.6. Šestá tetralogie

Euthydemos: 279 A – zdraví je dobro; 280 A – kompetence a nekompetence lékaře; 281 A-B – o podmínkách dobrého užívání zdraví; 287 E – 289 A – bez znalosti filosofie nevíme, jak správně používat medicínu; 290 A – léčba nemocí zařikáváním; 291 E – užitečnost medicíny; 299 B – potřeba léků při nemoci

Protagoras: 311 B – zmínka o Hippokratovi z Kósu; 313 D – lékař ví, která strava je vhodná a která nikoli; 313 D-E – sofista neví, co je dobré pro duši. To naopak ví lékař duší; 322 C – lékařskému umění se věnují jen odborníci; 325 B – kdo je nevychovatelný, je neuzdravitelný; 326 B – tělesné zdraví je podmínkou zdravého ducha; 334 A-C – neexistuje žádný univerzální lék, lék je dobrý či špatný dle okolností; 340 D – kdo ve svém myšlení unikne rozporu, je podobný tomu, kdo

se podrobuje zásahu lékaře léčícího nemoc; 344 D – zmínka o lékaři; 345 A – dobrý lékař zná své umění; 345 A-B – jen dobrý lékař se může stát špatným lékařem; 352 A – vyšetření člověka z tělesných projevů; 353 D-E – nemoc jako následek nezřízeného života (podléhání vášním); 354 A-B – léčebný proces může být bolestný; 357 E – podlehnout vášním je vrcholná neznalost, tuto neznalost má léčit lékař

Gorgias: 448 B – Gorgiův bratr Herodikos byl lékařem; 449 E – 450 A – medicína učí, jak zasvěceně hovořit o svém předmětu (též 501 A); 451 E – zdraví jako nejvyšší dobro; 452 A – vyzvednutí lékařského umění nad rétoriku; 452 E – kdo si osvojí rétoriku, dokáže si podmanit i lékaře; 455 B – rada pro volbu veřejně činných lékařů; 456 A-B – rétorika má v sobě veškerou moc, i medicína je bez rétoriky neúčinná (též 459 A); 457 B – lékař dokáže zneužít své umění, z toho ovšem neplyne, že medicína je špatná; 459 A-B – rétor nemůže uspět u odborníků, lékař je ten, kdo ví (též 501 A); 460 B – zmínka o lékařském umění; 464 A – zdraví se týká jak těla, tak i duše; existuje i zdánlivé zdraví v obou dimenzích lidského života (též 477 B a 501 A); 464 B – medicína je zahrnuta do soupisu disciplín pečujících o tělo; 464 D-E – v souboji mezi lékařem a rétorem vítězí rétor u nepoučených a lékař umírá hladem; 464 A – srovnání lékařství a kulinářského umění; 465 D – lékařství je třeba přisoudit zvláštní status; 467 C – pití hořké medicíny; 467 E – zdraví je dobro; 475 D – je třeba se svěřit rozumné úvaze jako lékaři; 477 B – nemoc jako tělesné zlo; obdobné zlo postihuje duši; 477 E – lékařské umění zbavuje nemoci (též 478 A); 478 B-C – léčba není příjemná, ale užitečná – proto je dobrá; 478 D – nespravedlnost je nemocí duše, spravedlnost je lék na mravní špatnost; 479 A – kdo odmítá trest za spáchané zlo, je podobný nemocnému, který se vyhýbá lékaři; 479 B-C – omyl v hodnocení zdraví těla; obrat „nezdravá duše“ – jde o horší stav, než v jakém se nachází nezdravé tělo; 480 A-C – nespravedlnost je nemocí duše, soudce je lékař; nebezpečí přechodu nemoci do chronického stavu; 490 B – zmínka o lékaři; 495 E – zdraví a nemoc se kontrárně vylučují; 496 A – příklad s nemocí očí;

499 D – zmínka o zdraví těla a o lékaři (též 512 D); 500 B – lékařské umění je finalizováno dobrem; 501 A – medicína je umění, protože umí zdůvodňovat a jde za pouhou zkušenost; 503 E – kompetentní znalec nejedná náhodně a vnáší do skutečnosti řád; to platí i o znalci lékařského umění (též 504 A); 504 B-C – harmonie v těle vytváří zdraví (též 504 C); 505 A – lékaři omezují své pacienty v jídle a pití; 505 B – srovnání působení lékaře těla s lékařem duší; 508 A – univerzální rozměr řádu (kosmos) – pasáž je možné vztáhnout i k lékařské praxi; 514 D – kompetence lékaře ve veřejné službě; 517 D – 518 A – medicína a gymnastika stojí nad servilními uměními; 518 C-E – politika blahobytu a ztráta tělesného zdraví; 520 B – gymnastika stojí nad medicínou; 521 A – dle Sokrata je správná politika srovnatelná s činností lékaře; 521 D-E – lékař obžalovaný kuchařem před dětským publikem; 521 E – 522 A – znění žaloby kuchařů proti lékaři a odmítnutí obhajoby lékaře; 525 B – uzdravitelné rány; 525 C – neuzdravitelné rány

Menón: 72 D-E – zdraví muže a ženy neobnáší esenciální rozdíl; 77 A – co je zdravé, je celistvé; 78 C – zdraví je něco dobrého; 81 D – o jednotě všeho jsoucího (pasáž má souvislost i s otázkou zdraví); 87 E – zdraví člověku prospívá, avšak může být použito pro špatné cíle; 90 B-C – zmínka o lékařích

2.2.7. Sedmá tetralogie

Hippias větší: 291 D – zdraví je Hippiou počítáno k tomu, co je krásné; 300 E – 301 A – zmínka o zdraví a nemoci

Hippias menší: 365 D – nemocní ztrácejí různé schopnosti; 366 B – nemoc znemožňuje činnost; 371 C – Chirón a lékařské umění; 372 E – vyléčení duše z neznalosti je cennější než vyléčení těla z nemoci; 375 D – myopie jako defekt zraku; 375 B – lékař, který poškodí pacienta záměrně, je schopnější než lékař, který pacienta poškodí nechtěně.

Ión: 530 A – Ión se vrací do Atén z Epidauru ze slavností pořádaných na počest boha Asklepie; 531 E – o zdravém

jídle umí nejlépe hovořit lékař; 537 C – zmínka o lékaři a o specifickém předmětu medicíny; 538 C – je v kompetenci medicíny určit, jaký nápoj prospívá zraněnému; 540 C – péče o nemocného je v kompetenci medicíny

Menexenos: 248 D – obec se má postarat o výchovu a důstojné stáří občanů

2.2.8. Osmá tetralogie

Kleitofon: 408 E – zmínka o medicíně; 409 A – medicína pečuje o tělo; 409 B – medicína sleduje dva cíle: vyškolení nových lékařů a zdraví pacientů (učení a dílo); 410 A – konsensus v rámci medicíny

Ústava: 329 B-D – svoboda člověka v letech jako důsledek jeho stáří; 331 C – člověk, který se pomátl, nemá zdravou mysl; 331 E – ztráta zdravé mysli; 332 C – lék vyrovnává to, co organismu schází; 332 D – lékař může prospívat přátelům a škodit nepřátelům; 332 E – zdravý nepotřebuje lékaře; 333 E – kdo umí bránit nástupu nemoci, umí ji též šířit; 340 D-E – lékař, který se mylí, není lékařem; 341 C – skutečný lékař pečuje o nemocné; 341 E – medicína vznikla proto, že tělo podléhá nedostatkům a není samo od sebe zdravé; 342 C – medicína není samoučelná, neslouží sobě, nýbrž tělu; 342 D – lékař, nakolik je lékařem, slouží pacientovi; 345 C – odkaz k pravému lékaři; 346 A – zdraví je specifickým produktem lékařství; 346 B – medicína je specifický obor; 346 D – medicína produkuje zdraví; 349 E – kompetentní lékař; 350 A – kompetentní lékař nemíní překonat svého kompetentního kolegu; 353 C – zdraví jako dobrá funkce tělesných orgánů; 357 C – zdraví jako dobro, po němž toužíme jako po absolutní hodnotě a jako po zprostředkovateli dalších dober; léčba není dobrá sama o sobě, nýbrž pro účinek, k němuž vede; 360 E – zmínka o dokonalém lékaři; 367 D – zdraví jako druhý typ dobra; 372 D – zdravý způsob stravy u příslušníků zakládané obce; 372 E – zdravý stát a nemocná společnost; 373 B – lidem toužícím po luxusu nestačí zdravé poměry ve státě; 373 D – ve společnosti hoj-

nosti narůstá potřeba lékařů; 380 B – zdravé instituce státu; 380 E – zdravý organismus je odolný vůči nepříznivým vlivům prostředí; 381 E – nezdravé povídačky; 382 C – lež může být zdraví prospěšným lékem; 389 B – lež může být lékem v rukou státníka-lékaře; 389 C – pacient lže lékaři; 391 C – neřesti jsou nemocí; 395 E – zmínka o napodobení nemocné ženy; 396 D – zmínka o nemoci; 401 D – zdravý vzduch a zdravý rozum; 402 D-E – i tělesně postižený člověk je hoden lásky; 404 A – zdravý výživný režim atletů; 404 D-E – zdraví ve srovnání s jinými hodnotami; 405 A – nemocnice, nemoci, medicína a špatná životospráva; 405 C-D – nežádoucí výskyt medicíny kvůli špatné životosprávě; 405 D – kde je špatná životospráva, tam je třeba vzdělaných učedníků Asklepiových; 406 A-B – spojení medicíny a gymnastiky; 406 A – kritika medicíny, která není schopna léčit nemoci rychlým způsobem; 407 A – dlouhá nemoc zbavuje smyslu života; bohatí si žijí klidně dále i ve stavu nemoci; 407 B-C – celospolečenský dopad špatného zdraví lidí, překážka studia a zisku ctností; 407 C-D – léčba a reprodukce některých lidí není v zájmu ani jich samých ani společnosti; 407 E – 408 A – Asklepios byl i dobrým politikem; 408 A-B – historické příklady správného užití medicíny – medicína není určena všem; 408 C-D – požadavek kvalitních lékařů; 408 D-E – dobří lékaři by sami neměli být zdraví; 409 A – vlastní tělo jako laboratoř lékaře; 409 E – 410 A – léčba určená jen některým; aktivní zabíjení nemocných ze strany strážců; 410 B – dobře vychovaný člověk potřebuje medicínu jen v nejnnutnějších případech; 416 C – zdravá výchova strážců; 424 A – zdravá výchova a formace mladých lidí; 425 E – množení zákonů jako signál nemocnosti společnosti; 426 B – bez dobré životosprávy medicína nic nezmůže; 426 B-D – nemocný stát; 438 E – věda o věcech zdravých a nemocných není sama zdravá či nemocná; 439 D – nemoc jako to, co nás k něčemu nutí; 444 C – zdraví v těle i v duši; 444 D – přirozený řád jako podmínka zdraví, poškození přirozeného řádu jako podmínka nemoci; 444 D-E – ctnost je zdraví, neřest je nemoc; 454 D – zmínka o lékařích; 455 E – některé ženy mohou být dobrými lékařkami; 458 E – 450 A –

eugenická opatření; 459 C-D – vládci jako lékaři podávající lék lži; 459 D-E – eugenická opatření je nutné držet v tajnosti; 460 A – kontrola porodnosti ze strany vládců; 460 C – izolace postižených lidí; 462 C-E – analogie mezi jednotou státu a jednotou lidského organismu: zdraví tohoto komplexu; 489 B-C – nemocný potřebuje lékaře a ne naopak; 496 C – špatné zdraví zachránilo Thaegeta pro filosofii; 498 B – péče o fyzickou prosperitu dětí; 514 C – uzdravení vězňů v jeskyni z nerozumnosti; 523 A-C – jak smyslové poznání stimuluje racionální hledání – pasáž má souvislost i s lékařským oborem; 544 C – čtyři druhy nemocí státu; 551 C – 553 A – defekty oligarchie jako ztráta zdraví politického tělesa; 556 E – nemoc těla oligarchů v souvislosti s nemocí státu; 559 A-B – míra touhy po potravě je dána úrovni zdraví a fyzické kondice; 559 B – v tom hraje roli zdravá výchova; 563 E – infekce vedoucí k nástupu tyranie; 563 E – 564 A – jednostrannost vede ke ztrátě harmonie a vede k opačnému extrému – pasáž má souvislost s otázkou zdraví; 564 B-C – jedinci zodpovědní za destabilizaci politiky srovnání s příčinami vedoucími k onemocnění těla; 567 C – čistky prováděné tyranem jsou opakem toho, co činí lékař s nemocným tělem; 571 B – temná stránka člověka – brutální sklony v našem nitru (též 572 B); 571 D – zdravá životospráva; 579 C – tyran srovnán s člověkem, který má nemocné tělo a který musí zápasit o život; 582 A-E – kritéria pro formulaci soudů při poznávání skutečnosti (platí i pro medicínu); 583 C-D – touha nemocných po zdraví, nedoceňování hodnoty zdraví ze strany zdravých; 589 C-D – výklad, který nesměřuje k vyzvednutí ctností, nepřináší nic zdravého; 591 B – zdraví duše je více než zdraví těla; 591 C-D – zdraví těla nelze přeceňovat – nejde o zdravé tělo, ale o zdravého člověka; 599 C – básník umí psát o lékařství, ale neumí vrátit zdraví nemocnému; 604 D – v imitačním umění chybí zdravý úsudek; 604 D – zranění duše a nutnost jejích léčby; 608 E – 609 A – specifické nemoci jednotlivých subjektů (též 546 A); 609 C – nemoc ničí tělo; 609 D – neřesti jsou nemocí duše; 610 D-E – neřesti nezbavují duši existence jako nemoci tělo; 614 B – zkušenost „klinické smrti“; 618 B –

nabídka zdraví a nemoci i středního stavu; 621 B – procitnutí Era na hranici „klinické smrti“

Timaios: 23 A – cyklické potopy jsou jako nemoci; 24 C – v Atlantidě se praktikovala medicína; 33 A – celek skutečnosti nepodléhá defektům a nemocem; 41 A-B – co je krásně spojené, toho rozpojení je špatné (pasáž souvisí s otázkou zdraví a nemoci); 44 D – zdraví a správná výchova; 44 D – 45 A – strukturace lidského těla; 47 E – 48 A – řád kosmu (pasáž souvisí s otázkou zdraví a nemoci); 52 E – 53 B – ohroženost vzniklých skutečností, jejich zranitelnost defekty a nemocemi; 69 C-D – prudké vášně v člověku; 71 E – kontakt s božskou realitou přes iracionální část člověka (přes jeho onemocnění); 72 E – 73 A – překážka rozvoje nemocí; 75 B-C – zdravost kratšího, ale kvalitnějšího života; 79 E – 80 A – lékařské pijavice; 80 E – 81 A – podíl krve na výživě těla; 81 C-D – příčina stárnutí organismu; 81 E – přirozená a nepřirozená smrt; 81 E – 82 A – ztráta správné míry jako příčina nemocí; 82 A-B – protipřirozenost nemocí; typy nemocí; 82 D-E – dynamický koncept zdraví; 83 A – nemoc jako ztráta řádu v těle; 83 A-C – lékař a příčina nemocí; 83 E – 84 C – léčitelné a neléčitelné choroby; 84 C-D – další druh nemocí; 85 B – epilepsie; 85 C – zdraví jako správná míra; 85 E – porušení řádu v nemoci (též 86 A); 86 B – nemoci duše vznikající z důvodu špatného fyzického stavu člověka; nerozumnost jako nemoc duše; 86 B-D – přílišné vášně, nadměrná sexuální aktivita (její hormonální původ) a vliv těchto excesů na zdraví duše; 86 D-E – kritika imputace viny sexuálně nedisciplinovaným lidem; 86 E – 87 A – o duševních nemocech pocházejících z tělesné příčiny; 87 A-B – fatální kombinace špatného stavu zdraví jedince a špatných politických poměrů; 87 C – léčba těla i duše; 87 C-D – obtížnost odhalení správné míry v relevantních oblastech; 87 D – proporce stanovená mezi zdravím a nemocí, ctností a neřestí, duší a tělem; 87 E – příklad disproporce dlouhých nohou s jejími zdravotními dopady; 88 A – psychická příčina některých nemocí a mylná diagnóza lékařů; 88 A-B – dvě hlavní žádosti člověka; 88 B – zdraví jako rovnováha; 88 C –

nutnost vyhýbání se jednostrannostem; 88 C-E – léčba těla a konstituce univerza; 88 D-E – zdraví závisí na inteligentním přístupu k tělu; 89 B – léčba léky je to poslední, k čemu se rozumný člověk uchýlí; 89 C – přirozený průběh nemocí; 89 C-D – vhodnější je léčba správnou životosprávou; 89 D – léčba jednotlivých částí duše; 89 E – 90 A – tři duše v člověku a nutnost jejich harmonické aktivace; nemoc přichází s nečinností; 90 C – zdraví člověka a kosmický celek; 90 D – nutnost napodobení řádu univerza; 91 C – žena nemající děti může z nenaplněné touhy onemocnět

Kritias: 111 B – současná Atika je podobná kostem nemocného těla

2.2.9. Devátá tetralogie

Minós: 314 B – podobnost zákona a medicíny; 314 D – dodržování zákona zajišťuje zdraví státu; 316 C-D – objektivita nezná národnostní hranice (např. lékařské vědění); 316 D-E – lékaři odhalují zákony zdraví a nemoci (též 317 B); 321 C – tělu svědčí dobrá strava a námaha

Zákony: 628 C-D – paralela lékař-politik; 631 C – zdraví v hierarchii dober; 632 A – zákonodárce a zdravotní problematika; 636 A – obtíž ustavení režimu, který by tělu prospíval ve všech ohledech; 646 B-C – negativní zdravotní dopad opilství na tělo člověka; 647 E – 648 E – hypotetická látka, která navozuje žádoucí psychický stav; 650 A – terapeutické užívání alkoholu; 650 B – léčba duše a terapeutické užívání alkoholu; 653 A – pití vína a zdravá výchova; 659 E – 660 A – výchovná strategie porovnána s aplikací jistého druhu léků; 661 D – zdraví samo o sobě není zárukou životního naplnění; 664 C – Peán, božský lékař bohů; 667 C – zdravé jídlo; 667 E – zdravý požitek nemá negativní následky; 672 D – víno jako lék; 674 B – výjimka pití vína v Kartágu; 684 C – vynucení způsobu léčby pacientem; 691 A – o nemocech mocných; 691 B – legislativní prevence nemocí; 691 C – narušení rovnováhy obecně a v lidském

těle; 691 D – neznalost je nemoc; 720 A-B – srovnání zákonodárce s lékařem, lékaři a jejich asistenti; 720 C – léčba otroků bez znalosti lékařské vědy; 720 D-E – léčba svobodných občanů; 722 B – připomínka výše uvedené paralely lékař-politik; 722 E – 723 A – dva typy lékařských přístupů; 728 D-E – přeceňování zdraví; 733 A-D – zdravá emotivní hnutí; 733 E – typ života založený ve zdraví jako nejvyšší hodnotě; 743 B-D – bilance slasti a strasti v životě zdravého a nemocného člověka; 735 B – pastýři se starají o zdraví svého stáda; 735 C – zdravotní těla i způsobu chování; 735 D-E – i léky provádějí bolestnou očistu v těle; 736 E – zdravý princip; 744 A – nezdravost situace, v níž je zdraví ceněno nade vše; 744 D – nejzávažnější nemoc ve státě se projevuje v sociálním napětí; 761 C-D – založení lázní pro staré a nemocné; 772 A – zdravý stud; 773 D – ředěné víno se stává zdravým nápojem; 775 B-E – zdravotní riziko konzumu alkoholu v plodných dnech; 776 A – psycho-hygienické opatření v manželském vztahu; 788 E – 789 A – bez cvičení je zdraví ohroženo; 789 D – zdravotní benefity pravidelného pohybu; 789 E – procházky pro těhotné ženy; 790 C-D – co prospívá novorozencům na zdraví; 791 A – zklidnění srdeční činnosti chováním dítěte; 791 E – 792 A – pláč v prvních fázích života; 792 B – opatření pro zdravý psychický vývoj dítěte; 792 E – zvláštní ohled k těhotným ženám; 794 D – 795 D – důraz na plný rozvoj zručnosti pravé i levé ruky; 796 A – zápas má dobrý zdravotní účinek; 797 D – 789 A – riskantnost velkých změn, např. změny stravovacího režimu; 798 A – stálost stravovacího režimu je garantem zdraví; 803 D – kvalita života; 808 B-C – nepříznivý zdravotní dopad nadměrného spánku; 813 A – zdravý požitek z hudby; 839 E – je třeba mít tělo v dobré kondici; 843 D – ozdravné zadostiučinění; 853 B – kdo vyloupí chrám, je stížen nemocí (též 854 C); 854 A – obtížnost léčby určitých případů; 857 C-D – otroci léčí otroky; 857 C-D – komplexní lékařský přístup; 859 D – lidé s deformovaným tělem: jsou-li spravedliví, jsou krásní; 862 B-C – uzdravující reparace; 862 C – nespravedlnost je nemocí duše; 862 E – mravně zkažení a z tohoto stavu ne-

léčitelní lidé zaslouží smrt; 864 D – některé zločiny mohou být spáchány v důsledku nemoci; 865 B – nevinnost lékařů při smrti pacienta; 878 C – způsobení léčitelných a neléčitelných zranění; 881 C – napadení rodičů ze strany psychicky zdravých dětí; 888 B – ateismus je nemoc; 889 D – medicína jako seriózní umění; 902 D – lékař musí léčit vždy s ohledem na celek; 903 C – úspěch medicíny je vázán na ohled k celku reality; 905 E – lékař jako obraz boha; 906 C – nemoc je specifické označení defektu v oblasti tělesné; 909 E – nemocní se obracejí k bohům; 914 E – otrok zdravé mysli; 916 A – prodej nemocného otroka lékaři; 916 A-B – epilepsie; 916 B – komise lékařů pro posuzování zdravotního stavu; 919 B – proti většímu počtu nemocí se bojuje obtížněji; 922 C – mentální stav člověka sepisujícího závěť; ztráta psychické integrity v blízkosti smrti; 922 D – vděčnost umírajícího vůči těm, kteří se o něj starali v jeho nemoci; 923 A – ztráta poznání a sebe-poznání v blízkosti smrti; 923 B – psychická labilita lidí nemocných a blízkých smrti; 923 C – povzbuzení umírajících; 925 C – fyzická a psychická nemoc dědiců; 926 B – nucení ke sňatku s fyzicky či psychicky nemocnou osobou; 928 E – k zákonu o možnosti zbavení se rodičů z důvodu jejich senility či nemoci; 929 D-E – případ psychické nemoci otce; 932 E – případy poškození zdraví jedem; 933 C – neznalý medicíny nemusí znát důsledky aplikace určitých látek; 933 D – trest smrti pro lékaře, který podal jed; 934 C-D – nutnost izolace psychicky nemocných; 945 C – riziko ztráty rovnováhy v různých oblastech; 960 D – stát má zajistit občanům kromě jiného i zdraví a fyzickou bezpečnost; 961 E – 962 A – paralela mezi lékařskou praxí a činností politickou; 963 A-B – intelekt lékaře zaměřuje cíl

Epinomis: 973 C – 974 A – trauma porodu a obtíže stárí; 975 B – péče o zdravý životní styl ještě člověka nečiní moudrým; 976 A – medicína vede člověka k moudrosti; 985 C – zjevení, kterého se dostává osobám zdravým a nemocným

Listy: 314 E – Filistión, lékař Dionýsův; 320 E – srovnání Dióna s lékařem; 322 D – Hermias potřebuje přátele zdravých zvyků; 330 C-D – rady nemocnému; 331 C – nutit

člověka k určitému jednání je dovoleno pouze v případě mentálně nemocného; 335 D – zdravá formace; 354 D – nemoc demokracie; 358 D-E – Sokrates nemůže podniknout dlouhou cestu, protože je nemocen; 361 A – Platón posílá dárek Dionýsově manželce, neboť se o něj starala v době jeho nemoci; 363 D – nemocná ruka vyslance Filagra

2.2.10. Jasnější kontury vztahu mezi Platónovou filosofií a medicínou

O něco výše jsme uvedli, že soupis míst, v nichž se Platón zmiňuje o medicíně či o tématech s ní souvisejících, má sloužit jako první verifikační krok tvrzení, podle kterého nebyl zájem řeckého filosofa o tuto oblast pouze okrajový. Již pouhá délka předloženého seznamu svědčí o tom, že Platónovy reference k medicíně a k problematice zdraví nemají jen nahodilý poměr k otázkám, kterými se jako filosof zabývá. Tento dojem ještě zesílí, když přihlédneme ke kontextu citovaných pasáží. Aniž bychom znali jejich konkrétnější podobu, může nám být již nyní jasné, že odkazy k medicíně nemají v rozsáhlém Platónově díle pouze ilustrační povahu. Tím chceme říct, že se v něm nepoukazuje k medicíně jako k disciplíně, která by stála zcela mimo záběr filosofického poznání, a jejíž zmínka by plnila funkci prosté externí paralely. V takovém případě by se bez ní filosofie mohla obejít a nahradit ji nějakým jiným referenčním odvětvím. Platón by pak měl zcela svobodnou volbu při výběru oboru, k jehož postupům a závěrům by pravidelně během svých úvah odkazoval. Svůj úmysl přivést k větší zřejmosti filosofickou myšlenku jejím vztažením k doméně, v níž by se čtenáři orientovali lépe než na obtížném poli filosofie, by mohl naplnit zmínkami o umění rétorickém, o matematice, o různých technických předmětech apod.

Ze soupisu míst je ovšem zcela zřejmé, že Platón rekuruje k medicíně systematicky a s vysokou frekvencí. Je sice pravda, že se v daných pasážích mnohdy neomezuje jen na odkaz k ní, nýbrž jmenuje i jiné oblasti lidského vědění a lid-

ské zdatnosti. Vedle medicíny se často zmiňuje o umění vojenském, námořnickém, o různých řemeslných dovednostech atd. Kromě medicíny však žádnému dalšímu oboru, kterého se dotýká při ilustraci svých myšlenkových postupů, nevěnuje tolik pozornosti jako právě jí.

Důvodem toho je, že sepětí filosofie a medicíny není pro Platóna zajištěno jen nějakou vnější vazbou. Filosofie v jeho pojetí má k medicíně mnohem zásadnější poměr. Čím hlouběji se seznamujeme s Platónovými spisy, tím zřetelněji si uvědomujeme, jak je medicína doslova „vrostlá“ do jejich obsahu, který nelze označit jinak než jako filosofický. Pokus o separaci medicíny od Platónovy filosofie by se proto nepodobal pouhé amputaci končetiny, nýbrž spíše odejmutí životně důležitého orgánu, které by mělo značně neblahé následky. Když ne smrt, tak alespoň těžké poškození celého filosofického organismu.

Výše uvedený soupis nám umožňuje získání elementárního přehledu o výskytu odkazů k medicíně v celém Platónově díle. Není ale naše zdůraznění těsné propojenosti Platónovy filosofie a medicíny předčasné? Stačí k tomu skutečně jen odhalení velkého počtu zmínek o ní? Není přehnané tvrdit, že by eliminace lékařské problematiky z Platónových dialogů vedla k silně zraňujícímu úderu na samotné srdce jimi představované filosofie?

Zdá se, že podobné pochybnosti jsou zcela na místě. Moderní platónská bádání ukázala, že porozumění filosofickému odkazu zakladatele Akademie je nadmíru složité. Je-li tomu tak, pak se nelze jednoznačně vyjádřit k poměru medicíny a filosofie u Platóna, jestliže nejprve nedojdeme k náhledu, co je to vlastně Platónova filosofie. Co když je zrovna tato otázka spojena s nečekanými obtížemi? Co kdyby se ukázalo, že filosofie největšího Sokratova žáka zůstává i po mnoha stoletích velkou neznámou? Pak bychom namísto termínu „Platónova filosofie“ mohli dosadit neznámou „X“. Jak bychom za takového stavu mohli říct něco přesnějšího o vztahu tohoto „X“ k „M“ (medicíně)? Je jasné, že bychom se daleko nedostali.

3. PROBLÉM INTERPRETACE PLATÓNOVY FILOSOFIE

Právě navozený problém není vůbec umělý. I když se to zdá neuvěřitelné, ani po tak dlouhé době, která nás dělí od našeho antického autora, není možné s jistotou zastávat, že jeho dílu skutečně dobře rozumíme. Civilizovaný svět měl zatím 23 století na to, aby kulturně asimiloval Platónův filosofický odkaz. Na tomto obtížném úkolu pracovaly celé generace vzdělců a platónská bibliografie se postupně rozrostla do nepředstavitelných rozměrů. Hluboký zájem o Platónovo myšlení v žádné době nikdy zcela nevyhasl, a když si uvědomíme, že disponujeme vším tím, co aténský filosof napsal a že si toto cenné dědictví po staletí předávají ti nejkompetentnější badatelé, můžeme se oprávněně domnívat, že ty nejdůležitější kapitoly filosofické interpretace Platóna jsou již jednou provždy uzavřeny a že se dnes už pracuje jen na okrajových, do oblasti vědecké erudice spadajících tématech. Co podstatného by po tak dlouhé době a po tak rozsáhlém a intenzivním myšlenkovém úsilí zaměřeném na Platónovo dílo mohlo být vlastně ještě odhaleno? Zdá se, že vše důležité již bylo řečeno.

A přece se v posledních desetiletích objevila díla, jejichž autoři zpochybňují správnost dosavadního výkladu Platóna a upozorňují na to, že to podstatné, ba dokonce to nejpodstatnější z Platónova filosofického učení, nám stále zůstává skryto. Nejde však jen o neslýchaný nárok, který spíše než z vědecké serióznosti autorů pramení z jejich nepřiznané senzacechtivosti a z touhy po profesním uplatnění na poli, které již bylo opakovaně propátráno milimetr po milimetru ze všech možných stran? Tento kritický soud, kterým bude zřejmě většina z nás na tuto novinku spontánně reagovat,

se však musí vyrovnat s některými závažnými fakty, jejichž nepředpojaté zhodnocení má dalekosáhlé důsledky. Výše zmíněné odborné příspěvky nezůstaly na okraji zájmu kompetentních kruhů jako pouhé marginální výstřelky hrstky excentrických filosofů.⁵⁴ Naopak, po určité fázi tuhé rezistence uvedly do pohybu myšlenkový proud tak zásadního významu, že je ho bez zbytečného patosu možné označit za epochální a revoluční. Kdo se chce dnes vážněji zabývat Platónem, může se vyhnout stále sílící vlně nové interpretace-reinterpretace myšlení zakladatele aténské Akademie jen za cenu jeho povrchního pochopení.⁵⁵

Filosofická rozvaha samozřejmě nabádá k obezřetnosti. Proč by to měli být zrovna badatelé 20. a 21. století, kteří pronikli k jádru Platónova myšlení, zatímco jejich neméně filosoficky zdatní předchůdci by se měli nechtěně spokojit s tím, co bylo samotným Platónem považováno za ne tolik důležité, či dokonce nepodstatné? Nepromítá se i sem filosoficky podezřelý, i když všeobecně sdílený názor, že naše doba konečně intelektuálně vyvrála a stala se ve srovnání s těmi předchozími poučenější a vyváženější? Na první pohled by se to mohlo zdát, avšak když uvážíme, že se zastánci nové interpretace Platóna mnohdy pohybují na myšlenkovém protipólu postmoderní filosofie, bude nutné hledat motivy tohoto významného hermeneutického obratu někde jinde než v pohodlné a nekritické dobové konformitě.

⁵⁴ „... postoj k této nové interpretační zásadě byl v šedesátých letech tak nepřátelský, že je její nezmizení v následujících třiceti letech navzdory očekávání jejích nepřátel a naopak rychlý nárůst její věrohodnosti opravdovým zázrakem“ (SLEZÁK, 1998, s. 70).

⁵⁵ Tento nový pohled na Platónovo myšlení jistě zůstane i nadále kontroverzním a živě diskutovaným tématem. Jeho zpochybňování se neutiší. Za všechny kritiky tzv. nepsaného učení Platóna uveďme jeden příklad: „Tak se z výkladu, který Platón znovu a znovu opakuje – totiž že smyslem dialektické metody je přivést duchovní zrak partnera v rozhovoru k předmětům (a jako k nejvyššímu z nich k *ideji Dobra*), které nelze přiměřeně vyjádřit v řeči –, stává tvrzení, že Platón utvořil ‚tajnou nauku‘, kterou svým zvláště oblíbeným žákům pod slibem mlčení šeptal do ouška“ (VON FRITZ, 2004, s. 10).

Hledaný motiv je zakódován v samotném Platónově myšlení. Tento řecký filosof po sobě zanechal rozsáhlé dílo, z něhož se naštěstí vůbec nic neztratilo. Šťastný běh dějinných událostí ušetřil všechny Platónovy spisy, a ty se proto dochovaly až do dnešní doby. Stačí se tedy pustit do studia tohoto úctyhodného materiálu a jeho výsledkem nemůže být nic jiného než kompletní obraz Platóna-myslitele. Jenže problém je v tom, že navzdory úplnosti historické dokumentace a velikosti intelektuální práce spojené s jejím zpracováním se takový očekávaný výsledek nikdy nedostavil.

Na tom by ale nemuselo být nic divného. Vždyť jsme na poli filosofických studií a ty jsou přece jaksi z povahy věci nevyhnutelně poznamenány interpretační různorodostí, názorovými spory a neshodami. Příklad Platóna je ale jiný, a to zásadním způsobem. Že bylo jeho myšlení v dějinách různě interpretováno, to je jistě zcela normální. Méně normální už je ale fakt, že se nikdy nepodařilo vytvořit žádný ucelenější obraz samotných elementárních základů Platónovy filosofie. Na této minimální hladině by přece určité shody mělo být dosaženo. Oproti tomu se lze o filosofických základech našeho řeckého myslitele a o jeho základním filosofickém profilu vyjádřit mnoha, často i protikladnými způsoby: můžeme ho považovat za dogmatika, skeptika, nesystematického badatele, architekta rigidního myšlenkového systému, citového mystika či chladného dialektika, vznešeného zastánce svobody lidského ducha, anebo dávného ohlašovatele totalitního státu. A pro toto vše bychom dokázali nalézt ospravedlnění v Platónově díle.⁵⁶ Ve vztahu k našemu tématu lze problém představit následně: na jedné straně se zdá, že Platón má medicínu ve velké vážnosti a že koncipuje svoji filosofii

⁵⁶ Srov. MIGLIORI, 1998, s. 92. „Tento údaj, jedinečný v celých dějinách filosofie, díky němuž nedokážeme navzdory znalosti všech autorových psaných děl předložit interpretační obraz jeho myšlení, když ne jediný, tak alespoň ne polarizovaně antagonistický, nás musí upozornit na to, že Platónův případ má absolutní specifičnost, s níž se nesetkáváme u žádného jiného filosofa“ (MIGLIORI, 1990, s. 56, pozn.1).

s pohledem neustále upřeným na ni. Na straně druhé je však možné uvést pasáže z jeho děl, v nichž je medicína zbavena takto privilegovaného postavení a její pozice vůči filosofii je silně podřadná.

To první, co nás v této souvislosti napadne, je, že máme co činit s nekonzistentním duchem, kterému se sice dostalo mnoha šťastných intuicí, ale který se pramálo staral o jejich systematické a logicky harmonické utřídění. Ale místo a důležitost, jež Platón ve svém myšlení vyhradil dialektice a jejím prostřednictvím odhalitelnému řádu, se jasně staví proti tak zjednodušující interpretaci. Ontologický řád světa a jeho myšlenkové zachycení je to, co Platóna v posledku zajímá nejvíce. Logická inkonzistence je vada, kterou Platón stejně jako Sokrates považoval za závažnou chorobu lidského ducha znemožňující dosažení autentické lidské zralosti, k níž je člověk svou vlastní přirozeností povolán. Konstatujeme-li tedy jisté logické disharmonie v Platónově filosofii, musíme hledat odůvodnění tohoto až příliš nápadného faktu někde jinde.

Tuto závažnou potíž se snaží rozřešit zastánci tzv. nové interpretace Platóna. Jejich přístup spočívá v tom, že kladou na jednu misku pomyslné váhy nesystematičnost a nekonkluzivnost textů zakladatele Akademie, druhou pak zatěžují důrazem na důležitost logické vyváženosti myšlení, kterou řecký filosof při různých příležitostech opakovaně nárokoval. Výsledkem tohoto porovnání je, že nesystematičnost a útržkovitost zkoumané filosofie jasně převažuje hodnotu kompletnosti a ucelenosti. Podle obhájců nové interpretace Platóna je proto třeba na lehčí misku váhy přidat další, vyvažující údaje a tím získat nezkreslený pohled na filosofické myšlení, které leží v základech naší západní kultury.

3.1. Diskontinuita poznání v dějinách

Je těžké nepoložit si otázku, jak je možné, že se badatelům minulých dob nic takového nepodařilo, ba že se dokonce ani o něco podobného nepokusili. Navíc, nehrozí zde nebezpečí

čistě svévolné, ideologickými motivy diktované, a tedy ničím objektivním nepodložené integrace Platónovy filosofie?

Italský filosof Giovanni Reale, který patří k tzv. milánské platónské škole,⁵⁷ odpovídá na výše vznesenou problematickou otázku ozřejmením základních hermeneutických perspektiv, které se v dějinách západního filosofického myšlení ve vztahu k Platónovu dílu uplatňovaly.⁵⁸ S odvoláním na amerického epistemologa vědy Thomase Kuhna hovoří o základních interpretačních paradigmatech, v jejichž světle byl Platón v historii čten a chápán. Abychom se v problému dokázali lépe orientovat, věnujme nejprve několik úvah základním pojmům, které podle T. Kuhna vysvětlují dynamiku vědeckého vývoje. Ve svém dnes již klasickém díle *The Structure of Scientific Revolutions*⁵⁹ provádí Kuhn to, co by se dalo nazvat „fenomenologií rozvoje vědeckého poznání“.⁶⁰ Touto deskriptivní cestou se snaží dopátrat zákonitostí, v souladu s nimiž se odvíjí vědecký progres, zvláště ve fyzice. Základy jeho epistemologické teorie spočívají na pojmech a) vědecké paradigma, b) normální věda, c) mimořádná věda, d) vědecká revoluce, e) afinalita vědeckého poznání.

Začněme osvětlením obsahu posledně uvedeného pojmu. Podle Kuhna neexistuje žádná „scientia perennis“, tedy jakási „věda“, která by v sobě nesla nějaké nadčasové, ve všech fázích vědeckého vývoje přítomné teoretické jádro, tj. určitou společnou elementární strukturu zajišťující minimální kontinuitu mezi různými teoriemi v rámci jednotlivých vědních disciplín. Jinak řečeno, neexistuje žádné měřítko vědeckosti, kterým by bylo možné hodnotit úroveň více než jedné dějinné etapy nějaké konkrétní vědy. Nepřítomnost vnějšího kritéria vědeckosti má za následek, že např. všechny dějinné koncepty fyziky, medicíny atd. byly autenticky vědecké. Cí-

⁵⁷ Milánská platónská škola navazuje na tzv. školu tübingenskou, která s požadavkem nové interpretace Platóna přišla jako první.

⁵⁸ Srov. REALE, 1997, s. 3–74.

⁵⁹ Srov. KUHN, 1962.

⁶⁰ „Jeho epistemologie je určitým druhem fenomenologie vědecké metody“ (STRUMIA, 1992, s. 143).

lem vědy není stále hlubší objektivní poznávání skutečnosti, ale konkrétní řešení problémů vzešlých z dějinně podmíněné interakce mezi člověkem s jeho potřebami a světem, v němž žije.⁶¹

Každá fáze vědeckého poznání se vyznačuje určitou základní strukturou, kterou Kuhn označuje jako paradigma. Paradigma je hypotetickým souborem teorií sloužících k interpretaci určitých fenoménů. Paradigma nemá čistě teoretickou hodnotu, ale promítají se do něj i „vědecky nepodložitelné“, třebaže vědecky využitelné momenty, jako jsou způsob vidění světa (vědcova „filosofie“), víra, imaginace atd. Důležitost paradigmatu se projevuje v tom, že se stává základnou pro tzv. normální vědu, která postupuje v souladu s ním. Paradigma dovoluje stanovovat relevantní vědecká fakta a interpretovat je ve shodě se svým obsahem. Konfrontací s fakty dochází ke stále propracovanější diferenciaci paradigmatu, které se postupně stává úspěšným nástrojem řešení vědeckých problémů. Stávající paradigma je rozšiřováno standartní vědeckou literaturou, jejíž součástí je i popis jeho úspěšného fungování. Limit paradigmatu spočívá v tom, že jeho optika vylučuje celou řadu interogací.⁶²

Omezenost paradigmatu je právě důvodem, proč se po určitém čase začnou vynořovat fakta, která není možno interpretovat ve světle obecně přijímaných interpretačních pravidel. Pokud staré paradigma nedokáže určité fenomény uspokojivě vysvětlit, dostává se do krize a vzniká potřeba jeho nahrazení. Nastává doba tzv. mimořádné vědy, kdy dochází ke stále jasnějšímu uvědomování si neadekvátnosti doposud akceptovaného paradigmatu a k prvním pokusům o formulaci nového souboru hypotéz. Pokud se podaří nalézt nové, uspokojivější paradigma, dochází k tzv. vědecké revoluci, tj. ke změně samotných základů, o něž se věda při interpre-

⁶¹ A. Strumia hodnotí základ Kuhnovy epistemologie jako instrumentalistický. Srov. *tamtéž*, s. 153–154.

⁶² Konkrétním příkladem vědeckého paradigmatu je např. soubor hypotéz, který se povšechně označuje jako „evoluční teorie“.

taci fenoménů opírá. Protože se nikdy nepodaří ihned stanovit paradigma schopné vyčerpávajícím způsobem vysvětlit nová, problematická fakta, rozpadá se vědecká komunita zákonitě do dvou skupin. Na jedné straně stojí zastánci nového interpretačního schématu (vědečtí „progresisté“), na straně druhé obránci starého přístupu (vědečtí „konzervativci“). Mezi těmito skupinami je veden ostrý spor, který nelze eticky deklasovat jako nežádoucí polarizaci, ale naopak jako nutný doprovodný jev každé vědecké revoluce. Konzervativní část myslitelů má za úkol bránit starý přístup k problémům až do vyčerpání všech jeho možností, progresivní vědci musí přesvědčit vědeckou komunitu o bezkonkurenční nadřazenosti nového souboru hypotéz.

3.2. Různé interpretace Platónova textu

Co má ale toto vše společného s hermeneutikou Platónových filosofických textů a zvláště s problémem vztahu Platónovy filosofie a medicíny? G. Reale si všiml, že dějinná dynamika přístupů k Platónovu myšlení v sobě nese nápadnou podobnost s tím, co se podle Kuhna děje v oblasti pozitivních věd. Ve své knize o nové interpretaci Platóna rozlišuje několik základních hermeneutických schémat (paradigmat), jejichž prostřednictvím badatelé v dějinách asimilovali Platónovu filosofii.

Jako první je třeba jmenovat tzv. „původní paradigma“, což je soubor interpretačních pravidel majících za původce samotného Platóna a jeho bezprostřední žáky z Akademie (Aristoteles, Speusipos, Xenokrates atd.). Toto paradigma má „převážně teoretickou povahu a soustředí se na zvýrazněnou nadřazenost ‚nepsaného učení‘ ve srovnání s Platónovými spisy“.⁶³ Další, svého času velmi úspěšný soubor hermeneutických hypotéz, je dán tzv. „novoplatónským paradigmatem“. Je charakteristické svou teoretickou povahou, svou zvýšenou pozorností k Platónovým textům, které

⁶³ REALE, 1997, s. 37.

vykládá alegorickým způsobem. Neopomíjí však ani již zmíněná Platónova nepsaná učení.⁶⁴ Jako třetí paradigma je označeno tzv. paradigma Schleiermacherovo, jehož autorem je německý filosof F. Schleiermacher a které se vyznačuje výlučnou pozorností k psaným Platónovým textům, zatímco tradici tzv. nepsaných učení odsuzuje jako nepodstatnou pro pochopení myšlení aténského filosofa.⁶⁵ Konečně historicky poslední paradigma, vzešlé z hermeneutické revoluce druhé poloviny 20. století, je identifikováno v přístupu tzv. tübingenské školy. Centrem interpretačního zájmu této skupiny badatelů jsou Platónova „nepsaná učení“, která se příslušníci této školy snaží zrekonstruovat na základě nepřímé tradice a jejichž znalost je v jejich pohledu naprosto nezbytná „pro adekvátní pochopení samotných Platónových psaných textů, a to jak z hlediska historického, tak z hlediska doktrinnálního“.⁶⁶ Chceme-li tedy poznat Platónovo filosofické učení, a tím pádem i povahu jejího vztahu k medicíně, nevystačíme si k tomu studiem psaných historických dokumentů, které nám aténský myslitel zanechal.

Čtenář jistě zaregistroval, že hlavním problémem při četbě Platóna je existence a funkce tzv. „nepsaného učení“. O co se tedy jedná? Analýza Platónových filosofických textů, stejně jako nepřímá svědectví antických autorů, nás vedou ke spolehlivému přesvědčení o tom, že Platón ze zcela konkrétních důvodů určitou část své filosofie nikdy písemně nezaznamenal. Když např. Aristoteles ve své *Fyzice* hovoří o problému materie, zmiňuje se o Platónově koncepci a dodává, že k tomuto problému jeho učitel něco jiného napsal

⁶⁴ Srov. *tamtéž*.

⁶⁵ Srov. *tamtéž*.

⁶⁶ Srov. *tamtéž*. Nastíněná paradigma představují ta nejzákladnější interpretační schémata Platóna v dějinách. Reale téma rozvíjí detailním popisem historie jednotlivých paradigmát, mezi nimiž zaujímá privilegované místo paradigma novoplatónské, které se zrodilo z medioplatonismu, bylo kanonicky zformulováno velkými novoplatoniky, prošlo svojí typickou středověkou fází a přesáhlo do moderní doby hlavně přispěním italského humanisty Ficina. K problému srov. REALE, 1997, s. 45–55.

a něco jiného zastával při ústní výuce.⁶⁷ Nepsaná učení (ágrapha dógmata) tedy tvoří onu část Platónovy filosofie, kterou její autor vyhradil výlučnému ústnímu sdílení. K přesnějšímu určení obsahu těchto teorií je třeba nalézt historicky spolehlivé prameny. Jedním z nejvýznamnějších je v tomto ohledu Aristotelova *Metafyzika*. Pročteme-li si například 6. kapitolu její první knihy, zjistíme, že většina toho, co zde Aristoteles říká o Platónově učení, se nenachází (alespoň ne explicitně) v psaných Platónových dílech. Reale odhaduje, že Aristotelovy reference obsahují celé dvě třetiny informací, které nemají žádnou přímou oporu v tom, co Platón napsal. V kombinaci se znalostí obsahů dalších pramenů je možné konkludovat na danost jistého korpusu nepsaných teorií, jejichž existence a struktura se rýsují na pozadí Platónem sepsaných textů, neboť, jak ještě uvidíme, řecký filosof svá psaná díla koncipoval právě s výhledem na teorie, které odmítal písemně fixovat.

Spolehneme-li se na zmíněný Aristotelův výklad, zjistíme, že Platónova metafyzika je mnohem komplexnější, než jak ji prezentuje většina standardních dějin filosofie. Zrekonstruovaný obraz této metafyziky poukazuje k Jednotě a neurčité Diádě jako k absolutnímu bipolárnímu principu, který funduje základní bipolaritu skutečnosti. Platón si uvědomuje, že vše, co je, má podvojnou strukturu – je něčím určitým, jednotným, identickým, ale na straně druhé v sobě nese dimenzi neurčitosti, různosti, neidentity (potence v aristotelské terminologii). V tom Platón spatřuje základní metafyzickou strukturu skutečnosti a nalézá její poslední ospravedlnění v bipolaritě absolutní sféry, která má povahu Jednoho, zdroje veškeré určitosti, vycházející ze sebe díky neurčité Diádě, tj. metafyzického principu plurality. Další ontologický stupeň je tvořen tzv. ideálními čísly, v nichž se vzorově konkretizuje ontologická pluralita světa – ve srovnání s neurčitou Diádou jde o preciznější založení podmínek multiplikace jsoucen. Po ideálních číslech následují tzv. Ideje, které jsou ontologicky

⁶⁷ Srov. ARISTOTELES, *Fyzika*, IV, 2, 209 b 11–17.

opět nižším stupněm-principem jednoty následných bytostných zón. Matematické entity zaujímají díky svým speciálním charakteristikám intermediální pozici mezi Ideami a hmotným světem, který je výrazem bytostně nejperifernějších možností. Nepsaná učení tedy obsahují tzv. metafyzickou protologii, tj. teorii posledních příčin a principů skutečnosti. Jedná se proto o ty filosoficky nejvzácnější poznatky a jak se ukazuje, Platónova psaná díla nacházejí své teoretické těžiště a svůj poslední smysl právě v nich.

Zastánci nového paradigmatu soustřeďují svoji pozornost přesně na tuto oblast, čímž vlastně navazují na již uvedené „prvotní paradigma“, ale rozvíjejí ho ve světle poznatků, které antičtí myslitelé ještě neměli k dispozici. „Vědecká revoluce“, která stála na počátku tohoto nového hermeneutického přístupu, se týkala stanovení konkurenčního paradigmatu ve srovnání s paradigmatem schleiermacherovským. Interpretační zásady Fr. Schleiermachera, které opanovaly myšlení evropských vzdělavců na více než sto let, by se daly krátce shrnout jednotícím heslem „sola scriptura“. Schleiermacher zastával teoretickou autonomii Platónem napsaných textů, takže pochopit tyto texty bylo klíčem ke kompletnímu pochopení Platóna. Podle německého myslitele nepotřebuje Platónův psaný text interpretační pomoc zvenčí, ústní magisterium zakladatele a ředitele Akademie nemá s chápáním textu nic společného, tak jako v protestantském pojetí nepotřebuje psaný biblický text ke svému pochopení direktiv církevního magisteria, ale mluví sám ze sebe a skrze sebe.⁶⁸ Schleiermacherovo paradigma zaměřuje úsilí badatelů na autenticitu Platónových dialogů, na dobu jejich vzniku a jejich časovou následnost, na jejich formu a strukturu a na eliminaci všech fakt, která by mohla paradigma uvrhnout do

⁶⁸ Schleiermacher tím, že „přenáší do profánní oblasti lutherský postulat ‚autonomie díla‘, zastává četbu Platóna jen na základě textů a trvá na nutnosti navození hluboké sympatie k autorovi, aby bylo možné s ním vstoupit do duchovního společenství prostřednictvím jeho díla“ (RICHARD, 1998, s. 22).

krize.⁶⁹ Sám Schleiermacher vítá nesystematičnost, nekompletnost a nekonkluzivitu Platónovy psané filosofie, protože ladí s jeho romantickým přesvědčením o zaměření filosofie k Nekonečnu a o jeho poslední nedosažitelnosti lidskými prostředky, natož pak systematickým pojmovým myšlením. Vhodnějším prostředkem přibližování se k Absolutnu mu je cit, umění, mystické vytržení. Platón je vzorem filosofa, protože je filosof-umělec, který zcela záměrně volí dialogickou formu komunikace svých filosofických myšlenek a obléká je do hávu metafor, mýtů a umělecky zdařilých obrátů. Jednota Platónova myšlení není teoretická, nýbrž jen vnější. Myslitelé postupující podle Schleiermacherova paradigmatu ji kladou do politického kontextu života řeckého filosofa, do jeho individuální biografie, nebo se ji snaží vysvětlit psychoanalyticky. V řadě případů se apeluje na teorii doktrinální evoluce, která má ozřejmit vazby mezi nesourodými texty.⁷⁰ Co se týče eliminace paradigma ohrožujících faktů, postupuje Schleiermacher společně s těmi, kteří sdílejí jeho interpretační model, podobně jako Luther v případě Písma. Ten, jak známo, prohlásil některé jeho části za neinspirované, a tedy za nekanonické. Stejný osud potkal v Schleiermacherově optice např. Sedmý Platónův list, prohlášený německým pastorem za neautentický, protože svým obsahem kolidoval s jeho hermeneutikou. Další nepříjemná fakta, obsažená v nepopíratelně autentických Platónových textech, byla prohlášena za nedůležitá a vedlejší.⁷¹

Bylo tedy patrně otázkou času, kdy tento hermeneutický přístup projeví své neléčitelné slabiny. Třebaže byl Schleiermacherův model všeobecně přijímaným klíčem dekodifikace Platónových textů, objevily se již na počátku 20. století významné studie, které upozorňovaly na existenci a důležitost nepsané filosofie u Platóna.⁷² Autoři studií předkládali fakta,

⁶⁹ Srov. REALE, 1997, s. 69.

⁷⁰ Srov. *tamtéž*.

⁷¹ Srov. M.-D. RICHARD, 1998, s. 22–24.

⁷² Srov. REALE, 1997, s. 60–69.

kteřá se Schleiermacherovými interpretačními principy nedala vysvětlit. Ale jelikož vypracování nějakého nového paradigmatu vyžaduje dlouhý čas,⁷³ převládla snaha o nalézání řešení nově vzniklých problémů v rámci paradigmatu stávajícího. Jen jeden příklad za všechny. Známy historik filosofie Eduard Zeller sice existenci nepsané filosofie u Platóna nepopírá, ale oslabuje její důležitost tím, že klade její vznik až na samotný závěr Platónova života. Proto prý znalost této filosofie nijak neovlivňuje chápání psaných děl aténskeho myslitele.⁷⁴

Postupně se však ukazovalo, že takový přístup není nadále udržitelný. Platónova nepsaná filosofie vyjevovala stále více svoji centralitu pro chápání jím napsaných děl, a to i těch raných. K vědecké revoluci na tomto poli došlo v momentě, kdy myslitelé sdružení v tzv. tübingenské škole stanovili nové hermeneutické paradigma a byli v tom následováni filosofové patřící ke škole milánské. Tito badatelé nejen že vzali na vědomí existenci nepsané filosofie u Platóna, ale pochopili i její závažnost pro interpretaci jeho filosofie psané. Jejich práce spočívala a doposud spočívá v rekonstrukci obsahu Platónovy orální dialektiky a v reinterpretaci všech dialogů ve světle těchto nových poznatků.⁷⁵

⁷³ Např. Schleiermacher pracoval na svém paradigmatu 25 let a k této době je třeba přičíst další desetiletí, v nichž byl model testován v terénu Platónových textů a tím vnitřně precizován.

⁷⁴ Srov. ZELLER, 1963, s. 484n; s. 572n a s. 951.

⁷⁵ Nepsané Platónovo učení se týká: celku skutečnosti, jejího základu, dobra, pravdy, ctnosti a neřesti, problému pravdy a nepravdy, jsoucna, prvních a nejvyšších principů skutečnosti (srov. REALE, 1997, s. 101–102). Přejít mezi starým a novým paradigmatem je provázen ostrými spory mezi „konzervativním“ a „progresivním“ táborem badatelů. T. A. Szlezák se celou jejich škálou zabývá a konstatuje, že způsob výměny názorů v této oblasti nejednou překračuje veškerou rozumnou míru, neboť obránci starého paradigmatu se nezastavují ani před interpretačními manipulacemi, ani před šířením dezinformací závažného dosahu (srov. SLEZÁK, 1998, s. 74–84). Zvláštní rezistence vůči nové interpretaci Platóna vychází z anglosaského světa. Szlezák shrnuje postoj mnoha anglosaských filosofů k problému citací názoru Jonathana Barnese:

Abychom pochopili vztah medicíny a filosofie u Platóna, nemůžeme nechat výsledky nové interpretace jeho textů stranou. Jak se nám bude postupně ukazovat, nepsané nauky podstatným způsobem upřesňují pozici, kterou v pohledu řeckého myslitele zaujímá medicína v rámci jeho filosofické antropologie.

„The Tübingen scholars write long books, and they write German books. And few enough of us are willing to read such things“ (*tamtéž*, s. 70). Debata mezi znesvářenými skupinami badatelů se nakonec stává nemožnou, neboť jde o zastánce dvou nekompatibilních hermeneutických optik (srov. *tamtéž*, s. 71–74). Hans Krämer nalézá hlubší teoretické důvody odporu proti novému paradigmatu v převládající filosofické atmosféře dneška, tj. v obecně sdíleném příklonu k antimetafyzickému, nesystematickému, nominalistickému myšlení: „Je tedy dobře pochopitelné, že je zde nevole k opuštění (starého obrazu – pozn. R. C.) Platóna, s nímž mají (zastánci starého paradigmatu – pozn. R. C.) tolik společného a že ho za žádnou cenu nechtějí vyměnit za Platóna předkritického, což by v jejich očích znamenalo metafyzickou naivitu, která je dnešní době cizí“ (KRÄMER, 1998, s. 48).

4. POČÁTEČNÍ NEJASNOSTI

Jak jsme viděli, Platónova filosofie, reprezentovaná třiceti šesti spisy, je silně ambivalentní. Je možné v ní rozlišit řadu důležitých filosofických námětů a vyložit způsoby, jimiž je Platón zpracovává. Kdo se do takového rozboru pustí, záhy zjistí, že dílo aténskému aristokratovi obsahuje nemálo nesrovnalostí. K určitému problému se v jedné části svého díla vyjadřuje jedním způsobem, v jiné části pak k témuž problému zastává odlišné, někdy i zcela protikladné stanovisko.⁷⁶ Zkoumejme, zda se tato obecná metodická poznámka týká i našeho tématu.

Ve výše uvedeném soupisu je možné vyhledat nemálo míst, v nichž se Platón staví k medicíně výrazně pozitivně. V jejich světle by bylo možné říci společně s W. Jaegerem: „Kdybychom nevěděli vůbec nic o starší lékařské literatuře Řeků, museli bychom pouze na základě pochvalných výroků Platóna o lékaři a jeho umění dospět k závěru, že doba končího pátého století a století čtvrtého představovala vrchol společenského a duchovního uznání v dějinách lékařského stavu“.⁷⁷ Opřít však interpretaci poměru filosofie a medicíny v Platónově myšlení jen o tyto texty by znamenalo nepřipustit ke slovu pasáže, v nichž je role medicíny pro život člověka a pro jeho filosofické prosvětlení silně umenšena. Není samozřejmě vyloučeno, že se jedná o sekce Platónova díla, kterým je třeba v posledním hodnocení přisoudit druhotnou

⁷⁶ „Podle svědectví odborníků uvádějí Platónovy myšlenkové posuny a rozpory ve zmatek i ty nejtrpělivější a nejvzdělanější badatele“ (FABRO, 1939, s. 45).

⁷⁷ JAEGER 1959b, 11.

důležitost.⁷⁸ Kritický přístup k otázce je však nemůže vypustit ze zřetele, nýbrž musí se s nimi konfrontovat a vykázat jim takové místo v celku Platónova díla, které jim v něm skutečně náleží.⁷⁹

⁷⁸ Například z důvodu doktrinálního vývoje, kterým autor během své myšlenkové kariéry prošel.

⁷⁹ Na další obtíž spojenou s interpretací Platónových dialogů upozorňuje L. Strauss: „Myšlení člověka můžeme, obecně řečeno, znát pouze z jeho řeči, ať již mluvené, či psané. Aristotelovu politickou filosofii známe z jeho *Politiky*. Platónova *Ústava* ale není na rozdíl od Aristotelovy *Politiky* pojednáním, nýbrž dialogem mezi lidmi, kteří nejsou totožní s Platónem. Při čtení *Politiky* slyšíme po celou dobu Aristotela, kdežto při čtení *Ústavy* Platóna nikdy neslyšíme. V žádném z jeho dialogů se nikdy nestane, aby Platón něco řekl. Z dialogů tedy nemůžeme poznat, co si Platón myslel. Jestliže někdo cituje úryvek z dialogů na důkaz toho, že Platón zastával takový a takový názor, jedná asi stejně rozumně, jako kdyby tvrdil, že podle Shakespeara je život bláznem vyprávěný příběh, plný rámusu a básně, které nic neznamená“ (STRAUSS, 2007, s. 58). Problém lze řešit odkazem k Platónovu pojetí psaných dialogů jako „vážné hry“ (NOVOTNÝ, 1948, s. 283–284).

5. DIALOGY *FEDÓN* – *GORGIAS* – *HOSTINA* – *ÚSTAVA*

Naše pozornost by se měla nejprve zaměřit na dialogy *Fedón*, *Gorgias*, *Hostina* a *Ústava*. Co mají tyto spisy společného? Z následných stran by mělo být zřejmé, že v nich jejich autor uplatňuje vůči medicíně rezervovaný postoj. Medicína je v nich vykreslena jako soupeř filosofie, z čehož je patrné, že musí být vykázána do patřičných mezí. V dialogu *Fedón* se Platón k poměru medicíny a filosofie sice otevřeně nevyslovuje, čtenáři však musí být jasné, že pojednávané téma má s touto problematikou nepřehlédnutelnou souvislost.

5.1. Hierarchie mezi duší a tělem ve *Fedónovi*

Dialog *Fedón* vykresluje poslední den Sokratova života, který tráví se svými přáteli ve vězení v očekávání své popravy. V takové situaci je pochopitelné, že hovor mezi přítomnými se stáčí k problému lidské smrti. Dalo by se čekat, že náš dialog přeneseme do žaláře, v němž sedí zdrcený odsouzenec naslouchající útěšným slovům svých blízkých. Sokrates však není svým osudem ani na okamžik zlomen jako starozákonní Jób.⁸⁰ Stav jeho mysli zůstal v této dramatické chvíli nezměněn. Smutkem a bolestí jsou naopak stíženi jeho přátelé,

⁸⁰ Po sérii neblahých událostí, které ho připravily o veškerý majetek i o jeho příbuzné, proklíná Jób den, v němž byl počat, i den, v němž spatřil světlo světa: „Kéž zhyne den, jenž viděl mé narození, i noc, jež ohlásila: ‚Právě byl počat chlapec!‘... Proč jsem nezemřel, když jsem vyšel z klína, nezhylnul hned po narození? Proč se našla dvě kolena, jež mě přijala, dva prsy, jež mě kojily?“ (*Job* 3, 3–12). Citováno z *Jeruzalémská bible*, 2009.

a tak je to sám Sokrates, který jim ještě před svým odchodem ze života vlévá do srdcí naději a útěchu.

Odkud Sokrates čerpá svoji rozhodnost a odvahu? Z toho, čemu se věnoval po celý život – z filosofie:

... muž, který vsutku strávil svůj život ve filosofii, podle mého zdání vším právem se nebojí, když má zemřít, a je pln dobré naděje, že se mu, až zemře, dostane na onom světě největšího dobra... Zdá se totiž – co ostatním lidem zůstává skryto – že ti, kteří se správně chápou filosofie, nezabývají se sami ničím jiným než umíráním a smrtí.⁸¹

Filosofie je podle Sokrata přípravou na smrt. V jakém smyslu? Zájem filosofa nepatří tělu, nýbrž zcela specifické činnosti duše (určitému druhu myšlení).⁸² Lidské myšlení je ovšem abstraktní, což znamená, že překračuje rovinu bezprostřední konkrétnosti smyslových vjemů. Díky svým smyslům je člověk v kontaktu s tím, co se vyskytuje v horizontu jeho vnímání zde a nyní (tento konkrétní strom na tomto místě a v tomto čase). Díky myšlení prolamuje tuto bariéru smyslové bezprostřednosti a zaměřuje to, co je sice také přítomno v jedinečném konkrétním předmětu zachyceném ve smyslové percepci, ale jehož přítomnost není zdaleka omezena na výskyt jedinečné, smyslově uchopené jednotliviny. Tento konkrétní strom přede mnou (tato bříza) je stromem, ale stromem je i vedlejší modřín. Stromem jsou dokonce všechny jednotlivé dřeviny vykazující určité znaky, které se nacházejí v jiných místech, než které obsáhnou svým smyslovým vnímáním. Stromy byly i určité dřeviny v dávné minulosti a budou jimi i určité dřeviny v budoucnosti. Myšlení je schopností člověka, která dokáže překročit to, co mu nabízejí jeho smysly.

Filosof se snaží v tomto směru dojít nejdále, neboť se nezajímá jen o jednu oblast skutečnosti. Touží poznat doslova

⁸¹ PLATÓN, *Fedón* 63 E – 64 A.

⁸² „... zájem takového muže se netýká těla, nýbrž od toho... je oddálen a je obrácen k duši... Tedy patrně nejprve ve věcech tohoto druhu je vidět, jak filosof co nejvíce oprošťuje duši od společenství těla, více než ostatní lidé“ (*tamtéž*, 64 E – 65 A).

všechno, což znamená, že se nespokojí s odhalením souvislosti mezi faktem A a B, nýbrž ptá se, co podmiňuje podmiňující fakt B. Když odhalí, že dalším podmiňujícím faktorem je faktor C, pátrá ve stejném smyslu dále – co podmiňuje faktor C atd.⁸³ Kromě toho si uvědomuje, že takové hledání není jen jednorozměrné. Jeden empirický jev může sice vysvětlit tím, že ukáže na jeho podmíněnost ze strany jiného empirického jevu, ale samotná povaha poznání smyslového a rozumového ukazuje, že se jedná o dva kvalitativně rozdílné kognitivní úkony, jejichž předmět není zcela identický. Rozum podle Sokrata zaměřuje jiný rozměr skutečnosti, než je ten, s nímž nás uvádí do styku smyslové vnímání.⁸⁴

⁸³ Platónův odklon od tělesnosti je v tomto případě motivován gnozeologicky. Perspektiva filosofického myšlení je mnohem širší, než jakou mu může nabídnout pouze smysly prostředkovaný pohled na skutečnost. Myslet filosoficky proto znamená překročení hranic uložených smysly a konkrétní lidskou tělesností. Platón tuto otázku považuje za natolik důležitou, že se nezdřáhá užívat silně paradoxních a jistě ne doslova míněných formulací, které mají za úkol vyvolat vyšší míru pozornosti u čtenářů jeho textů. Za všechny zde uveďme slavnou pasáž z dialogu *Theaetetus*: „Praví filosofové již od mládí nevědí, kudy vede cesta na náměstí, ani kde se nalézá tribunál či senát, anebo vůbec nějaké místo veřejného shromažďování ve městě. A vlastně ani neví, že o tom nic neví. Neboť se nestrání těchto věcí kvůli slávě, ale kvůli tomu, že ve městě se nachází pouze jejich tělo, zatímco jejich mysl, která všechny tyto věci považuje za bezcenné, se pohybuje všude, pod zemí i na nebi, a zkoumajíc ze všech stran povahu existujících věcí, nezabývá se žádnou z těch, které jí jsou nablízku“ (PLATÓN, *Teaetetus*, 173 C – 174 A). Filosofie tedy zkoumá „ze všech stran povahu existujících věcí“ a tento vysoce abstraktní úhel pohledu je zastíňován přítomností konkrétních a svým obsahem i rozsahem omezených skutečností, s nimiž nás kontaktuje naše smyslové vnímání.

⁸⁴ Z Platónových dialogů víme, že Sokratova pozornost se zaměřovala především na odhalování toho, co je mravní zdatnost. Toto hledání na sebe často bralo podobu pátrání po definici diskutované ctnosti. Přitom se Sokrates nikdy nespokojil s pouhým výčtem empiricky konstatovatelných fakt, která byla jeho partnery v hovoru uváděna jako konkrétní instance dané zdatnosti. Sokrates vždy požadoval myšlenkové překročení těchto názorných příkladů, nutil účastníky debaty k formulaci obsahu pojmu statečnosti, spravedlnosti, ro-

Tím se vynořuje nový problém. Co když empiricky vykazatelné skutečnosti nezávisí jen na dalších empiricky stejně vykazatelných realitách, ale mají svůj vztah i k něčemu empiricky nedostupnému? Odpověď na tuto otázku zatím nechme stranou. I bez jejího vyjasnění však už nyní můžeme snadněji porozumět Platónovi, když o něco níže vkládá Sokratovi do úst následná slova:

*Rozumově pak myslí asi nejlépe tehdy, když ji při tom nic z těchto věcí neobtěžuje, ani sluch ani zrak ani žádná bolest ani libost, nýbrž když je co nejvíce sama se sebou, nechávajíc tělo být, a pokud možná bez jeho účasti a bez styku s ním se snaží dosáhnout jsoucna... Tedy bez pochyby právě tu duše filosofova nejméně si cení tělo a utíká od něho a hledí být sama se sebou.*⁸⁵

Z pasáže je zřejmé, že filosof nemá k vlastnímu tělu příliš pozitivní vztah. Filosof je milovník poznání a tělo se této jeho bytostné snaze a touze staví do cesty. Když Platón zmiňuje bolest a libost jako to, co obtěžuje filosofa v jeho myslitelské činnosti, může se přitom spolehnout na běžnou zkušenost každého člověka. Každý by totiž mohl ze svého života uvést případy, kdy ztratil myšlenkovou soustředěnost kvůli silným emocím radosti či bolesti. Mezi překážky poznání, o které filosofovi především jde, však také řadí dokonce i smysly

zumnosti atd., k němuž již žádná názorná konkretizace z empirického světa nebyla přiměřená. Tento postup nacházíme například na stránkách *Ústavy* 330 D – 332 C, na nichž se rozvíjí rozhovor o povaze *spravedlnosti*. Sokratův přítel Kefalos hledí na spravedlnost jako na princip *má dáti – dal*: za poskytnutou věc či službu je spravedlivé očekávat adekvátní kompenzaci či protislužbu. Sokrates přistupuje k pokusu o empirickou verifikaci principu a uvádí konkrétní příklad zapůjčení zbraně od člověka, který se však po čase dostal do závažných psychických problémů. Za těchto okolností se ukazuje, že spravedlnost velí zapůjčenou zbraň naopak nevracet. Definice spravedlnosti musí být natolik obecná, že „pokrývá“ dokonce i takové konkrétní případy, které jsou zcela protikladné (zde vrácení a nevrácení zbraně). Platón uvedenou metodu Sokratovy filosofie bez námitek přejímá a aplikuje ji na mnohem širší okruh teoretických i praktických problémů. K moderní aplikaci této sokratovsko-platónské metody srov. IDE, 1994, s. 13–28.

⁸⁵ PLATÓN, *tamtéž*, 65 C-D.

zraku a sluchu. Ve srovnání s ostatními smysly jim sice podle Platóna náleží určité prvenství,⁸⁶ nicméně ani to nestačí k tomu, aby filosofovi napomohly na cestě za poznáním nutné, neproměnné skutečnosti.

Nároky na dosažení opravdové filosofické znalosti jsou velké. Kdo má alespoň určité ponětí o následných dějinách filosofie, ví, že zde Platón otevírá problematiku, k níž se po celá následná staletí vraceli velcí protagonisté západního filosofického myšlení. Za všechny stačí uvést Tomáše Akvinského a Immanuela Kanta. V jejich díle narážíme na místa, která s příslušnými pasážemi Platónova dialogu nepochybně souvisí. Je zajímavé číst níže citovaný úryvek z *Fedóna* a mít přitom před očima třeba Tomášův komentář k Aristotelově *Metafyzice* či jeho spis *In Boethii de Trinitate expositio* nebo Kantovy *Prolegomena*.⁸⁷ V avizované sekci *Fedóna* Platón pokračuje:

⁸⁶ „Myslím například tohle: zdalipak má pro lidi nějakou pravdu zrak a sluch, či je tomu tak, jak nám i básníci stále mluví, že nic přesně ani neslyšíme ani nevidíme? A přece jestliže tyto z tělesných smyslů nejsou přesné a určité, sotva jsou takové ostatní, neboť všechny jsou asi těchto horší“ (PLATÓN, *Fedón*, 65 B).

⁸⁷ Tomáš provádí srovnání různých věd a osvětluje jejich rozdíly *ex parte objecti* a *ex parte cognoscentis*. Komparace se týká především fyziky, matematiky a metafyziky jakožto věd, pro které je typický různý stupeň abstrakce. Metafyzika zkoumá takové dimenze skutečnosti, „*quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu*“ (AKVINSKÝ, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. IV, lect. 1, n. 1165). Metafyzika jakožto filosofické poznání *par excellence* je Tomášem charakterizováno prostřednictvím myšlenkové dynamiky, která „*non resolvit ad sensum*“ (*In Boethii De Trinitate expositio*, lect. 2, q. 2, a. 1–2 passim). Příslušné místo z Kantových *Prolegomen* zní: „*Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein koennen. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehoeren) muessen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d.i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder aeußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft*“ (KANT, 1983, s. 124).

*Jistě tedy by to nejčistěji udělal ten, kdo by šel na každý předmět co nejvíce se samotným myšlením, nepřibíraje při přemýšlení ani žádný zrakový vjem ani nevláčeje s rozumovou činností žádný jiný smyslový počitek, nýbrž kdo by se snažil čistým myšlením samým o sobě lovit každé jednotlivé ze jsoucnen čistě a samo o sobě, jsa co nejvíce odloučen od očí i uší a abych tak řekl od veškerého těla, protože tělo vyrušuje a nenechává duši nabýt pravdy a moudrosti, kdykoli je s ním duše ve spolku.*⁸⁸

Jestliže se činnosti rozumu přisoudí specifický předmět,⁸⁹ pak při jeho postihování nelze racionální aktivitu kombinovat s činností smyslů, jejichž předmět leží v jiné rovině. Obrat „jiná rovina“ je spíše metaforický a naznačuje, že předmětná dimenze činností rozumové a smyslové nemají stejné charakteristiky. Platónův požadavek, aby jsoucno bylo zachycováno „čistým myšlením samým o sobě“, má proto svou jasnou logiku. Specifický předmět rozumu nepředstavuje pro Platóna nic „tajemně nehmotného a nadmyslového“. V zásadě se jedná o to, „co každá jednotlivá (tedy smyslově vnímaná a vnímatelná) skutečnost je“.⁹⁰

⁸⁸ PLATÓN, *Fedón*, 65 E – 66 A.

⁸⁹ Platón zde o tomto předmětu hovoří jako o *jsoucnu*.

⁹⁰ Termínem *jsoucno* (to on) má Platón v daném kontextu na mysli esenci jednotlivých skutečností, mezi které počítá i zdraví: „Myslím pak tu pravou jsoucnost všech věcí, jako je velikost, zdraví, síla a zkrátka všechny ostatní věci, totiž co každá jednotlivá je. Je snad možné pohlížet na to, co v nich je nepravdivějšího, prostřednictvím těla? Či je tomu tak, že kdo z nás by se nejlépe a nejpřesněji připravil pojmutout myslí každou jednotlivou věc, kterou zkoumá, samu o sobě, ten že by přišel nejbliže k jejímu poznání?“ (PLATÓN, *Fedón*, 65 E). Nad uvedenými řádky si můžeme uvědomit jednu důležitou věc. Třebaže Platón jednoznačně požaduje, aby myšlení filosofa překročilo oblast smyslově vnímaného a vnímatelného, nedochází přitom k úniku do jakýchsi nad-světých, mimo-zkušenostních sfér. Zakladatel Akademie zcela nepřehlédnutelně trvá na tom, že cílem takového postupu je co nejbližší a nejhlubší poznání jednotlivých skutečností tohoto světa. Pasáž 65 E z *Fedóna* může sloužit jako výrazný korektiv všech pomýlených interpretací Platónovy filosofie, která je údajně charakterizována odklonem od smyslové konkrétnosti naší historické skutečnosti. V dalším výkladu budeme mít možnost přiřadit k citovanému textu ještě celou

Texty, nad nimiž jsme se zastavili, mají zásadní význam pro pochopení Platónovy teorie poznání. Naším úkolem však není zkoumat gnozeologický aspekt Platónova myšlení. Máme ukázat, zda se nějak nepromítají do Platónova pojetí vztahu medicíny a filosofie. Abychom tento úkol splnili, musíme si uvědomit, jaká antropologická koncepce leží na jejich pozadí.

K tomu potřebujeme přibrat ještě jeden úsek z dialogu *Fedón*. O něco níže řecký filosof tvrdí:

Zdá se, že nás při zkoumání za účasti rozumu vede k cíli jakoby nějaká úzká stezka, protože pokud máme tělo a naše duše je smíšená s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy je, jak tvrdíme, pravda. Neboť tisícere starosti nám způsobuje tělo pro nutnou výživu; k tomu pak, padnou-li na nás nějaké nemoci, překáží nám v naší honbě za jsovcem. A naplňuje nás láskami a žádostmi a strachy a všelijakými preludy a mnohými malichernostmi, takže nám pro ně doopravdy a vskutku nikdy není možno, jak se říká, mít ani jednu rozumnou myšlenku. Vždyť i války a rozbroje a bitvy nezpůsobuje nic jiného než tělo a jeho žádosti. Neboť všechny války vznikají pro hmotné statky a statky jsme nuceni získávat pro tělo, sloužíce jeho potřebám; a tím se nám pro tohle všechno nedostává času na filosofii. A nejhorší ze všeho je to, že i když máme od těla na chvíli volno a dáme se do zkoumání něčeho, tu nám zase při samém hledání všude vpadá do cesty, způsobuje pobouření a zmatek a rozrušuje nás, takže pro ně nemůžeme vidět pravdu. Vskutku se nám ukázalo, že chceme-li někdy něco čistě poznat, musíme se od něho odloučit a dívat se samou duší na samy věci; a tehdy, jak se zdá, dostane se nám toho, po čem toužíme a čeho jsme podle svých slov milovníci, moudrosti, totiž až zemřeme – jak

řadu jiných odkazů na významné sekce Platónova díla. V každém případě je třeba Platónovi přiznat zásluhu založení „gnozeologického dualismu, který byl uchován, ba dokonce posílen ve vývoji celého klasického myšlení“ (FABRO, 2004, s. 162). J. Seifert považuje toto důležité rozlišení dvou gnozeologických sfér za „největší filosofický objev a vhled, který byl kdy učiněn“ (SEIFERT, 1976, s. 259).

*ukazuje ta úvaha – za živa však ne. Jestliže totiž nelze ve spojení s tělem nic čistě poznat, je možné jedno z dvojího, buď že nijak není možno získat si vědění, anebo až po smrti; neboť tehdy bude duše sama o sobě bez těla, dříve však ne.*⁹¹

Viděli jsme, že Platón označil lidské tělo za *zlo*.⁹² Zlo je však to, co nemá být a pokud se již vyskytuje, pak je ho třeba odstranit či alespoň trpně tolerovat. Jaký postoj by měl tedy člověk zaujmout ke zlu těla, které neustále maří jeho nejhlubší touhu po poznání skutečnosti? Je-li pravda, že smrt znamená opuštění těla, a tedy i překážky čistého a pronikavého poznání reality, pak se nabízí možnost nečekat na okamžik, kdy na nás přirozeně dolehne, nýbrž je žádoucí ji přivolat co nejdříve, nejlépe nyní a bez jakéhokoli odkladu. Kebes, který patří k účastníkům rozpravy v žaláři, se této myšlenky ujímá a namítá Sokratovi, že filosofova vůle k životu v tělesných podmínkách musí být za vyličených okolností úplně ochromena, takže sebevražda by měla být úkonem v plném souladu s filosofickým pohledem na lidskou existenci v tomto světě. Platón nám ale Sokratovými (a následně i Kebetovými) ústy sděluje, že člověk je sice schopen nahlédnout zlo tělesné existence, zároveň ale dodává, že ji je třeba vidět v širších souvislostech. Tou souvislostí má na mysli celkovou smysluplnost života člověka na zemi, kterou vyjadřuje odkazem k prozřetelnosti bohů. Vnímat zlo naší tělesnosti je jedna věc, druhá věc je vidět ji v kontextu celkového uspořádání reality.

Být stížen zlem je absurdní jen z určitého hlediska, z vyššího pohledu má tento stav svůj význam. Připoutanost

⁹¹ PLATÓN, *Fedón*, 66 B – 67 A.

⁹² Zde je vhodné korigovat rozšířenou interpretaci, podle níž je pro Platóna tělesnost zdrojem zla. A. Besancon věc upřesňuje: „Zlo není působící silou, špatným principem. Není možné ho ztotožňovat s tělesností. Hmota není špatná: je pouze neuspořádaná, absencí Boha, neznalostí Dobra. Chyba se může eventuálně vyskytnout přímo u člověka: pokud upadne do neznalosti, pokud zapomene na Formy. Pád je pro Platóna zapomněním“ (BESANCON, 1994, s. 57). Text z *Fedóna* tudíž nemůže představovat Platónovo definitivní stanovisko.

k tělu člověku nedovoluje dospět k poznání, které by nebylo zatíženo limity a omyly. To se týká i poznání smyslu tělesné existence. Ta je sice v dialogu *Fedón* vylíčena v pesimistických barvách, nicméně tentýž pesimismus je důvodem, proč se člověk nesmí zbavit těla aktem sebevraždy. Tělo mu totiž zabraňuje vidět s žádoucí zřetelností, proč se mu taková existence stala údělem.⁹³ Lidský život je v každém případě božským dílem, a proto jím člověk nesmí svobodně disponovat do té míry, že by vazbu k tělesnosti rozpoujel.⁹⁴ Nezbyvá mu proto než pasivní tolerance zla tělesné existence.

Situace člověka je představena jako velmi dramatická. Naplnění touhy po dobru poznání je neustále znemožňováno jeho tělesností. V sekci 62 A-B a 67 B-D je tělo v souladu se zmíněným výkladem označeno za *vězení*.⁹⁵ Už jenom fakt, že člověk má díky rozumu univerzální rozhled o celku jsoucího, zatímco kvůli tělu je jak v bytí, tak v poznání poután jen na zcela určité, časo-prostorově omezené okolnosti, je dostatečným ospravedlněním pojetí těla jako vězení.

Třebaže se Platón v dialogu *Fedón* k problému medicíny nevyjadřuje, vynořuje se při jeho četbě otázka, která se ho přímo týká. Úkolem lékaře je nejen léčit nemoci, ale i upevňovat zdraví lidí.⁹⁶ Je-li však tělo viděno jako vězení duše, znamená péče o jeho zdraví investici do překážky, která brání přibližování se k hlavnímu cíli lidského života – k poznání pravdy o skutečnosti a o člověku samém. Vize zdravého, vitálního těla se v optice výkladu obsaženém ve *Fedónovi* nejeví

⁹³ V poslední knize *Ústavy* je lidský pobyt v těle vysvětlen jako důsledek mravní viny. Kvůli ní je nutné podstoupit proces očišťování probíhající v podmínkách pozemské, tj. tělesné existence člověka. Srov. PLATÓN, *Ústava*, 614 A – 621 D).

⁹⁴ Srov. PLATÓN, *Fedón*, 61 E – 63 A.

⁹⁵ „... my lidé jsme v jakémśi vězení“ (62 A); „Tou očistou je jistě to, co se odedávna hlásá, totiž odlučovat co nejvíce duši od těla a zvyknout ji, aby se sama o sobě odevšad z těla sbírala a shromažďovala a přebývala co možná i v nynějším životě i v budoucím samotná o sobě, vyprošťující se z těla jako z vězení“ (67 B).

⁹⁶ Platónův postoj je takový, že „člověk by se měl mnohem více starat o prevenci nemocí než o léčbu“ (REALE, 1999, s. 235).

jako něco žádoucího. Nemoc těla je v něm sice připočítána k obtížím, které odvádějí myšlení od jeho cíle,⁹⁷ ale zdravé tělo zde není v žádném případě chápáno na způsob když ne dobrého, tak alespoň přijatelného nástroje rozumu. Lze si jen těžko představit, že by myšlenkový kontext *Fedóna* dovolil rozvíjet pozitivní úvahy o medicíně, které nacházíme v jiných Platónových dialozích.⁹⁸

5.2. Dialog *Gorgias*

Dialog *Gorgias* je rozpravou o rétorice. Odkazy na medicínu jsou na jeho stránkách relativně četné. Podívejme se na některé z nich a pokusme se z nich vyčíst, s jakým pojetím medicíny jejich autor pracuje.

5.2.1. Gorgiovy teze

Spis nese název po slavném antickém sofistovi Gorgiovi.⁹⁹ Gorgiův důraz na důležitost rétorického umění vyplývá z jeho pohledu na skutečnost a na možnosti jejího poznání. Jak je známo z dějin antické filosofie, Gorgias předložil tři provokativní teze. V té první tvrdí, že nic neexistuje. Její ostrá, proti vši evidenci postavená formulace, má za úkol vyburcovat posluchače z nezpochybňovaného přesvědčení, podle něhož existuje nějaká skutečnost, do níž jsme situováni jako její součásti. Řecký sofista si musel jistě uvědomovat, že bezdůvodné

⁹⁷ Srov. *Fedón*, 66 A.

⁹⁸ Na druhé straně je dobré si uvědomit, že Platónova prezentace antagonismu duše a těla na sebe bere „formu poselství, jehož charakter je záměrně provokativní“ (REALE, 1999, s. 210).

⁹⁹ Gorgias se narodil mezi lety 485–480 před Kristem v Leontini na Sicílii. Jeho rodné město ho pověřilo funkcí vyslance, díky níž se v roce 427 dostal do Atén. Gorgiovým úkolem bylo přesvědčit Aténany o tom, aby jeho spoluobčanům poskytli vojenskou pomoc proti Syrakusám. Při této příležitosti podal důkaz svého rétorického umění a mnozí mladí Atéňané k němu vstupovali do učení. Je považován za zakladatele západního nihilismu.

kladení teze by jeho posluchače nemohlo zaujmout a nepřímělo by je k myšlenkovému obratu k rétorice, který chtěl svým učením vyvolat. Jak tedy máme Gorgiově stanovisku rozumět?

Může být skutečně pravda, že nic neexistuje? Vždyť stačí otevřít oči, abychom viděli, že nás nějaká skutečnost obklopuje ze všech stran. Jakou váhu má však tato přímá evidence? Nechceme-li se zpronevěřit kritickému myšlení, nemůžeme ji pouze konstatovat. Je nutné ji myšlenkově uchopit. Základní otázkou, s níž lidský rozum přichází, je otázka „co je touto skutečností“? Kam se obrátit pro odpověď? Již dávno před Gorgiem to byli filosofové, kteří si z tohoto problému učinili hlavní námět svého zkoumání. Není nutné je všechny jmenovat. Rozhodující je zásadní neshoda výsledků, k nimž svým hledáním dospěli. Stačí se podívat na dva hlavní protagonisty řeckého filosofického myšlení – Parmenida a Hérakleita. Podle Parmenida je skutečnost monolitickým blokem, ve kterém není místo pro žádnou změnu ani pro žádný rozdíl. Zaujímá postoj statického monisty. Hérakleitos je sice taktéž monista, ovšem jeho pojetí reality je velmi odlišné. Přichází s tím, že všechno plyne, že skutečnost je jedním gigantickým procesem, který se odehrává na způsob boje protikladů. Gorgias se proto ptá: Existuje nějaká skutečnost? Jestliže ano, jakou má povahu? Tu, o níž hovoří Parmenides, anebo tu, kterou nám vykreslil Hérakleitos? Obě stanoviska nemohou být zároveň pravdivá, protože se vzájemně vylučují. Samozřejmost, s níž člověk předpokládá existenci nějaké určité reality, se rázem rozplývá. Gorgias nemá v úmyslu postavit se na stranu Parmenida či Hérakleita. Zdá se, že ho výskyt naprosto protikladných interpretací skutečnosti nepřekvapuje. Skutečnost je v jeho pohledu silně ambivalentní, a proto ji lze interpretovat zcela opačnými způsoby. Z toho ovšem plyne, že vlastně nejsme schopni jednoznačně říct, co skutečnost je. Jsme v situaci, jako by žádná strukturovaná a námi spolehlivě poznatelná realita neexistovala. Aby v nás tento náhled probudil, uchyluje se k formulaci extrémní teze o neexistenci jsoucna.

Druhá teze není o nic méně radikální. Tvrdí: i kdyby něco existovalo, nebylo by to poznatelné. Proč Gorgias vyslovuje

takto vyhocené stanovisko? Myšlenkový pochod, který se za tezí skrývá, je následný. Myslíte si, že poznáváte něco z reality, jejíž existence byla hypoteticky připuštěna? To je velmi nekritické přesvědčení! Abychom totiž mohli něco poznat ohledně hypoteticky jsoucí reality, muselo by na jedné straně existovat poznání (P) a na straně druhé ona realita (R). Jenže co mají P a R společného? Vůbec nic. Neboť $P=P$ (P má svoji identitu) a $R=R$ (R má svoji identitu). Kdyby každý z obou pólů neměl svoji totožnost, nemohly by se vzájemně odlišovat, což je ale předpokladem názoru o tom, že existuje nějaká skutečnost, kterou také poznáváme. Jestliže se však P liší od R (vyznačují se rozdílnými identitami), pak je mezi nimi rozdíl: P není R. Když se ale liší, je to, jako by mezi nimi byla nepřeklenutelná propast: P nikdy nedosáhne k R. Tuto pozici lze vyjádřit i jinak. Kdybychom například řekli, že myšlení sídlí v našem mozku a jeho totožnost spočívá v určitém mozkovém procesu, pak si můžeme položit otázku, co má tento proces společného třeba se stromem, který údajně poznávám. Vždyť bio-proces v mém mozku má svou vlastní identitu a strom na louce přede mnou má zase úplně jinou identitu. Mezi poznáním a realitou je čistá difference, žádný most mezi poznáním a skutečností neexistuje.

Třetí Gorgiova teze je strukturálně podobná. Snaží se ukázat, že stejná nepřeklenutelnost odděluje náš jazyk od hypoteticky poznávané skutečnosti. Tezi lze vyjádřit následně: i kdyby nějaká skutečnost existovala a i kdyby byla poznatelná, nebyla by sdělitelná. Důvod je stále tentýž. Jazykový výraz, mluvený či psaný, má svoji fyzickou strukturu, která nemá nic společného s tím, o čem se vyjadřuje. Jde o dvě identity, které se různí.

5.2.2. Spor o umění (techné): rétorika, nebo medicína?

Uvedené teze nás přímo vedou ke Gorgiově pojetí rétoriky. Jelikož podle antického sofisty není možné dospět ke spoleh-

livému poznání objektivního řádu reality, nezbyvá nám nic jiného než jazyk, který nemá žádný vnější korektiv. Neexistují žádná pravidla vyjadřování se, která by nám byla uložena objektivně jsoucí skutečností. Kdo ovládá jazyk, ovládá skutečnost, neboť skutečnost jazyk nepředchází. Je jím naopak vytvářena, je ze své podstaty lidským diskurzem. A pokud vůbec nějaké poznání existuje, pak je to poznání tohoto jazykového konstruktu, který jsme si uvykli nazývat skutečností.¹⁰⁰

Platón si uvědomuje důsledky, které jdou ruku v ruce s takovým pohledem na skutečnost. To, co by se dalo nazvat „profesní cťou“ a „profesním závazkem“, přestává mít význam. Jen pokud existuje nějaký objektivní řád, který různé profese, každá svým způsobem, respektují, lze o profesní cti a profesním závazku mluvit. Pak totiž platí, že je věcí odborné cti odvádět profesionální práci a že každá disciplína, teoretická či praktická, zavazuje toho, kdo ji praktikuje, k nelibovolným postupům, jejichž osvojení se neobejde bez speciálních zdatností. Je-li ale realita zbavena na nás nezávislého uspořádání, prostor pro lidskou svévoli se rozšiřuje. S tím souvisí i vysoké sebevědomí, kterým se mnozí sofisté vyznačovali. V dialogu *Gorgias* se s tímto postojem setkáváme hned na začátku. Sokrates se chce od Gorgiasa dozvědět, „jaký je význam... jeho umění a co je to, co ohlašuje a čemu učí“.¹⁰¹ Kalikles, další účastník rozpravy, ho odkazuje na mistra rétoriky slovy:

*Nejlepší bude, Sokrate, dát tu otázku jemu samému. Neboť tahle věc byla jedním číslem jeho výstupu; vybízeli totiž, aby mu dávali otázky, kdokoli z posluchačů by nějakou chtěl, a na všechny že odpoví.*¹⁰²

Gorgias si je vědom, že jím umně ovládané slovo má tvůrčí moc. Jeho pobídka směrem k posluchačům je míněna tak, že se ve svých dotazech nemají nijak omezovat. Jejich otázky se mohou týkat jakéhokoli oboru. Gorgias je přesvědčen, že rétorika člověku zprostředkovává kompetence, které

¹⁰⁰ K výkladu Gorgiovy myšlenkové pozice srov. např. REALE, 1994, s. 242–255.

¹⁰¹ PLATÓN, *Gorgias*, 447 C.

¹⁰² *Tamtéž*.

z něj snímají nutnost zisku profesní kvalifikace v jednotlivých odvětvích.

Kdyby byla pravda, co Gorgias tvrdí, byla by rétorika skutečně obdivuhodnou disciplínou. Byla by klíčem k jakémukoli poznání a k jakémukoli oboru. Proto se Sokrates Gorgia dotazuje na předmět této neslýchané zdatnosti. Čím se zabývá? Zvolený postup hledání prochází namátkou vybrané profese a ukazuje, že každý z nich má zcela určitou doménu, jíž se odborně zabývá. Vynecháno není ani lékařství. O něm je řečeno, že ten, kdo si toto umění osvojí, získává schopnost zasvěceně myslet a mluvit ve věcech zdraví a nemoci.¹⁰³

Platón se snaží postupně eliminovat Gorgiův nárok na nadřazenost rétoriky nad různými odbornými disciplínami a v prvním momentě se Sokratovými ústy odvolává na obecně rozšířené mínění o hierarchii dober, mezi nimiž zaujímá první místo zdraví:

*Ale Gorgio, i tohle, co říkáš, je sporné a ještě to není nic jasného. Myslím, že jsi slyšel při symposiích zpívat to skolion, v kterém se vypočítává, že nejlepší je být zdravý, za druhé být krásný a za třetí, jak praví skladatel skolia, být bohatý bez nepoctivosti.*¹⁰⁴

Náleží-li mezi dobry první místo zdraví, pak má prvenství zajištěna medicína i mezi odbornými uměními. Gorgias není s tímto názorem srozuměn. Je pochopitelné, že obecný lid vyzvedá zdraví jako nejvyšší hodnotu. Poučený pohled však

¹⁰³ Srov. *tamtéž*, 449 E – 450 A. V sekci 500 E – 501 A je uvedený postoj rozvinut tak, že lékařství je přiznán status *techné* (umění): „... lékařství má prozkoumání i přirozenost předmětu své péče i příčinu toho, co dělá, a může vědecky odůvodnit každou z těchto věcí.“ Na tomto místě je vhodné připomenout, v jakém smyslu Platón používá termín *techné*. Giovanni Reale k tomu poznamenává: „Slovo *techné* má v řečtině mnohem rozsáhlejší význam než naše slovo „umění“. Myslí se jím jakákoliv profesionální činnost založená ve specializovaném vědění, tedy nejen malířství, sochařství, architektura a hudba, ale také a mnohem více umění lékařské, vojenské, a dokonce např. umění kormidelnické... Na druhé straně se *techné* liší od *epistémé*, od „čisté vědy“ tím, že *technická* teorie je vždy myšlena ve vztahu k *praxi*“ (REALE, 1993, s. 22–23).

¹⁰⁴ PLATÓN, *Gorgias*, 451 E.

vidí věci jinak a ten Gorgiův se upírá k politice. Proč? Bylo by možné vyzvednout umění politické nad umění lékařské odmítnutím zabývat se různými odbornostmi separovaně. Stačilo by upozornit na to, že jsou vždy vykonávány v určité společnosti, která má pokaždé zcela určité politické uspořádání. Vědění a odborné praxi se přece může dařit jenom ve svobodné společnosti a o svobodě rozhoduje typ politického režimu. Politická svoboda je ale vázána na výkon moci, která s sebou nese nutnost podřízení ze strany občanů. Pro Gorgiů je pak nejefektivnějším prostředkem pro prosazení se v oblasti politické rétorika. Takovým způsobem by bylo možné tvrzenou prioritu medicíny popřít. Řecký sofista ale nepostupuje naznačenou cestou. Obhajobu svého názoru provádí přímočařeji. Jednoduše tvrdí, že držet politickou moc je absolutní hodnotou, před kterou musí ustoupit i zdraví:

*To, co je, Sokrate, v pravdě největším dobrem a příčinou i osobní svobody pro lidi samy vůbec a spolu i možnosti pro každého jednotlivce zvlášť, aby vládl nad jinými ve své obci.*¹⁰⁵

Rétorika je ve vlastním smyslu uměním přesvědčování.¹⁰⁶ Pro Gorgias nezávisí přesvědčení na předmětné sféře a na její struktuře. Vidí v něm produkt zdatně formulovaného slova. Kdyby přesvědčení o něčem bylo podmíněno i oblastí, k níž se vztahuje, měl by člověk vždy možnost porovnávat řečené s tím, o čem se hovoří a usuzovat, zda odpovídá dané skutečnosti. Viděli jsme, že Gorgias žádný objektivně závazný řád reality neuznává. Přesvědčení v lidech je výlučným produktem lidského slova. Proto je zdatný rétor schopen přesvědčit posluchače o určité „pravdě“ a vzápětí o jejím naprostém opaku.

Gorgias tudíž nemusí mít obavu, že by se svým rétorickým uměním neuspěl v odborných kruzích. Má naopak za to, že se v nich umí prosadit i proti těm, kdo jsou uznáváni za kompetentní znalce:

¹⁰⁵ *Tamtéž*, 552 D.

¹⁰⁶ Na svém místě uvidíme, že přesnější je rétoriku označit za umění přemlouvací.

Já tím myslím schopnost přemlouvání řečmi i na soudu soudce i v radě členy rady i na sněmu sněmovníky i v každém jiném občanském shromáždění, kterékoli se koná. Jistě totiž budeš mít při této moci svým sluhou lékaře a sluhou budeš mít učitele tělocviku; a co se týče tohoto peněžíka, ukáže se, že získává peníze pro jiného, a ne pro sebe, totiž pro tebe, který dovedeš mluvit a přemlouvat zástupy.¹⁰⁷

Zaměříme se pouze na otázku, která je námětem našeho zkoumání. Jak se sofista Gorgias staví k lékařství? Upírá mu vlastní epistemický profil, který by vycházel ze studia jeho předmětu. Kdyby existovala specifická oblast, na jejíž výzkum by se soustředila medicína, podléhala by určitým zákonům. Tyto zákony by jakožto věda odhalovala právě ona. Nikdo by pak lékařům nemohl diktovat z vnějšku, co si mají myslet a jak mají jednat. Lékařská teorie a praxe by se budovaly v souladu se zákony, které by medicína v autonomním myšlenkovém procesu postupně objevovala. Známe již důvod, proč Gorgias nic takového nepřipouští. Jeho obecné pojetí skutečnosti neskýtá žádný prostor pro danost nějaké strukturované oblasti, která by musela být respektována ze strany lidského myšlení. Proto je lékař, stejně jako každý jiný „odborník“, vydán ve svém přesvědčení všanc efektům rétorova slovního žonglérství.

Je vůbec možné, aby odborníci rezignovali na svou kvalifikaci a podrobili se názorům rétora? Při poslechu bombastické Gorgiovy obhajoby rétoriky se možná ne jeden posluchač nechal omámit podmanivými sofistovými slovy a začal

¹⁰⁷ *Tamtéž*, 452 E. V této koncepci se jednotlivé vědy stávají služebnicemi cílů, které sleduje rétor s politickými ambicemi. Stojíme před příkladem nadřazenosti rétoriky-politiky nad vědeckým poznáním. Platónem otevřená otázka neztrácí nic na své aktuálnosti ani v naší současnosti. Jazyk politické korektnosti dnes zaujímá pozici gorgiovské rétoriky a jeho implementace do vědeckého diskurzu je v řadě oblastí stále patrnější. Projevuje se to zvláště v likvidaci metodické otevřenosti k různým řešením například v otázce homosexuality. Vědci, kteří neakceptují politicky korektní stanovisko, čelí obviňování ze zločinů z nenávisti. Srov. např. KUBY, 2014, s. 143–144.

věřit, že před ním stojí mimořádný člověk, který má odpověď doslova na všechny otázky. Platón k těmto posluchačům nepatří. Zaměřuje pozornost k běžné praxi v Aténách a připomíná, že ani politická rozhodnutí nejsou činěna bez vyžádání odborných posudků. Všimněme si, že se mezi jmenovanými profesemi znovu objevuje medicína:

*Nuže tedy vizme, jaký asi význam má to, co říkáme o rétorice. Já totiž ani sám ještě si nedovedu plně uvědomit význam tvých slov. Kdykoli se koná v obci schůze o volbě lékařů nebo o stavitelích lodí nebo o některém jiném druhu odborných pracovníků, pravda, že tehdy nebude radit odborník v rétorice? Neboť je zřejmé, že při každé volbě je třeba volit nejlepšího odborníka. Ani nebude radit rétor, kdykoli jde o stavbu hradeb nebo zařízení přístavů nebo loděnic, nýbrž stavitel; dále ani kdykoli je porada o volbě vojevůdců nebo o nějakém postavení vojska proti nepřátelům, nebo o dobytí míst, nýbrž tehdy budou radit vojenští odborníci, a ne odborníci v rétorice.*¹⁰⁸

Gorgias obchází námitku tím, že se ptá po zadavateli úkolů, které na základě jeho rozhodnutí konají jednotliví odborníci. Je jím držitel politické moci. Ten určuje, kdo a za jakých podmínek bude konat svou práci. Politikové stanovují, zda v obci budou činní obecní lékaři. Vydají-li svůj souhlas, určí, kolik jich bude, jaké nároky se na ně kladou apod. Gorgias se navíc nespokojuje jen s upozorněním na politickou podmíněnost lékařského umění.¹⁰⁹ Snaží se prokázat, že rétorika vstupuje i do samotné lékařské praxe. Ta totiž není jen prostou aplikací lékařské odbornosti v sobě vlastní oblasti.¹¹⁰

¹⁰⁸ PLATÓN, *Gorgias*, 455 A-C. Volba lékařů, o nichž se text zmiňuje, se týkala lékařů, kteří vykonávali svou profesi jako veřejnou funkci (obecní lékaři), a proto byli voleni lidovým shromážděním (REALE, 1992c, s. 932).

¹⁰⁹ Být podmíněn politickou oblastí zde znamená záviset na rétorice, neboť politická rozhodnutí jsou činěna na základě konfrontace názorů jednotlivých účastníků politického procesu, kteří do něj vstupují se svou rétorickou výbavou.

¹¹⁰ V argumentaci je připuštěna vlastní sféra lékařského umění i jeho vlastní epistemický ráz, třebaže to neodpovídá povaze Gorgiova názoru na možnosti lidského poznání.

Pacient není neživým předmětem, k němuž by lékař mohl přistupovat jako opravář k rozbitému zařízení. Kdyby tomu tak bylo, stačilo by pouze prakticky přenést lékařovo vědění na předmět jeho péče. Jelikož je však pacient bytost rozumná, která se sebou nenechá manipulovat z jiného než vlastního rozhodnutí, musí se lékař připravit na to, že musí nejprve rozptýlit strachy a nejistoty toho, koho se chystá léčit.¹¹¹ Vedle svých profesních znalostí ještě potřebuje umění přemluvit pacienta, aby léčbu podstoupil a aby tak učinil způsobem, který naordinuje lékař. K tomu mu odborné lékařské znalosti nestačí. Umění přesvědčovat je doménou rétorů. Lékař by měl proto sám disponovat tímto uměním, což je z praktického hlediska těžko uskutečnitelné. Tak jako osvojení si lékařských znalostí stojí mnoho času a energie, tak i za získáním kompetencí v rétorice stojí velké časové a energetické výlohy. Schůdnější je tedy, když je lékař při obchůzkách po svých nemocných nějakým rétorem doprovázen.¹¹²

Gorgiovi nebylo skryto, že rétorika nemá u mnohých lidí dobrou pověst, a proto se ohrazuje proti jejímu zneužívání. Opět si za svůj ochranný štít volí lékařství – i to je zneužitelné, a přesto nikdo neřekne, že by kvůli tomu bylo nepro-

¹¹¹ Uvidíme, že podobná úvaha vede Platóna v *Zákonech* k rozlišení lékařů, kteří léčí svobodné pacienty, od těch, kteří mají v péči otroky.

¹¹² Sokrates: *Tomu se také divím, Gorgio, a proto se tě již dlouho ptám, jaká že je to moc rétoriky. Mně se totiž zdá, když ji takto pozoruji, její velikost přímo daimonská.* Gorgias: *Jen kdybys všechno znal, Sokrate, že v sobě obsahuje a má pod svou mocí téměř všechny síly! A povím ti velké svědectví v té věci: již mnohokrát jsem navštívil se svým bratrem i s jinými lékaři nemocného, jenž nechtěl ani vypít lék, ani se dát lékařům řezat nebo páliť, a tu, když ho lékař nedovedl přemluvit, já jsem ho přemluvil, a to žádným jiným uměním než řečnickým. A kdyby přišel kamkoli i do města muž znalý řečnění a s ním lékař a kdyby bylo třeba řečnickým zápasem rozhodnout na sněmu nebo v některém jiném shromáždění, který z obou by měl být zvolen lékařem, tvrdím, že by lékař neznamenal nic a že by byl zvolen, kdyby chtěl, ten, který dovede promluvit. A také kdyby zápasil s kterýmkoli jiným odborníkem, přemluvil by znalec řečnění spíše než kdokoli jiný, aby jeho zvolili, neboť nic není, o čem by nedovedl promluvit před množstvím lidí odborný řečník přesvědčivěji než kdokoli jiný z odborníků (PLATÓN, Gorgias, 556 A-C).*

spěšné. Ten samý přístup je třeba uplatnit i k rétorice – to, že ji mnozí špatně užívají, nic nesvědčí proti její potřebnosti a užitečnosti.¹¹³

5.2.3. Slabé místo rétoriky, silné místo lékařství

Platón se zamýšlí nad tím, proč rétor dokáže mnohdy přesvědčit lépe než odborník. Viděli jsme, že Gorgias staví rétorovu schopnost přesvědčovat nad tutéž schopnost lékaře. Proč je tomu tak, když rétorovi schází specifické lékařské znalosti? Spatřuje v tom dokonce svoji přednost a eminenci svého oboru.¹¹⁴ Vyhnout se námaze odborného studia jednotlivých disciplín, a přesto mít v diskuzi navrch, to je velký krok směrem k úspornosti nákladů ve světě myšlení. Sokrates nicméně převádí pozornost na to, že větší přesvědčivost slov rétora ve srovnání s výkladem specialisty závisí na kvalitě publika. Jen neznalí se mohou nechat přesvědčit rétorem, protože nevědí nic o „věci samé“. Úroveň lidského myšlení není stálá. Naopak. Kolísá mezi extrémly, které jsou dány naprostou neznalostí na straně jedné a spolehlivým věděním na straně druhé. Jaké místo zaujímá na této škále rétor se svým uměním? To je pro posouzení vztahu rétorika – lékařství naprosto stěžejní otázka.

Krajní pól myšlení reprezentovaný neznalostí není neznalostí bez dalších kvalifikací. Je neznalostí, která přesto plodí myšlenkové přitakání. Když se někdo nechá přesvědčit, nemusí v tom vždy hrát rozhodující úlohu věcné důvody. Kdo dojde k určitému přesvědčení na základě věcných důvodů, o tom lze říct, že dosáhl vědění. Kdo se přikloní k určitému

¹¹³ Srov. *tamtéž*, 457 B.

¹¹⁴ Sokrates: *Tedy nevědomý bude mezi nevědomými přesvědčivější nežli vědomý, když bude rétor přesvědčivější než lékař. Tohle z toho vyplývá, či něco jiného?* Gorgias: *Ano, zde vyplývá tohle.* Sokrates: *Říste tedy je rétor a rétorika v pravém takovém poměru i ke všem ostatním uměním; o věcech samých nepotřebuje vědět nic, nýbrž stačí jí mít vynalezen nějaký prostředek přemlouvání, aby se neznaalcům jevílo, že zná více nežli znalci“* (*tamtéž*, 549 B-C).

názoru z jiných motivů, například kvůli známosti jeho zastánce, kvůli jeho líbivému podání apod., ten neví, nýbrž pouze věří.¹¹⁵ Rétorika Gorgiova stylu není schopna přivádět k vědění. Je pouhou „způsobovatelkou víry“.¹¹⁶ Slabina „věření bez vědění“ spočívá v tom, že se do něj může vloudit omyl. Zatímco není možné něco vědět mylně,¹¹⁷ víra není před nebezpečím omylu nijak chráněna.¹¹⁸ Rétorika proto může působit velmi efektně a její přesvědčovací moc může být silná, může však být nástrojem šíření omylů, které vedou ke katastrofálním důsledkům jak v rovině životů jedinců, tak v rovině života společnosti.¹¹⁹

Medicína se v tomto směru od rétoriky významně odlišuje. Jak jsme již měli možnost vidět, Platón ji řadí k oborům, v nichž se uplatňuje vědění založené na dokazování. Prostor pro svévoli je tím eliminován. Gorgias však zmínil něco, co nelze bez povšimnutí pominout. Když hovořil o lékařství a jeho vztahu k rétorice, uvedl, že i lékař může svoje vědění zneužít.¹²⁰ Je třeba si všimnout, že zneužitelné jsou jak rétorika, tak i lékařství. Důvody zneužitelnosti těchto dvou oborů jsou ale různé. Rétorika se dá zneužít proto, že v posluchačích vyvolává mylná přesvědčení, zatížená silným mankem vědění. Pokud své umění zneužije lékař, je situace velmi odlišná. Lékařské umění lze zneužít ne kvůli scházejícímu vě-

¹¹⁵ Sokrates: *Avšak jistě i ti, kdo získali vědění, i ti, kdo uvěřili, jsou přemluveni.* Gorgias: *Tak jest.* Sokrates: *Chceš tedy, abychom uznali dva druhy přemluvy, jeden, který dává víru bez vědění, a druhý, který dává vědění.* Gorgias: *Ovšemže (tamtéž, 454 E).*

¹¹⁶ Srov. *tamtéž*, 455 A.

¹¹⁷ Vědění, nakolik je věděním, není s omylem slučitelné.

¹¹⁸ Srov. *tamtéž*, 454 C-D.

¹¹⁹ V dialogu *Protagoras*, 313 E – 314 A je ukázáno, že rétorika má na duši škodlivější efekt než nezdravé jídlo či pití na tělo. Jen lékař těla a lékař duše dokáží vadnost těchto vlivů rozpoznat a odstranit.

¹²⁰ Srov. *tamtéž*, 457 A; srov. též *Hippias menší*, 375 E. V této sekci se také objevuje myšlenka úmyslného zneužití lékařství – lékař, který poškodí zdraví pacienta úmyslně je lepším odborníkem než lékař, který tak učiní bezděčně: „Nebude tedy lepší, jestliže bude konat zlé věci a chybovat úmyslně, nežli jestliže to bude dělat bezděčně?“

dění a z důvodu nepřítomnosti speciální kompetence, nýbrž právě kvůli nim. Jen vědoucí a kompetentní lékař má všechny předpoklady k tomu, aby se zneužití svého oboru dopustil.¹²¹ To je vcelku alarmující zjištění, protože z toho plyne, že dobrá profesionální úroveň specialisty (např. lékaře) ještě není garancí správného užití jím provozovaného odvětví. Již v antice měli lidé nepochybně bohatou zkušenost s velkými odborníky v různých oblastech, kteří svůj um dali do služeb nedobrych cílů. Možná k nim patřili i někteří znalci medicíny. Lékař může mít na svou dobu špičkové znalosti ze svého oboru, ale co když je použije ne pro léčení, ale pro zabíjení lidí? Co když namísto pomoci nemocným provádí lékařské experimenty, které vedou k ještě většímu poškození jejich zdraví, případně k jejich smrti? Je přitom zřejmé, že míra zneužitelnosti lékařství je přímo úměrná míře kompetence v něm. Čím většími znalostmi a dovednostmi se lékař

¹²¹ Tato myšlenka se stala součástí etických úvah filosofů, kteří se v následných dějinách zabývali problémem jednání člověka. Ve svých úvahách se jí dotýkají i myslitelé, kteří se filosofií profesně nezabývají. Dobrým příkladem je zde například americký autor S. Covey, který v rámci své strategie posilování efektivnosti lidského jednání rozlišuje proces *řízení* od procesu *vedení*. Řízení je věcí správného technologického postupu, je záležitostí *know how*, zatímco „vedení... je spíš umění než záležitost konkrétních postupů a dovedností. Vě vedení se odráží životní filosofie a postoje. Zabýváte-li se vedením lidí, musíte si klást základní otázky o smyslu života“ (COVEY, 2012, s. 141). Je jasné, že lze rozlišit dobré a špatné řízení, stejně tak jako existuje dobré a špatné vedení. Můžeme mít skvělé řízení při současném špatném vedení. Představme si koncentrační tábor. Jeho cílem je likvidace určitého druhu lidí a praktikování lékařských experimentů na věznicích. Jde o dobré cíle? Není pochyb o tom, že nikoli. Řízení uvedeného „podniku“ ale může být velice efektivní a úspěšné. Činnosti jednotlivých aktérů procesu likvidace a experimentace jsou dokonale sladěny, vše běží podle stanovených plánů, normy jsou beze zbytku plněny, povstálé problémy jsou bez vážnějších komplikací řešeny s nasazením nejmodernějších technologických prostředků. Kdybychom soudili jenom podle řízení tábora, museli bychom uznat, že je vysoce racionální a bezchybné. Tragédií je, že veškeré lidské umění, talenty, vůle a technologie jsou nasazeny pro něco, co je špatné, ba v tomto případě přímo zločinné.

vyznačuje, tím větší možnosti experimentace a poškozování zdraví lidí se mu nabízejí. Není nutné se domnívat, že by se tento princip týkal pouze oboru lékařského. Představuje možnost ohrožující každou intelektuální činnost člověka.¹²²

¹²² V moderní době se touto otázkou zabýval například francouzský filosof Yves Simon. V jedné ze svých úvah ukazuje, že to jsou právě vzdělanci, kteří jsou schopni spáchat mimořádně velká zla. Konstruované teorie totiž mohou být v sobě dokonale konzistentní, přitom však mohou být neméně „dokonale“ odtržené od reality. Následná citace je Simonovou reflexí o pozadí tragédie nacismu a komunismu. Můžeme ji číst jako verifikaci Platónova názoru, s nímž se setkáváme na analyzovaných stránkách dialogu *Gorgias*. Sám Simon poznamenává, že toto přesvědčení není žádným moderním objevem: „Velké kalamity dvacátého století daly několika málo moralistům, kteří se zajímají o takové zajímavé události, příležitost ověřit staré, třebaže vždy nepopulární přesvědčení, že lidé nevšední kultury jsou schopni mimořádných krutostí. Bylo by nepodložené předpokládat, že krutost vzdělané osoby je horší než krutost barbara, avšak zdá se, že vzdělaný člověk může být nelidský zcela zvláštním způsobem. Bylo by důležité postihnout vazbu, která pojí tento zvláštní druh nelidskosti k jejímu podmiňujícímu faktoru – kultuře. V prvním kroku k této identifikaci budiž poznamenáno, že osvojení kultury často sklouzává k vytváření vizí značně odlišných od existující skutečnosti a k postojům, podle nichž by tyto vize měly být uskutečněny nezávisle na destrukci, která jejich realizaci provází... Každý může snít o utopickém světě, ale intelektuálové jsou obzvláště dobře vybaveni k chápání strašlivých praktických důsledků, které musí být přijaty, pokud se má utopie v ostrém boji proti silám dějin prosadit v reálném světě. Cit úcty je neoddelitelný od smyslu pro tajemství, avšak sofistikovaná mysl často potlačuje dojem tajemnosti věcí. Úcta před realitou vysychá a je nahrazena touhou vytvořit ve světě takové věci, které se zrodily v beztlížném světě racionální spekulace. Vynořuje se nový smysl pro absolutno, ale jeho obsah je učiněn člověkem. První skutečnost, která musí být odstraněna, je soucit... Je málo pravděpodobné, že podobné perverze povstanou v myslích lidí, kteří si nemohou dovolit nechat bloudit své myšlení mimo realitu. Běžný, pracující člověk je stále vázán k realitě zkušenostní vazbou, která mu dává zakoušet, že každý omyl v jeho kalkulacích bývá nemilosrdně trestán zpětným rázem přirozených energií. Manuálně pracující člověk je nucen k loajalitě vůči skutečnosti; pro intelektuály je naopak korupce profesním rizikem“ (Yves SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, in <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/pdg-2b.htm>).

Z hlediska epistemického statusu (vědění versus víra) tedy medicíně náleží přednější místo než rétorice. Z hlediska možnosti špatného užití odbornosti však medicína nad rétorikou nevyniká, neboť obě dvě se mohou vydat špatným směrem. V tomto ohledu je na tom medicína dokonce hůře než rétorika, neboť zlo páchané s věděním může být horší než zlo konané s neznalostí.¹²³

Platónova filosofie se snaží na uvedenou problematiku systémově reagovat. Zakladatel Akademie si byl jasně vědom důležitosti intelektuální kultivace člověka v různých disciplínách,¹²⁴ zároveň však věděl o její nedostatečnosti. Profesionalita pro něj nebyla vším, protože nepřehlížel, že profesionálně lze nejen soudit, léčit a řídit společnost, ale též podvádět, krást i vraždit. Technická znalost a dovednost mají svoji autonomii, o jejich způsobu užití se rozhoduje mimo sféru vlastní odbornosti.¹²⁵ Technická znalost a dovednost vede k produkci stále účinnějších technických prostředků, ale jak se s nimi naloží, už nespadá do kompetence technika.

Ve vztahu k jednotlivým odbornostem, lékařství nevyjímaje, je proto třeba zavést nový ohled. Požadavek existence vlastního předmětu a schopnosti se v něm kompetentně orientovat musí být doplněn o požadavek prospěšnosti dané

¹²³ „Tak vidíš: když jsem tvrdil, že se zdá, že mít ostatní znalosti, má-li je člověk bez znalosti největšího dobra, jen málokdy prospívá a ve většině případů škodí tomu, kdo je má... Neboť bez ní, čím lepší pohoda osudu bude přát buď v majetkových poměrech, nebo ve zdraví těla, nebo i v něčem jiném z takových věcí, tím větší chyby z nich nutně... vznikají“ (PLATÓN, *Alkibiades větší*, 146 E – 147 A).

¹²⁴ Stačí si uvědomit, jaké dlouhodobé a soustavné studium odborných předmětů Platón vyžaduje po budoucích držitelích politické moci.

¹²⁵ Věda od Platónových dob obrovsky pokročila, ale „zůstává stále problém, který leží mimo vědu a který je vlastní člověku: problém „užít“ vědy, pro dobro či zlo, pro člověka či proti němu“ (ABBA-GNANO, 1987, s. 89).

profese.¹²⁶ Tím se zamezuje možnosti jejího zneužití.¹²⁷ Aby bylo nějaké umění uměním v pravém smyslu slova, nejenže nesmí člověku škodit, nýbrž musí mu přímo prospívat.¹²⁸

5.2.4. Je medicína uměním v pravém smyslu slova?

Z výše předložených úvah je patrné, že Platón v *Gorgiovi* přisuzuje rétorice i medicíně dvě podmínky nezbytné pro ustavení jakéhokoli profesního odvětví: doménu jejich působnosti (předmět) i soubor odborně osvojitelných zásad, které jsou pro tyto disciplíny typické. Jak se to má ale s momentem prospěšnosti? Rétorikou se zde nebudeme zabývat, protože to není naším úkolem. Stačí jen podotknout, že

¹²⁶ Ke kritériím, která slouží k rozpoznání autentického umění, patří i tzv. „benefit criterium“: „... whatever we undertake must offer demonstrable benefit to our existence as individuals and more generally“ (LEVIN, 2014, s. 9).

¹²⁷ Jiné nebezpečí, které nebylo Platónovi neznámé, číhá na odborníka v případě, že svou profesi vykonává s rutinní mentalitou specialisty bez zohlednění jejího širšího kulturně-civilizačního kontextu. Stačí se přitom omezit na aplikační moment vědy a ztratit ze zřetelle její čistě teoretický a o sobě hodnotný aspekt: „... toto pohrdání vědou jako vědou se jasněji než jinde projevuje v davu techniků samých – lékařů, inženýrů atd., kteří svá povolání vykonávají v podstatě ve stejném duševním rozpoložení, v jakém jiný jezdí autem nebo si kupuje acylpyrin, tedy bez té nejmenší vnitřní solidarity s osudem vědy a civilizace“ (GASSET, 1993, s. 77).

¹²⁸ Je vhodné poznamenat, že *non malifcence* a *beneficence* patří k zavedeným principům lékařského odvětví. Diskutované pasáže skýtají dobrou příležitost k lepšímu pochopení Platónova přesvědčení o *Dobru* jakožto poslední dimenzi veškeré reality. Každá skutečnost, včetně technických a vědních disciplín, se vyznačuje možnostmi, které by měla co nejplněji realizovat. Jde o pojem „sebe-realizace“, který je v rozšířeném smyslu aplikovatelný i na všechny profesní aktivity člověka. Je třeba vždy učinit, co si daná profese žádá. Pracovat dobře znamená naplnit vlastní finalitu oboru, v němž je člověk právě činný: „Na vrcholu světa Idejí stojí Dobro, skutečná nejvyšší příčina věcí, neboť žádná věc nemůže (opravdu) být než tak, že se uskuteční nejlepším možným způsobem“ (REALE, 1999, s. 252).

Platón rétoriku jako takovou neodsuzuje, protože nahlíží, že její potenciál je využitelný pro dobré cíle. To znamená, že i ona může být člověku prospěšná.¹²⁹ Medicína v tom za rétorikou nijak nezaostává. Přechtíme si text, který znamená pozvednutí lékařství na roveň opravdových umění. Je vzat z té části dialogu *Gorgias*, v němž se hovor stočil k hodnocení působení velkých aténských státníků – Miltiada, Themistokla, Kimóna a Perikla.¹³⁰ Platón zde Sokratovými ústy vyslovuje pochybnost o blahodárnosti jejich politické činnosti. Důvod toho spatřuje v tom, že nesměřovali svou politiku k tomu, co občanům skutečně prospívá. Medicína vychází z konfrontace s jejich jednáním v dobrém světle:

Ó bláhový, ani já nekárám tyto muže jakožto služebníky obce, ale zdá se mi, že byli služebnější než nynější a dovednější k tomu, aby opatrovali obci, čeho si žádala. Ale aby dávali těm žádostem jiný směr a nepovolovali jim, přemlouvající a donucující k tomu, čím by se občané měli stát lepšími, v tom se oni politikové takřka nic nelišili od nynějších; a to je jediný úkol dobrého politika. Co se týče zřizování lodí a hradeb a loděnic a mnoha jiných takových věcí, i já s tebou souhlasím, že v tom byli oni schopnější nežli nynější. Směšnou tedy věc děláme já a ty ve své rozmluvě: neboť po všechen ten čas, co spolu rozmlouváme, bez přestání se stále

¹²⁹ V dialogu *Gorgias* Platón přisuzuje užitečnost rétorice, jejíž pomocí se odhaluje zlo nespravedlnosti v lidském životě: „... k tomu užívat rétoriky, aby nespravedlivé činy vycházely najevo a viníci byli zbavováni největšího zla, nespravedlnosti“ (PLATÓN, *Gorgias*, 480 B-C). V úplném závěru dialogu je znovu připomenuto, že „rétoriky... je třeba užívat... vždy k spravedlivému účelu“ (*tamtéž*, 527 C).

¹³⁰ Miltiades byl hlavním stratégem při památném střetu Atéňanů a Platajských s Peršany u Marathónu roku 490 před Kristem. Themistokles se stal klíčovou postavou během druhé perské invaze do Řecka o deset let později. Zasloužil se o slavné vítězství Aténských a jejich spojenců u Salamány. Kimón byl syn Miltiádův a vedle svých výrazných vojenských schopností se vyznačoval i svým pozitivním vztahem k chudým Atéňanům, které ze svých bohatých prostředků štědře podporoval. Perikles přivedl aténskou imperiální demokracii na svůj vrchol a ve své funkci strážce samovládců stál v jejím čele téměř čtyřicet let.

točíme kolem jedné a téže věci a navzájem si nerozumíme. Já aspoň myslím, že jsi mnohokrát uznal a pochopil, že tahle pěstící činnost je i v oboru těla i v oboru duše dvojí: jedna je služebná, již je možno opatrovat pokrm, kdykoli naše těla mají hlad, a nápoj, kdykoli žízní, a kdykoli mrznou, oděv, pokrývky, obuv a jiné věci, kterých si obvyčejně těla žádají... Opatrovatelem těchto věcí je buď kupec nebo obchodník nebo výrobce některé z těchto věcí, pekař nebo kuchař nebo tkadlec nebo švec nebo koželuh, a tu není divu, že když je takovým opatrovatelem, že se zdá sám sobě i ostatním lidem pěstitelem těla, každému, kdo neví, že vedle všech těchto umění je zvláštní umění gymnastické a lékařské, jež je vskutku pěstování těla, jemuž také přísluší vládnout nad všemi těmito uměními a užívat jejich výkonů, protože ví, které z jídel nebo nápojů je prospěšné pro zdraví těla, kdežto všechna tahle ostatní umění to nevědí.¹³¹

Platón hovoří o „pěstící činnosti“ ve vztahu k tělu a k duši a v obou případech rozlišuje její dvojí typ. O jedné činnostech (příprava pokrmů, nápojů, výroba oblečení atd.) se vyjadřuje jako o činnostech servilních (služebných), gymnastice a medicíně vyhrazuje místo mezi odvětvími svobodnými.¹³² Kritérium dělení je zřejmé: zatímco služebné činnosti něco produkují, avšak bez znalosti toho, zda jejich produkty zdraví těla prospívají či nikoli, činnost cvičitelů těla a lékařů se vyznačuje znalostí prospěšnosti či neprospěšnosti toho, co služebné obory člověku nabízejí. Gymnastika i lékařství jsou tím označeny za autentická umění (technai),

¹³¹ PLATÓN, *Gorgias*, 517B – 518 A.

¹³² Svobodná umění se zabývají tím, co je možné považovat za hodnotu samu o sobě. Umění služebná produkují pouze hodnoty utilitární. Podle takového rozdělení by mělo zdraví pro Platóna znamenat hodnotu cílovou. Ve skutečnosti tomu tak není, alespoň pokud je pojímáno ve svém čistě fyzickém rozměru. V citované pasáži se medicíně dostává ocenění jen vzhledem k „lahodícím zběhlostem“ a podle kritéria, které spočívá ve znalosti prospěšnosti výsledků umění. Jelikož je v tomto tématu možné uplatnit ještě jiné úhly pohledu, nelze uvedené Platónovo slovo k lékařství považovat za definitivní hodnocení.

kteřá ve vztahu k lidskému tělu neztrácí ze zřetele jeho pravé dobro (zdraví).¹³³

Bylo by ovšem předčasné uzavřít výklad Platónova postoje k medicíně v *Gorgiovi*. Na dalších stránkách tohoto dialogu se totiž jeho autor zabývá problémem, jehož řešením se dostává do kolize s rozšířenou lékařskou praxí tehdejší doby.¹³⁴ Vyzvednutí medicíny na roveň opravdového umění proto není posledním slovem, které chce Platón v dialogu na její adresu nechat zaznít.

5.2.5. Spor o dobrý životní styl

Umění, o nichž je v *Gorgiovi* řeč, nemají v životě člověka stejný význam. Jejich pravá hodnota se neodhaluje pouhým popisem toho, jaké místo v každodenním životě aténských občanů zaujímají. Platón je ostrým kritikem politických poměrů aténské obce. Politický režim pro něj není jen nějakým vnějším řádem, který nemá žádný dopad na vnitřní život lidí. 8. a 9. kniha jeho *Ústav*y jsou pronikavou analýzou vzájemné podmíně-

¹³³ V *Gorgiovi* Platón představuje gymnastiku a medicínu jako umění, která „preside over all other activities that promote bodily material welfare“ (LEVIN, 2014, s. 41). O zdraví jako dobru pro člověka se řecký filosof zmiňuje v *Hostině* 200 C-D, kde ho spojuje s předmětem základní lidské tužby; v *Ústavě* 357 C, kde ho představuje jako dobro, po kterém toužíme pro něj samotné, a ne jako po něčem prostředčném, v *Gorgiovi* 451 E, kde je ve výčtu hodnot zařazeno na první místo před krásou a bohatstvím, v *Eutydemovi* 279 A, kde je zmíněno jako jedno ze základních dober společně s mnohými dalšími, v *Hippiovi větším*, 291 D, v němž zdraví doplňuje výčet dalších kvalit, které valorizují lidský život, v *Menónovi* 78 C, kde narážíme na obdobný výklad, v *Lysidovi* 218 E – 219 A, kde je zlo nemoci postaveno proti dobru zdraví. Na druhé straně nám Platón předkládá pasáže, v nichž odmítá počítat zdraví k nejvyšším dobrům a hodnotám lidské existence – srov. *Zákony* 631 C, 661 A-B, 728 D-E, 744 A.

¹³⁴ V druhé části svého dialogu Platón rozvíjí diskuzi o třech základních emočních hnutích v člověku. Lékařské spisy, s nimiž byl obeznámen, se ze svého hlediska k této stránce lidského života vyjadřovaly. Právě v pohledu na emocionální život se projevuje rozdíl mezi přístupy lékařů a Platóna k lidskému zdraví.

nosti probíhající mezi státní ústavou a vnitřní uspořádaností každého jednotlivého občana. Politický řád a niterné ustrojení občanů si v posledku odpovídají. Demokratický pořádek vyžaduje demokraticky profilované jedince, oligarchický režim se opírá o občany s oligarchickou povahou apod. Výrazný vliv na oba momenty (politickou situaci i vnitřní rozpoložení lidí) mají umění, o nichž Platón na stránkách *Gorgii* diskutuje. Politický život i životní styl lidí jsou výrazem kultury. Kultura je výsledkem lidské praktické i teoretické činnosti, které neprobíhají samospádně. Bez přispění technické zdatnosti¹³⁵ by nebyly kultivované a nevedly by ke vzniku kulturních produktů (např. konkrétního politického řádu, konkrétního životního stylu lidí).¹³⁶ Proto je téma významu jednotlivých umění (*technai*) pro život člověka tak důležitý.¹³⁷

Debata se postupně dotýká osmi sfér lidské kulturní činnosti, z nichž čtyři jsou označeny za umění, čtyři za pouhé zběhlosti – umění zákonodárného, umění soudnického, umění gymnastického, umění lékařského, sofistiky, rétoriky, kosmetiky a kuchařství.¹³⁸

¹³⁵ Termín „technická zdatnost“ je užít v řeckém smyslu slova, který jsme již na svém místě objasnili (viz pozn. G. Reale).

¹³⁶ „Kultura, jak říká název, je umělým výtvozem. Podobá se městu, jež bylo pracně budováno úsilím mnoha generací, a nepodobá se džungli, která vyrostla spontánně za slepého tlaku přírodních sil“ (DAWSON, 1970, s. 7).

¹³⁷ „Aby dosáhl kultury, člověk vytváří *technosféru*, jím zhotovený svět, v němž se přiměřeně zračí úroveň jeho míry“ (LOBATO, 1989, s. 196). Termín „míra“ naznačuje, že člověk je mírou technicky vytvořené skutečnosti.

¹³⁸ Sokrates: *Je tuším něco, čemu říkáš tělo a duše. Gorgias: Jak by ne. S: Nemyslíš-li také, že i u jednoho i druhého je jistý dobrý stav?* G: *Zajisté. S: A což zdánlivý dobrý stav a ne skutečný? Jako například o mnohých lidech se zdá, že jejich těla jsou v dobrém stavu, o kterých by nesnadno někdo zpozoroval, že nejsou v dobrém stavu, leda lékař a některý učitel gymnastiky. G: Máš pravdu. S: Něco takového je podle mého soudu i v těle i v duši, co způsobuje zdání, že tělo i duše je v dobrém stavu, zatímco tomu tak není?* G: *Tak jest. S: Hned ti ukáži, budu-li moci, ještě jasněji, co si myslím. Podle těch dvou předmětů rozeznávám i dvojí umění: to, které se vztahuje k duši, nazývám politikou, to pak, které se vztahuje k tělu, nemohu ti pojmenovat takto jednotně,*

Členění uvedených praxí vychází z distinkce mezi skutečným a zdánlivým dobrým stavem těla a duše. Platón poukazuje na to, že nemoc se může skrývat pod zdánlivě zdravou vizáží. V bohaté škále lidských praktických činností se vyskytují takové, které mají za úkol uchovat případně navrátit zdraví tělesné i duševní. Vedle nich se však prosadily i „umění“ jiná, která se zahalují zdáním prospěšnosti tělu i duši, zatímco jsou jen „úlisným lahoděním“. Jejich vliv na zdraví duše i těla je negativní.¹³⁹

nýbrž rozeznávám u ošetřování těla, jež je jedním oborem, dva druhy, jednak gymnastiku, jednak lékařství; a u politiky odpovídá gymnastice zákonodárství a proti lékařství kladu soudnictví. Obě dvě umění v každé z těchto skupin mají vespolek mnoho společného, protože jejich předmět je týž, lékařství s gymnastikou a soudnictví se zákonodárstvím; ale přece se v něčem vespolek liší. Takto to jsou čtyři umění a ta stále hledí zachovat v nejlepším stavu jedna tělo, druhá pak duši; tu lahodící dovednost zpozorujíc to – neříkám, že by to poznala, nýbrž že na to připadne – rozdělí se na čtyři díly a vplíží se do každého jednotlivého z těchto druhů vydává se za to, do čeho se vplížila; o největší dobro se nic nestará, nýbrž tím, co je pokaždé nej příjemnější, loví nerozumnost a oklamává, takže se zdá něčím velmi cenným. Tak do lékařství se vplížilo kuchařství a osobuje si, že zná nejlepší pokrmy pro tělo, takže kdyby se mělo před dětmi nebo před muži tak nerozumnými, jako jsou děti, rozhodovat mezi kuchařem a lékařem, kdo z obou rozumí, které pokrmy jsou zdravé a které nezdravé, zdali lékař či kuchař, hladý by zemřel lékař. To tedy já nazývám úlisným lahoděním a tvrdím, že taková věc je ošklivá... protože směřuje k příjemnému bez ohledu na nejlepší; i nepokládám pak to za umění, nýbrž za zběhlost proto, že nemůže podat tomu, komu přináší, žádného rozumného výkladu o věcech, které přináší, jaké jsou svou přirozeností, takže nedovede povědět příčinu jedné každé z nich. A já nenazývám uměním to, co je věc bez rozumného výkladu... Pod lékařstvím tedy, jak jsem řekl, se ukrývá jako druh lahodění kuchařství; pod gymnastikou pak právě týž způsobem kosmetika, věc ničemná, ošemetná, nízká a sprostá, klamající tvary i barvami, hladkostí a oděvem, čímž způsobuje, že lidé honíce se za vypůjčenou krásou zanedbávají svou vlastní, kterou dává gymnastika. Abych dlouze nemluvil, chci ti říci jako geometrové – ... že jako se má kosmetika ke gymnastice, tak se má sofistika k zákonodárství, a jako se má kuchařství k lékařství, tak se má rétorika k soudnictví (PLATÓN, Gorgias, 464 A – 465 C).

¹³⁹ V následných pasážích je vyloženo, proč slast nelze zcela ztotožnit s dobrem: *Filebos* 66 A – C, kde se slasti dostává až pátého místa

Řecký filosof užívá geometrického příměru a řadí jmenované praxe následným způsobem: umění, která se týkají duše (politika), se dělí na:

1. *zákonodárství* – udržuje zdraví duše pomocí zákonů;
2. *soudnictví* – stanovením trestu navrácí zdraví duši, která se dopustila něčeho protizákonného.

Umění, která ošetřují tělo, se dělí na:

1. *gymnastika* – přispívá k zachování tělesného zdraví a analogicky odpovídá zákonodárství;
2. *lékařství* – navrácí zdraví nemocnému tělu a stojí v analogickém poměru se soudnictvím.

V obou případech jde o autentická umění, neboť se orientují v přirozenosti svého předmětu a jsou schopna racionálního zdůvodňování.

Oproti nim stojí umění zdánlivá, která jsou ve skutečnosti pouhými praktickými zběhlostmi bez znalosti přirozenosti svého předmětu a bez schopnosti racionální argumentace. Do pravého politického umění se díky lidské špatnosti vplížila zběhlost úlisného lahodění duši v podobě dvou praktik:

1. *sofistika* – je padělkem zákonodárství, neustavuje a nerespektuje skutečný řád (zákon), nýbrž svádí myšlení na scestí tím, že hřeší proti zákonům logiky. Své defekty skrývá exhibicí jisté bravury a umu.
2. *rétorika* – je padělkem soudnictví; zabraňuje nahlédnutí skutečných defektů v rovině života lidského jedince i v rovině života společnosti; přehlíží objektivní řád věcí a povyšuje nad něj svévoli rétora.

v pořadí základních lidských dober, *Faidros* 240 B, kde je naznačena odvrácená tvář slasti, která již slastná není, *Protagoras* 351 C a 354 C, kde se hovoří o možnosti spojení zla se slastí a dobra se strastí, *Gorgias* 500 A, kde se vyžaduje posudek odborného znalce pro rozlišení dobrých a špatných slastí, *tamtéž* 506 C, kde je slast popsána jako to, co se nekryje s řádem činností, který je spojen s přijatelnými libostmi, *tamtéž*, 513 D, kde se rozlišuje láska hledající slast od lásky směřující k dobru,. To je vlastní důvod, proč Platón upírá status pravých umění praxím, které mají za cíl produkci slasti (lahodění).

Autentické péči o lidské tělo v podobě gymnastiky a lékařství konkurují:

1. *kosmetika* – je padělkem gymnastiky; překrývá špatný stav těla umělou krásou;
2. *kuchařství* – je padělkem lékařství; připravuje pokrmy podle chuti bez ohledu na to, zda jsou zdravá či zdraví škodlivá.¹⁴⁰

O životním stylu a o povaze mezilidských vztahů (o politice v širokém smyslu slova) rozhodují cíle, kterým jedinci i společnosti podřizují vše ostatní. Společnost, v níž sofistika převládla nad zodpovědnou rozvahou zákonodárce, rétorická manipulace nad vynášením spravedlivých soudů, kosmetické pěstění těla nad jeho gymnastickou kultivací a vyhledávání chuti lahodících jídel nad zdravou výživou, o níž rozhoduje lékař, není na dobré cestě.¹⁴¹

Protagonisté dialogu – Polos, Gorgias a Kalikles – vedou se Sokratem spor ohledně dobrého životního stylu, který ústí do skutečné seberealizace člověka. Vrcholem rozpravy je zásadní konflikt Platónova učitele s Kaliklem. Sokratův sofistický oponent je zásadním odpůrcem jakéhokoli řádu vynucovaného zákony, protože v tom spatřuje nežádoucí omezování autentické lidské svobody. Podle něj je svoboda nejvlastnějším výrazem přirozenosti člověka, takže důraz na řád a zákon se v jeho očích jeví jako nepřijatelný atak na jeho nejzákladnější potřebu – na svobodný rozvrh existence. Umění spojená s uváděním řádu do lidského života – demokracické zákonodárství¹⁴², soudnictví bdící nad zákonným

¹⁴⁰ REALE, 1992a, s. 933. Na druhé straně není bez zajímavosti si všimnout, že „lékařské spisy – částečně i dochované zlomky presokratiků – si vypůjčují termíny z oboru kuchařství“ (DANEŠ, 2012, s. 401).

¹⁴¹ V *Sofistovi* se o gymnastice, lékařství, soudnictví a zákonodárství mluví jako o uměních, která odstraňují z těl i duší různé defekty. Ty Platón dělí na „nemoci“ a „ošklivosti“ a spojuje je s nedostatkem míry (srov. PLATÓN, *Sofista*, 227 E – 229 A).

¹⁴² Debata Sokrata s Kaliklem má za dobovou kulisu demokratický režim aténské obce.

jednáním občanů, gymnastika pěstující tělesnou kázeň a otužilost, lékařství předepisující zdravým i nemocným určitý způsob života, nejenže nepovažuje za přínosná, nýbrž odsuzuje je jako překážky rozvoje skutečně svobodného života lidí.¹⁴³ Svoboda a zákon se vylučují, protože svoboda je schopností činit, cokoli člověk chce. Každý má právo doslova na vše.¹⁴⁴ Zákony ustavené vládou člověka omezují, poněvadž mu zakazují řadu činností, které by chtěl naopak konat. Proč by je chtěl konat? Proč by chtěl ochutnat zakázaného ovoce nedisciplinovaného života, bezbřehého sebe-upřednostnění, proč si přeje krást, zabíjet, znásilňovat apod.? Protože v sobě odhaluje touhu po těchto věcech.¹⁴⁵ Jen ze strachu z postihu, který je zákonem stanoven za jejich překročení, se zdržuje podobných aktů.¹⁴⁶ To ale znamená, že v sobě musí všechny naznačené touhy neustále potlačovat. Kdo prožívá svůj život pod knutou zákonů, zabraňuje rozvinutí svého vnitřního životního elánu. Dlouhodobé potlačování tužeb a šťastný život se evidentně vylučují. Kalikles proto předkládá svůj radikální koncept lidského života.

¹⁴³ Kalikles se sice v dialogu vymezuje pouze proti demokratickému zákonodárství, nicméně vzhledem k jeho koncepci svobody je možné jeho kritiku vztáhnout na všechna jmenovaná umění.

¹⁴⁴ Jde o koncepci, která se v pozdějším filosofickém myšlení označovala jako *jus omnium in omnia*. Řada významných moderních myslitelů patří v tomto ohledu ke Kaliklovým dědicům. André de Muralt je vidí zaujímat „l'extrém libertaire“. Mezi vyznavače „du droit subjective absolu“ (*jus omnium in omnia*) počítá např. Spinozu a Hobbese (srov. MURALT, 2002, s. 70).

¹⁴⁵ Touha je vašeň, která se v tomto případě dostává mimo kontrolu. Výbornou pasáž, kterou autor popisuje moderní existencialismus, ale kterou lze bezezbytku vztáhnout i na Kaliklovu pozici, lze nalézt v FABRO, 1943, s. 177.

¹⁴⁶ Toto stanovisko je Platónem magistálně předloženo a rozpracováno v jeho *Ústavě* 360 B-E, kde odkazuje k legendě o Gygově prstenu jako k myšlenkovému experimentu, který má za úkol postihnout nejhlubší motivy lidského jednání v souladu se zákonnými ustaveními. Ty jsou zde vykresleny jako stojící v opozici vůči lidským touhám, takže posledním důvodem kultivovaného, emotivně disciplinovaného chování lidí není nic jiného než strach z postihu stanoveného zákonem.

5.2.6. Lidské emoce: stimulace, represe, či kultivace?

Důsledný sofista se nebojí vyslovit následné otázky: Co když jsou potlačované touhy *přirozené*? Co když jsou krádež, znásilnění, zabití a jiné takové skutky zakázány jenom proto, že určitá skupina momentálně mocných lidí rozhodla, že se jedná o zločiny, zatímco ve skutečnosti (podle přirozenosti) jim taková kvalifikace nenáleží? Co když jde o zločiny pouze podle zákona? Zákon je ale pouhým lidským ustanovením. Přirozenost má však mnohem větší sílu a mnohem vyšší autoritu. Kde je zákon, tam je omezení. Kde je omezení, tam není svoboda. Svoboda je naprostou nespoutaností a nespoutanost je pravým hlasem lidské přirozenosti. Jelikož je přirozenost silnější než jakékoli lidské ustanovení, je jen otázkou času, kdy se díky mimořádně zdatnému jedinci domůže svého práva. Lidské touhy jsou ze své podstaty *neomezené*, takže jakákoli jejich limitace (zákonné restriktce) jsou protipřirozené, a tudíž špatné.¹⁴⁷

Platón vložil do Kaliklových úst své přesvědčení o nebezpečnosti lidských emocí. Člověk je sice svobodná bytost, ale v jejím nitru se skrývají emoční proudy, které nelze snadno ovládat.¹⁴⁸ Svobodu je nutné dobývat, protože nám není automaticky dána ve svém plném rozvíti. Jediné, čím disponujeme, je schopnost svobodného rozhodování, ovšem míra jejího uplatnění kolísá v závislosti na mnohých fakto-

¹⁴⁷ Povstání nad-člověka se podobá výbuchu dlouho potlačované žádosti po naprosté nespoutanosti: „Avšak, myslím, jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno toto se sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše kejkle, říkádla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví naším pánem ten otrok a tu jako plamen vyšlehně právo přírody“ (PLATÓN, *Gorgias*, 484 A).

¹⁴⁸ Aristoteles později řekne, že vášně nelze ovládat despoticky, nýbrž pouze politicky. Tento vhled byl vlastní i Platónovi. Právě v tyranském útisku vášní vidí cestu k vnitřnímu rozpadu jedince i polis (viz 8. a 9. kniha *Ústavy*).

rech.¹⁴⁹ Emoce představují jednu z největších hrozeb, neboť jejich autonomní hybnost může zbytnět natolik, že se v člověku stanou určujícím a řídícím momentem. Správa lidského života a péče o něj proto nikdy nesmí pustit ze zřetele rizika spojená s emočními hnutími.¹⁵⁰

Na pozadí těchto úvah se medicína dostává do jiného světla. Nutnost ovládnutí emocí je podle Platóna striktním požadavkem životního naplnění člověka. Kdo své vášně neovládá, nýbrž nechá se jimi ovládat, nikdy nedosáhne stavu, který řečtí filosofové nazývali *eudaimonií*. Eudaimonie, dobré vnitřní rozpoložení člověka a jeho dobrý osud, je cílem praktické činnosti. Je věcí praktické inteligence, jaké prostředky k jeho dobytí zvolí a jakým způsobem je seřadí. O poměrech etického života člověka primárně rozhoduje, jaký konkrétní obsah si spojí se svou finální seberealizací. Zdraví je tak vysokou hodnotou, že ho lze vyvýšit do pozice posledního cíle lidského života a považovat ho za nejhlubší zdroj štěstí.¹⁵¹ Lékařství se v této optice pozdvihuje na roveň filosofie života.¹⁵² Filosof Platón však s takovým pojetím medicíny nemůže být srozuměn. Diskuze mezi Sokratem a Kaliklem, jejímž skutečným režisérem je Platón sám, předznamenává velké přehodnocení statusu medicíny, s nímž se setkáváme na stránkách později sepsaných dialogů, *Symposia* a *Ústavy*.¹⁵³

¹⁴⁹ Původně je nám vlastní pouze svoboda ontologická (schopnost rozhodovat se), svobodu etickou (schopnost sebeurčit se jako dobrý člověk) si musíme teprve vybojovat.

¹⁵⁰ Nezapomeňme, že lékařství patří k uměním pečujícím (ošetřujícím).

¹⁵¹ Werner Jaeger upozorňuje na toto nebezpečí na stránkách svého díla, na nichž se zabývá velmi propracovanými životospřávnými pravidly, která se někteří lékaři snažili uvést do života svých pacientů. Týkala se všech částí dne i spánku a člověk, který se jimi řídil, vkládal veškerou svoji energii a veškerý svůj čas do péče o své zdraví. Na druhé straně německý badatel připomíná, že péče Řeků o své zdraví je vždy „etwas Beseeltes“ a nikdy se neosamostatňuje od duchovního rozměru lidského života. Srov. JAEGER, 1959b, s. 55–58.

¹⁵² Eryximachos v *Symposiu* je reprezentantem této pozice.

¹⁵³ „In the corpus generally, Plato's rivalries with other approaches to *phusis* and *eudaimonia*, and the unfolding of his own positions, go hand in hand. In the *Gorgias*, his *agón* with rethoric is strongly evi-

Kalikles je sofista¹⁵⁴ a pro příslušníky sofistického hnutí je typické, že se obracejí zády k perspektivě otevřené Platónovou druhou navigací.¹⁵⁵ Důsledkem toho je, že se jejich myšlení plně soustředí na empiricky dostupnou skutečnost.¹⁵⁶

dent and that with poetry apparent (see 501e-502d). In addition to its highly positive, albeit circumscribed, role in Plato's enunciation of the *techné* grid, medicine is a competitor with him for primacy on questions of *phusis* and *eudaimonia* – one necessarily falling short insofar as its views are premised on health's being the greatest good“ (LEVIN, 2014, s. 54). O něco dále autorka dodává: „While Plato's making this explicit must await the *Republic*, the *Gorgias* figures importantly on his path thereto“ (s. 55).

¹⁵⁴ S největší pravděpodobností není Kalikles historickou osobou, ale Platónovým výtvozem, který má dokreslit celkovou kompozici dialogu *Gorgias*. „... ve skutečnosti reprezentuje paradigma, které do sebe soustředí vše, co mohly vyplodit, v Aténách jeho doby, demokratická rétorika a politika, které byly zkaženy demagogickými tendencemi“ (REALE, 1992c, s. 863).

¹⁵⁵ „Druhá navigace“ je program filosofického výzkumu, který Platón ohlašuje ve *Fedónovi*. V pasáži 95 E – 97 B hovoří o své četbě Anaxagorových spisů, od nichž si v mládí sliboval, že ho přivedou k hlubšímu filosofickému náhledu na realitu kosmu. Brzy však pochopil, že materialistická perspektiva, z níž se Anaxagoras při svých výkladech nedokázal odpoutat, vede ne k osvětlení vlastní povahy skutečnosti, nýbrž naopak k jejímu nepochopení. Aby se z tohoto redukcionistického pohledu vymanol, přichází s teorií nového řádu reality, který nazývá *sférou idejí* (99 D – 101 D). Tento nový metodický přístup je nesen přesvědčením, že filosofický výklad skutečnosti není proveditelný, vysvětluje-li se podmíněné takovými podmínkami, které mají stejné charakteristiky jako jimi podmiňovaná realita. Pro označení tohoto myšlenkového stylu Platón vyrazuje obrat *druhé navigace*, který je vzat z jazyka námořníků. Ti jím označovali způsob plavby při bezvětrí. Jelikož nemohli plout za pomoci plachet, museli se sami ujmout vesel a podstoupit velkou námahu při pohánění lodě kupředu. Platón tím přirovnává materialistický způsob vysvětlování skutečnosti k plavbě s rozepjatými plachtami, která je mnohem méně namáhavá než plavba s nasazením vesel, ale při vyvstání obtíží (ustání větru, závažné teoretické komplikace) dochází k jejímu zastavení. Materialismus kvůli své malé myšlenkové angažovanosti přehlíží, že při zkoumání světa zůstává stát na místě a není schopen posunout lidské poznání k novým metám.

¹⁵⁶ „The Sophists were certainly individualists, indeed rivals, competing with each other for public favor. One cannot therefore speak

Podobně jako mnohem později Machiavelliho ani Kalikla příliš nezajímá, jaký by člověk měl být, nýbrž jde mu o zjištění, jaký fakticky je. Proto s pocitem nadřazenosti poukazuje k faktickému způsobu chování jedinců v animální říši a jeho zmínka o dobytčím jednání mocných je prostá jakéhokoli hodnocení, které by představovalo být jen minimální kritiku jejich skutků.¹⁵⁷ Hledá-li tedy člověk vzor pro autentický přístup k životu, má se inspirovat nespoutaností divé zvěře a tvrdými činy, jimiž mocní plní touhy svého vlastního ega.¹⁵⁸ V přírodě se vše rozhoduje na základě boje, a kdo není schopen sebe-prosazení na úkor druhých, musí se se svým životem rozloučit dříve než jeho silnější konkurenti.

5.2.7. Omezená kompetence medicíny

V čistě materialistické perspektivě se lidské bytí vyčerpává v jeho zkušenostně vykazatelných projevech. Předmět lékařské teorie a praxe – zdraví a nemoc člověka – leží uvnitř těchto hranic. Medicína se nezabývá neempirickým světem, protože k tomu nemá metodické nástroje. Absence těchto nástrojů však pro ni není nedostatkem, protože ty, jimiž disponuje, plně dostačují ke kvalifikovanému uchopení a řešení

of them as a school. On the other hand to claim that philosophically they had nothing in common is to go too far. They shared the general philosophical outlook... under the name of empiricism, and with this went a common scepticism about the possibility of certain knowledge“ (GUTHRIE, 1977, s. 47).

¹⁵⁷ „... ale podle mého mínění sama příroda to ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší a mocnější než méně mocný. A že tomu tak je, je zhusta vidět u jiných tvorů i mezi lidmi v celých obcích a rodech, že je totiž spravedlnost stanovena tak, aby silnější vládl slabšímu a měl více než on. Neboť podle jakého práva vytáhl Xerxes proti Helladě nebo jeho otec proti Skythům? A bylo by možno uvést nescísně jiných takových příkladů“ (PLATÓN, *Gorgias*, 483 E).

¹⁵⁸ Gorgias by nesouhlasil s Pascalovým výrokem: „Nízkost člověka jde tak daleko, že se podřizuje zvířatům, že se jim dokonce koří“ (PASCAL, 1973, 104), protože člověka nechápal jako bytostně nadřazeného vůči živočišné říši.

problémů, které spadají do její kompetence. Platón se ale na člověka dívá z hlediska své *druhé navigace* a odmítá považovat za vyčerpávající přístup, který se omezuje jen na empiricky dostupnou stránku lidského života. Člověk je pro něj něčím mnohem víc než určitým způsobem uspořádaný organismus. Těžiště lidského života spatřuje v jiném rozměru – v sebevědomém, rozumném, mravně zodpovědném já, které označuje jako *duši*. Jestliže tedy někteří autoři lékařských spisů tvrdí, že zdraví těla je nejvyšším dobrem, pak jejich postoj vychází z reduktivního pohledu na člověka. V praxi to znamená, že některé postupy ordinované lékařem s ohledem na udržení či znovuzískání tělesného zdraví mohou mít škodlivý dopad na mravní vývoj (duši) pacienta.¹⁵⁹

V čem konkrétně tento možný škodlivý vliv medicíny spočívá? Řecký filosof odhaluje v lidském nitru emoci *žádostivosti*, která se orientuje na tři životně důležitá dobra: na jídlo, pití a sex. Samotná povaha žádostivosti se vyznačuje nedostatkem míry, sama ze sebe je bezbřehostí, nemírností, nenasytností.¹⁶⁰ Míra jí může být uložena pouze zvnějšku – od schopnosti, která je od žádostivosti reálně rozdílná a hierarchicky nadřazená.¹⁶¹ Vtištění míry do nemírné žádostivosti

¹⁵⁹ „As it falls outside doctor's purview as bodily experts to grasp the nature of psychic phenomena, they continually and inescapably risk prescribing in a fashion that is deleterious to patient's souls.“ (LEVIN, 2014, s. 56).

¹⁶⁰ Jde o aspekt lidského života, do něhož se promítá moment *nekonečnosti* (apeiron). Bezhraničnost (apeiron) je součástí veškeré jsoucí reality a její poslední vysvětlení nelze podat bez rekurzu k Platónově protologii. Jak jsme již měli možnost vidět, výklady ohledně prvních principů (protologie) se nacházejí mimo psané Platónovy texty (tzv. nepsané nauky).

¹⁶¹ Platón dokazuje existenci tří základních a reálně rozdílných hnutí v člověku – racionálního, žádostivého a vznětlivého – aplikací principu sporu: „Je patrné, že jeden a týž činitel nebude chtít činit a trpět několik dějů opačných zároveň, pokud jde o touž jeho složku a o poměr k témuž jsoucnu vnějšímu, takže kdekoli nalezneme, že se tak při nich děje, budeme vědět, že to nebyl jeden a týž činitel, nýbrž více“ (PLATÓN, *Ústava*, 436 B). K tématu rozlišení těchto

je úkolem rozumu, jehož dlouhodobé disciplinující působení vede k dosažení ctnosti umírněnosti.

Proces sebe-kultivace člověka není nikdy ukončen, získané ctnosti se mohou opět oslabovat, či dokonce úplně zaniknout. Platón si je vědom toho, že seberealizace jedince, která je díky jeho svobodě vložena do jeho rukou, není pouze záležitostí individuálního snažení. Lidská svoboda je mnohonásobně podmíněna různými faktory – fyzickými, psychickými a mravními predispozicemi, výchovou, ale i společenským prostředím. Vnitřní mravní vývoj člověka potřebuje podporu ze strany společenských a politických institucí. V 8. a 9. knize *Ústavy* Platón ukazuje, jak devastující vliv může mít na lidského jedince špatná výchova a nedobré poměry ve společnosti a politice. Degradace, která se hmatatelným způsobem projevuje v nezdravých společenských jevech, vyvěrá z úpadku, k němuž docházelo postupně a nepozorovaně v nitru občanů.

Platón si všímá toho, že na tomto vnitřním úpadku může mít svůj podíl i medicína. Lékaři jeho doby uznávali, že jídlo, pití a sex mohou mít jak pozitivní, tak negativní dopad na zdraví člověka. Proto je někdy užívali jako léčebné prostředky. Součástí léčby některých pacientů byla nadměrná konzumace jídla a pití, stejně jako zvýšená sexuální aktivita.¹⁶² Ze zdra-

základních hnutí v člověku srov. též *Ústava*, 439 B – D; 580 D – 581 C; *Timaios*, 89 E – 90 A; *Zákony*, 782 D – 783 B; 783 C – D.

¹⁶² S. B. Levin hovoří o žádostivosti obrácené k jídlu, pití a sexu jako o „velké trojce“ (big Three) a shrnuje nejednoznačné názory lékařů v otázce jejího využití při léčbě nemocí: „While Hippocratic writings contain much evidence that doctors appreciated the Big Three's role as cause or co-cause of ailments, they evince no consensus on the topic. As for the Big Three and medical treatment, Hippocratic author's judgements oscillate between negative and positive, with indulgence of the Big Three forbidden or allowed on contextual grounds, that is, based on author's determination of whether it aids recovery. *Internal Affections* formulates the point with elegant succinctness: patients are to ,refrain from venery and from drinking to intoxication, except where the latter is appropriate to (treatment of) the disease“ (LEVIN, 2014, s. 58). Na s. 59 autorka uvádí konkrétní příklady indulgence lékařů ve vztahu

votního hlediska se snad jednalo o ospravedlnitelné postupy, z hlediska filosofie se věc jevila jinak. Platón se obává, že i terapeutické rozvolnění mezi (kontroly), v nichž by měla být žádostivost držena, představuje značné nebezpečí. Každý ústupek před žádostivostí je krůčkem k návyku, který se stává stále silnějším, až nakonec činí návrat k umírněnosti téměř nemožným. Slast, plynoucí z uspokojení žádostivosti, má na lidskou psychiku svazující dopad – je silně návykovou „látkou“. Spoutanost slasti je však překážkou dosažení posledního cíle člověka – eudaimonie.¹⁶³ Medicína se proto zmíněnou praxí vydává směrem, který filosof nemůže hodnotit pozitivně.

Platón nahlíží i důvod, proč lékařská praxe může vystavit pacienty tomuto nebezpečí. Je jím její metodická nekompetence vzhledem k problému lidské přirozenosti a lidské seberealizace. Je-li pravda, že člověk není jen materiální bytostí, pak je nezbytné, že medicíně, stejně jako všem jiným empiricky založeným vědám, jeho poslední rozměr uniká. Podobně se to má i s lidskou seberealizací. Co se empirickým oborům jeví jako nejvyšší lidské dobro, nemusí být takovým z pohledu filosofického. Kdyby tedy tělesné zdraví skutečně představovalo nejvyšší hodnotu v životě člověka, pak by byl léčebný prostředek nadměrného konzumu jídla a pití, stejně jako zvýšená sexuální aktivita v jistých případech bezproblémově přijatelný. Jelikož však tělesnému zdraví takový primát nenáleží, visí nad uvedenou lékařskou praxí výrazný otazník.¹⁶⁴

k nadměrné konzumaci jídla a pití ze strany pacientů. Srov. též *tamtéž*, 56 nota 37.

¹⁶³ Zajímavou úvahu o slasti je možné nalézt u Arnolda, v níž je popsán specifický lidský aspekt této emoce. Zvířaty je dosažitelná jen v bezprostředním „výkonu života“, který není „překročen žádnou reflexí“ (ARNOLD, 1965, s. 91). Naopak člověk může slast díky reflexi postavit do předmětné pozice a učinit z ní cíl svého života. Takový postoj se nazývá hédonismem, v němž jde především o „optimalizaci kalkulu slasti a strasti samotného jednatelce“ (ANZENBACHER, 1994, s. 25).

¹⁶⁴ „To sum up, even where authors speak negatively of indulgence as an *arché* of disease, the harm is its causing or co-causing illness. Hippocratic writings do not suggest that free appetitive indulgence

Řečeno jinými slovy, medicína je pouze parciální disciplína, neboť nedokáže zachytit celek předmětu (člověk), jehož kvality (zdraví – nemoc) zkoumá. Omezenost lidského myšlení na straně jedné a nutnost specializace na straně druhé jsou dostatečným ospravedlněním specializovaných přístupů k různým oblastem zkoumání. Člověk se tak může stát předmětem mnohých vědních oborů, z nichž každý si na tomto širokém poli (materiální objekt) vymezí svoji sféru působnosti (formální objekt). Protože však racionální bytost nutně tíhne k vytváření celostních koncepcí,¹⁶⁵ povstává riziko, že si ji vytvoří prostřednictvím neadekvátní perspektivy danou speciálním oborem, jemuž se profesionálně věnuje. Medicína je popsanému nebezpečí vystavena v plné míře. Pokud si je odborník svých limitovaných kompetencí vědom, může se i přesto dopustit ještě dalšího omylu. Může dospět k názoru, že oblast jeho výzkumu je v rámci zkoumaného předmětu autonomním výsekem, který se těch ostatních, jím netematizovaných, nijak netýká. Je-li takový postoj vlastní lékaři, je přesvědčen o autonomii svého odvětví a postupů, které v jeho rámci uplatňuje. Intervenci filosofů do oblasti

reflects an intrinsically mistaken pattern of valuation. In writer's estimation, right and wrong quantities of food, drink, and sex in medical treatment are context-dependent matters, hence the prominence of terms like *kairos* (favorable moment) and *akairos* (untimely) in such discussions. From Plato's standpoint, given the natural bent of *epithumiai* toward insatiability (*Gorgias* 493a – 494a), it is dangerously self-deceptive to allow selective indulgence of the Big Three, for once one opens this door, setting limits to desire and pleasure may become impossible. From the *Gorgias* standpoint, Hippocratic prescriptions for indulgence are ill-advised at best, stemming as they do from ignorance of what human nature and thriving thruly comprise" (LEVIN, 2014, s. 61).

¹⁶⁵ Je-li pravda, že každý člověk je svým způsobem filosofem, tj. že má svoje přesvědčení ohledně problémů, které spadají do kompetence filosofie (původ kosmu, původ života, smysl lidské existence atd.), nemůže se ve svém myšlení nikdy zcela vyvázat z celostní perspektivy, k níž je jeho rozum přirozeně otevřen. Proto je neustále vystaven pokušení pozvedat své speciální náhledy na skutečnost na úroveň její celkové interpretace.

medicíny odmítá jako nepatřičné překročení kompetencí z jejich vlastní strany. Platón ovšem nesdílí vykreslené pojetí speciální vědy. Nahlíží, že člověk je sice rozdělitelný do plurality segmentů, které se nabízejí výzkumu jednotlivých speciálních oborů, ve skutečnosti samé¹⁶⁶ jsou ale tyto segmenty reálně propojeny a zásah do jednoho z nich je automaticky zásahem do všech ostatních.¹⁶⁷

5.2.8. Kritérium prospěšnosti

Medicína patří k „zachraňujícím uměním“.¹⁶⁸ Něco jiného je zachraňovat lidské tělo a něco jiného je zachraňovat člověka. Kdyby byl člověk pouhým tělem, nešlo by tuto distinkci uplatnit. Jelikož je však svoboda bez přesahu myslí vůči přírodní kauzalitě nemyslitelná, odmítá Platón hledět na člověka materialistickou optikou.¹⁶⁹ Skutečný znalec nějakého speciálního oboru si musí být podle Platóna vědom limitu svých kompetencí.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Tj. ve zkoumaném předmětu.

¹⁶⁷ „From Plato’s standpoint, since doctors are anything but psychic experts, their concessions involving desire and pleasure are problematic above all for their potentially devastating impact on the soul. Some might accuse Plato of being unreasonable here: surely the concessions noted by doctors are harmless enough. A provocative feature of his writings, central among the *Gorgias*, *Symposium*, and *Republic*, is their insight that human existence is not truly breakable into compartments such that relaxations of stringery involving desire and pleasure in, say, the medical arena implicate exclusively the person’s action in that specific time and place“ (LEVIN, 2014, s. 62).

¹⁶⁸ Srov. PLATÓN, *Gorgias*, 512 E. Platón zde výslovně říká, že medicína patří k uměním, „která jsou vytvořena pro zachraňování“.

¹⁶⁹ Srov. *Fedón*, 98B – 99 B.

¹⁷⁰ „... *Gorgias* suggests that one is not a proper expert if one fails to see this: this limitation – with expert’s awareness thereof – is built into the *techné* theory itself at 511d–512d. The incorporation of this limit in the *peri ti* and understanding conditions ties it as well to the goodness criterion since *techné*-practitioners may truly and reliably benefit others just so far as their cognitive mastery extends“ (LEVIN, 2014, s. 67).

Jako vzor takového uvědomění je v *Gorgiovi* představen kapitán lodi. Na jeho umění závisí životy stovek cestujících. Zdařilá plavba přes moře je zároveň záchranou pasažérů před smrtelnými nástrahami vodního živlu. Kdyby byl kapitán nepatřičně hrdý na svou zdatnost, mohl by se považovat za člověka, který svým klientům zajistil veliké dobro (záchrana životů). Platón ho nicméně líčí v jiných barvách:

A toto umění je nenáročné a skromné a netváří se honosně, jako by vykonávalo něco znamenitého, nýbrž když vykoná totéž co řečnické umění na soudě, že totiž šťastně sem někoho dopraví přes nebezpečné moře z Aiginy, vezme za to, tuším, dva oboly, a jestliže z Egypta nebo z Pontu, tu za tohle veliké dobrodiní – že zachránilo, jak jsem právě řekl, i cestujícího i jeho děti a jmění a ženy – po vyloďení z přístavu vezme nanejvýš dvě drachmy a sám mistr toho umění, jenž tohle vykonal, vystoupí z lodi a chodí podél moře a podél lodi se skromným zevnějškem. Umí si totiž, myslím, rozvážit, že není zjevné, kterým z cestujících prospěl, když je nenechal utonout, a kterým uškodil, neboť ví, že je nevyloďil o nic lepšími, než jací byli, když vstoupili na loď, ani na těle ani na duši.¹⁷¹

Apel na skromnost je adresován rétorům, lékařům a všem, kdo mají jen částečný vhled do hlubin lidského života. Že zde Platón přichází s novým typem úvahy, který se týká i medicíny, je patrné z toho, že evidentní prospěch spočívající v uchování zdraví a životů cestujících nehodnotí jako neoddiskutovatelnou hodnotu. Dívá se na problém z vyšší roviny. Z ní se prostá fyzická existence člověka, byť by překypovala zdravím a vitalitou, nejeví jako nejvyšší dobro. Smyslem života člověka není jen žít, nýbrž dobře žít. Dobrý život pak Platón neztotožňuje s materiálním blahobytem zahrnujícím i tělesný prospěch, ale dává mu mravní povahu. Jelikož se má člověk v moci, může se svým životem určitým způsobem naložit. Kdyby neměl schopnost přesáhnout sám sebe, nemohl by disponovat sám sebou. Žil by jako živočich, jehož existence je uzavřena do instinktivních determinací.

¹⁷¹ PLATÓN, *Gorgias*, 511E – 512 A.

Takový živočich je zvířetem, které o sobě nerozhoduje. Lidská bytost o sobě rozvažuje, rozmýšlí si, jaký směr má svému životu dát, do služby čeho ho má zapojit. Neexistuje žádný rozměr lidské existence, který by nemohl být použit k něčemu jinému od sebe. Charakteristickým znakem vrcholného dobra je to, že už nemůže být použito jako prostředek k dosažení nějakého jiného cíle. Je-li pravda, že posledním cílem člověka je jeho štěstí (subjektivní aspekt eudaimonie), platí, že jeho dosažení neznamena jen stupínek směrem k nějaké vyšší metě. Jde o cílovou, dále nepřekročitelnou hodnotu. Své zdraví však lidé často vydávají všanc pro to, čeho si váží ještě více.

Viděli jsme, že tento přístup byl vlastní již Sokratovi. Nemoc pro něj nebyla synonymem životního nezdaru. Pozdější západní etická tradice na Sokratův odkaz navázala a ustálilo se v ní rozlišení mezi zdatností profesní a zdatností mravní. Platónův učitel tyto roviny jasně odděloval. Nezpochybňoval profesní kompetence řemeslníků a umělců. Vyvracel však přesvědčení o jejich moudrosti (mravní zdatnosti). Ukazoval, že být dobrým kovářem, zbrojířem, soudcem, lékařem, sochařem, malířem atd. není to samé jako být dobrým člověkem. Každá profese s sebou nese určité požadavky a nároky, a pokud jim člověk dostojí, stává se z něj odborník. Má zcela specifickou znalost a dovednost. Osvojil si zcela určitý řád myšlení a konání.¹⁷² Učitel předává znalosti svým žákům. Dobrý učitel předává dobře znalosti svým žákům. Kovář zpracovává kovy pro účely jejich dalšího použití jinými řemesly. Dobrý kovář tuto práci činí dobře. Lékař léčí nemocné. Dobrý lékař své pacienty léčí dobře.

Lidské bytí se ovšem nevyčerpává v různých sociálních rolích. V určité době musí člověk jednat jako lékař (je-li lékařem), v jiném čase jako rodič (je-li rodičem), jindy jako občan dané země (např. zodpovědnou volbou politické reprezentace...). Specifické obory se vyznačují svým řádem, svou strukturou, svou logikou. Specifické činnosti se odvíjejí

¹⁷² *Těchné* vylučuje z jednání náhodu.

v souladu se zcela určitými pravidly. Důležité je, že člověk není jen právníkem, učitelem, kovářem, lékařem atd., ale *primo et ante omnia* člověkem. Proto se i na něj vztahuje úvaha, kterou jsme právě předložili. Existuje specifický způsob lidského jednání, v němž člověk nejedná jako specialista v tom či onom oboru, nýbrž jako člověk. V čem specifická takového jednání spočívá? Tak jako v předchozích případech o něm rozhoduje struktura subjektu činnosti (přirozenost člověka). Člověk je živočichem rozumným, který je nadán svobodnou vůlí. Proto je zřejmé, že člověk jedná jakožto člověk, řídí-li se ve svém jednání rozumovými důvody, v jejichž světle svobodně spravuje svoji existenci. Dobrý člověk pak myslí dobře (správně, pravdivě, kultivovaně) a jeho svobodné volby jsou zodpovědné.

Těžiště celého praktického konání leží v cílových hodnotách, k nimž svobodná bytost své skutky zaměřuje. Rozlišení cílů a prostředků je pro lidskou praxi naprosto základní.¹⁷³ Tím se opět dostáváme k problému, který bezprostředně souvisí s Platónovým postojem k medicíně. K největším rizikům praktické stránky lidského života patří to, že v něm dojde k převrácení řádu, které se konkrétně projeví v záměně hodnot prostředecných za hodnoty cílové. Přesně to podle Platóna činí lékaři, kteří prohlašují zdraví za nejvyšší hodnotu v lidském životě. Lékař za horizont zdraví sice nevidí, ale pohled filosofa za ním spatřuje ještě jiné cíle. Zdravý člo-

¹⁷³ „Sokrates: Zdali pak tedy podle tvého mínění lidé chtějí to, co pokaždé dělají, či ono, co je účelem jejich činnosti? Tak například ti, kteří pijí léky podané od lékařů, zdali pak podle tvého mínění chtějí to, co právě dělají, totiž pít lék a mít nepříjemné pocity, či ono, proč ten lék pijí, totiž aby byli zdraví? Polos: To je jasné, že aby byli zdraví. S: Tedy jistě i ti, kdo podnikají plavby anebo jiným způsobem jdou za výdělkem, nechťejí to, co pokaždé dělají – neboť kdo by chtěl plout a podstupovat nebezpečnost a snášet námahy? – nýbrž myslím to, proč podnikají plavby, totiž aby byli bohatí; neboť pro bohatství se podnikají plavby. P: Ovšemže. Není-li tomu tak i se všemi činnostmi? Jestliže někdo něco dělá za nějakým účelem, nechce to, co dělá, nýbrž ono, proč to dělá...“ (PLATÓN, *Gorgias*, 467 C-D).

věk není automaticky dobrý člověk. Podobně ani dobrý lékař nemůže automaticky nárokovat dobrý mravní profil.

Zastavme se u prvního tvrzení: zdravý člověk není automaticky dobrým člověkem. To je evidentní fakt, jehož filosofická relevance na první pohled uniká. Jaký důsledek má tato zřejmost pro lékařskou praxi? Lékař se nezajímá o mravní stav pacientů, nerozlišuje, zda k němu přichází člověk bezúhonný, či zločinec. Jeho úkolem je konat tak, aby pacienty jejich nemoci zbavil či aby jim alespoň v jejich obtížích ulehčil. Platón se na tento problém dívá jinými očima. Jak jsme již viděli, jeho *Ústava* obsahuje známou pasáž, v níž Sokrates klade Kefalovi kritickou otázku, zda je správné vrátit vypůjčenou zbraň jejímu majiteli v situaci, kdy tento jeví známky šílenosti. Odpověď zní: nikoliv. Neboť zbraň v rukou šílenice se mění ve vražedný nástroj.¹⁷⁴

Neexistuje zde určitá podobnost s námi diskutovaným problémem? Namísto zbraně dosadíme zdraví a namísto šílenice dosadíme zločince. Je správné, aby bylo navraceno zdraví člověku, který ho zneužije pro své zločinné účely? Odpověď nebude samozřejmě tak jednoznačná jako v prvním případě. Předně se dá namítnout, že zločinci lze překaziti jeho kriminální úmysl jinak než odmítnutím zdravotní péče. Zadruhé, celá záležitost přesahuje kompetence lékaře. Lékař není ani policista ani soudce, výkon jeho profese neobnáší represii zločinného jednání. Platón si to bezesporu rovněž uvědomoval. Určitě nechce nutit lékaře, nakolik jsou lékaři, aby odmítali pomoci mravně zkaženým lidem. Kompetenci k takovým rozhodnutím přesunuje na filosofy.¹⁷⁵ Zakladatel Akademie má na mysli toto: je třeba, aby si lékaři uvědomili, že jim jejich profese nedovoluje vyjádřit se k tomu, zda svému pacientovi navrácením zdraví prospěli, či nikoliv. Jistě, prospěli

¹⁷⁴ Srov. PLATÓN, *Ústava*, 331 C.

¹⁷⁵ K profilu filosofů srov. *tamtéž*, 484 A – 487 E. Filosofové plní v obci politické funkce, mezi které patří i koordinace specifických a profesních činností občanů. Nesuplují profesní kompetence jednotlivých odborníků, ale stanovují, kdy, kde a za jakých podmínek mohou své znalosti a dovednosti uplatňovat.

mu jakožto pacientovi, ale možná ne jakožto člověku. Neboť není vyloučeno, že díky znovu získanému zdraví spáchá těžký zločin a zpečetí tím definitivně svůj tragický osud. Lékaře to sice s odvolávkou na jeho odbornost nemusí zajímat, ale i tady platí upozornění, které zaznělo o něco výše: člověka lze rozčlenit do segmentů jen teoreticky. Jen teoreticky lze uvažovat Petra Nováka jako primáře chirurgického oddělení s naprostým odhlédnutím od dalších rozměrů jeho existence. Ve skutečnosti je však Petr Novák také rodičem svých dětí, manželem své ženy, dobrým šachistou a především člověkem, kterému nemůže být mravní stav lidí (včetně jeho vlastního mravního stavu) zcela lhostejný. Přesto se zdá nevhodné vyžadovat, aby lékař promítal své mravní postoje do profesní praxe, která je eticky neutrální technologií péče o zdraví pacientů. Lékař se dívá na pacienta jako na člověka trpícího určitou nemocí a jedině, o co mu jde, je realizovat takovou sérii úkonů, které povedou k odstranění choroby. Když však místo problematického defektu mravního zaujme defekt zdravotní, mohou nastat situace, v nichž lékař musí rozhodnout, zda léčbu zahájí (nebo v ní bude pokračovat), či nikoli.¹⁷⁶ Nikdo jiný za něj toto rozhodnutí neučiní. Za takových okolností je zřejmé, že mravní stránka věci vystupuje do popředí a že pouhá aplikace technické zdatnosti vyjevuje svoji nedostatečnost. Tím se lékař dostává do styku s oblastí, která sice přesahuje jeho lékařské kompetence, ale kterou přesto ve svém specifickém lékařském výkonu (či při jeho suspenzi) musí mít na zřeteli. Ideálem je, aby rozpoznal, že lékařská věda mu při orientaci v ní nepomůže a že se musí obrátit na jiného odborníka (filosofa). V náznakové kritice medicíny v dialogu *Gorgias* nejde Platónovi o nic jiného než právě o toto.

Platónův náznak rezervovaného postoje vůči medicíně v *Gorgiovi* lze dokreslit ještě komentářem k výše uvedenému druhému tvrzení: dobrý lékař nemůže automaticky nároko-

¹⁷⁶ Jde např. o případy, v nichž lékař musí rozhodnout, zda má vůbec smysl léčbu pacienta zahájit či zda je rozumné v již zahájené léčbě pokračovat.

vat dobrý mravní profil. Ani tato teze není něčím, co by bylo zkušenostně nedostupné. Tak jako existují výborní kuchaři, kteří jsou špatnými lidmi, skvělí počítačová experti, kteří mají na svědomí závažné zločiny, tak se můžeme setkat i s excellentními lékaři, kteří jsou lidsky odpudiví. Dobrý člověk musí být podle Platóna ctnostný a ctnost je kvalita, kterou není možné nikdy užít špatně.¹⁷⁷ Expertní znalosti a dovednosti, které jsou vlastní i medicíně, nejsou totožné s mravními zdatnostmi, protože jsou zneužitelné ke špatným cílům. Špičková medicína se může provádět nejen na prestižních klinikách, ale také v koncentračních táborech. Zatímco ve zdravotnickém zařízení plní medicína svůj pravý účel, je v táborech smrti praktikována s cílem experimentace na vězních a jejich brutální likvidace. V tom se projevuje jistá mravní neutralita exaktních oborů – uchovávají si svůj profesní ráz a svou profesionální kvalitu i v případě jejich nasazení pro špatné cíle. Naopak mravní ctnost, která by byla použita pro nedobrý cíl, ztrácí okamžitě svoji povahu mravní ctnosti.¹⁷⁸ Platón požaduje, aby se autonomie jednotlivých umění neakcentovala natolik, že se vyvážá z mravního rozměru lidského života. Profesionální řez skalpelem zůstává bravurním výkonem v diametrálně rozdílných situacích: je-li veden rukou lékaře zachraňujícího život pacienta, i je-li veden rukou lékaře-mučitele, který jím chce své oběti způsobit co největší trýzeň.

¹⁷⁷ Srov. např. klasický popis ctnosti, který leží plně v sokratovsko-platónské tradici: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur“ (AKVINSKÝ, *S.Th.*, I-II, 56, 4 prima objectio).

¹⁷⁸ Platón, stejně jako později Aristoteles, kritizuje jednostrannost spartské výchovy, orientované pouze na statečnost prokazovanou v boji. Tím, že mladí Spartané nejsou vedeni i k dalším ctnostem – spravedlnosti, umírněnosti a moudrosti –, nemohou svoji válečnou zdatnost zaměřit na správný cíl. Tím však i tato zdatnost ztrácí povahu statečnosti a stává se krutostí a brutalitou. Platón zmiňuje, že z takových výchovných poměrů se rekrutuje mnoho vojáků, kteří jsou ve válečných střetech „většinou smělí, nespravedliví, zpupní a skoro ze všech lidí nejméně moudří“ (PLATÓN, *Zákony*, 630 A). Lékařská zdatnost je v analogickém smyslu vystavena podobnému riziku.

Bdít nad bonitou cílů, pro něž jednotlivé profese pracují, není věcí jednotlivých odborníků. Platón se zdráhá jim přisoudit poslední autoritu při rozhodování, zda jejich kompetence lidem prospívají, či nikoliv. Specialista by se zde měl sklonit před filosofem. Jen tak se dá zabránit zneužití vědy proti člověku, medicíny proti jeho skutečnému prospěchu.

5.3. Medicína v *Hostině*

Dialog *Hostina* se tradičně nazývá rozpravou o lásce. Je tedy věnován vnitřnímu emočnímu hnutí, které se vymyká striktní myšlenkové kontrole uplatňované v rámci jednotlivých umění. Člověk antiky v sobě stejně jako člověk současný vnímal určité napětí mezi rozumem a citem. Nahlížel, že se chladný racionální kalkul s povahou lásky neslučuje. Kdybychom chtěli blíže osvětlit vztah mezi výkonem rozumu a emocí lásky, mohli bychom se obrátit k Platónovu dialogu *Ion*. V něm se řecký filosof zaměřuje na poslání básníků a ukazuje, že jejich tvorba nevychází z rozumově kontrolovaných zdrojů. Básník své dílo sepisuje pod vlivem božské mánie. Jestliže při kompozici veršů čerpá pouze z vlastní zkušenosti a aktivuje jen vlastní rozumové schopnosti, vytvořené dílo nemá patřičnou hodnotu.¹⁷⁹ Básnická skladba, stejně jako každý jiný umělecký výtvor, nevzniká z pouhé řemeslné rutiny, není výsledkem aplikace osvojených pravidel a technické zdatnosti. Obsahuje totiž něco, co je pro rozum nedostupné. To neznamená, že by Platón stavěl krásu umění proti rozumu. Rozum si v něm svůj předmět může nalézt.¹⁸⁰ Je

¹⁷⁹ „Básník je totiž lehký tvor, okřídlený a svatý, schopný tvořit ne dříve, než se dostane do nadšení a vytržení, a když v něm již není rozumu; dokud však má tento statek, každý člověk je neschopen básnický tvořit...“ (PLATÓN, *Íón*, 534 A).

¹⁸⁰ Řecké pojetí krásy je intimně spojeno s eminentním výrazem racionality skutečnosti – s numerickými proporcemi, které jí jsou vlastní. Numericky formulovatelné proporce, které strukturují realitu, jsou dokonce Řeky chápány jako samotný základ krásy: „... forma a krása mají jako svůj základ číselné vztahy a proporce“

v něm však ještě něco mnohem víc. Krása v umění je speciálním výrazem krásy v širším smyslu slova. Krásné nejsou jen umělecké produkty člověka, nýbrž i věci člověkem nevytvořené. Krásná je příroda, krásný je dokonce i celý kosmos.¹⁸¹ Rozumová činnost nemůže nikdy postihnout celé bohatství krásy, protože pravda, vlastní předmět rozumu, je jen jedním z jejích aspektů. Krása je harmonií pravdy a dobra, je jejich vzájemným průnikem a syntézou.¹⁸²

Když se tedy dialog *Hostina* točí kolem tématu lásky, nezdá se, že bychom se v něm mohli dozvědět něco podstatného o Platónově postoji k medicíně. Emocí lásky lne člověk k tomu, co je dobré a krásné, takže pojmy lásky, dobra a krásy by měly představovat dostatečné vymezení předmětu dialogu.¹⁸³ Vyskytne-li se proto na jeho stránkách nějaká zmínka o medicíně, mělo by jít patrně o velmi okrajový námět. Láska

(REALE, 1995b, s. 133). Proto je možné přistupovat k uměleckým dílům starých Řeků způsobem, v němž se přivede pozornost na toto v nich přítomné a rozumem postižitelné jádro. Konkrétní možnosti vyzvednutí racionální struktury řeckých uměleckých děl jsou popsány např. v REALE, 2005, s. 606–656.

¹⁸¹ Před povstáním kosmu se jeho prvky nacházely v neuspořádaném stavu: „... proto i každý z těchto živlů zaujímal jiné místo, dříve než z nich uspořádáním vznikl vesmír. Před tím tedy všechno bylo bez rozumného řádu a míry“ (PLATÓN, *Timaios*, 30 B). Vlastním autorem vesmírného řádu je podle Platóna Bůh a ten tvoří způsobem nanejvýš krásným: „To pak, že Bůh je vytvářel pokud možno nejkrásněji a nejlépe, kdežto dříve takové nebyly, budiž nám jednou pro vždy podkladem“ (*tamtéž*). Řeč je o strukturách, v nichž existují základní prvky ve vesmíru.

¹⁸² „... Platón a Řekové obecně ztotožňovali (či považovali za neoddělitelné) krásu a dobro. Kulturní podklad tohoto přesvědčení je dosvědčen samotným jazykem, který vytvořil termín pro nás přesným způsobem nepřeložitelný: *kalokagathia*, znamenající krásu-dobro. Krása, která se prolíná s dobrem, je ve skutečnosti *mírou, proporcí, pravdou a také ctností* (v helénskému smyslu dokonalého uskutečnění bytnosti určité věci)“ (REALE, 1995b, s. 134).

¹⁸³ „Neboť vštepovat lidem to, co je musí vodit po celý život, má-li být krásný, nedovede ani rod, ani vynikající postavení, ani bohatství, ani cokoliv jiného tak krásně jako láska. Co je to? Stud u věcí ošklivých, horlivý zájem o krásné...“ (PLATÓN, *Hostina*, 178 C-D).

a medicína nemají z předmětného hlediska nic společného. Povrchní četba dialogu by tento odhad mohla jenom potvrdit.

5.3.1. Zastoupení lékařského umění na setkání přátel

Hostina, která se stala předlohou pro Platónův spis, je porádána tragickým básníkem Agatónem.¹⁸⁴ Se značným zpožděním se k ní dostavil i Sokrates a uléhá mezi již přítomné hosty Apollodora, Aristodema, Faidra, Pausaniu, Eryximacha a Aristofana. Mnohem později k hostině doráží i slavný aténský aristokrat Alkibiades. Eryximachos, který je jedním z hlavních protagonistů následné rozpravy, je lékařem.¹⁸⁵ Když se tito přátelé najedli, chystají se přejít k druhé části setkání – ke společnému pití.¹⁸⁶ Je třeba si všimnout, že si Platón nevybral námět hostiny náhodně. Jak dobře ukazují F. Novotný, každý detail v Platónově díle má svůj význam.¹⁸⁷ Téma „pití“ není žádným neutrálním pozadím líčeného děje. Již v úvahách o *Gorgiovi* jsme zaznamenali, že nápoj představuje předmět jedné ze tří základních žádostí v člověku. V touze po jídle, pití a sexu se konkrétnějším způsobem artikuluje živočišné snahové napětí, které pro je člověka neustálou vnitřní hrozbou.

¹⁸⁴ Bližší informace k této osobě viz REALE, 1992a, s. 484–485.

¹⁸⁵ G. Reale ukazuje, že Eryximachos vystupuje v dialogu jako *maska* (symbol) lékaře, který čerpá inspiraci u naturalistických filosofů. Srov. REALE, 2000, s. 2000, 80 a násl.

¹⁸⁶ Hostina, řecky *symposion*, znamená doslova společné pití. Platón tuto část dialogu uvádí takto: „Potom když si Sokrates ulehl ke stolu a pojedl on i ostatní hosté, vykonali prý úlitby a zazpívavše chvalozpěv bohu spolu s ostatními obvyklými úkony, chystali se k pití“ (PLATÓN, *Hostina* 176 A).

¹⁸⁷ „Není bez významu, že o osvobození a nesmrtelnosti duše mluví Sokrates *Faidona* v žaláři, že v *Protagoru* je bohatý dům Kalliův jevištěm schůzky největších sofistů a že se Hippokrates nemohl dočkat bílého dne, aby dovedl Sokrata k slavnému sofistovi...“ (NOVOTNÝ, 1948g, s. 384). Srov. k tomu celou kapitolu nazvanou „Umělá skutečnost“ na s. 381–394.

Hostiny pořádané v Aténách byly společenskou a kulturní záležitostí, stávaly se však také příležitostí k nemírné konzumaci alkoholu.¹⁸⁸ Soutěživý duch Řeků se nezapřel ani v těchto situacích. Rozhovory mezi hodovníky se mnohdy proměnily v opravdová slovní klání a podobné soupeření se odehrávalo i na poli pití. Kdo dokázal vydatně pít a uchovat si přitom jasnost ducha při pokračujících debatách, ten sklízel obdiv všech ostatních. Nepřekonatelným mistrem v tomto dvojboji byl Sokrates – jednoznačné svědectví o tom podal Alkibiades, který v závěru hostiny vypráví, jak velká kvanta alkoholu byl schopen Sokrates pozřít, aniž by se opil.¹⁸⁹ Platónem popisovaná hostina tvoří v tomto směru vý-

¹⁸⁸ Pro Platóna jsou *symposia* místem výchovy charakteru mladých lidí. Požaduje však, aby se pití vína nevymklo účastníkům na hostině z rukou. Proto např. v *Zákonech* požaduje, aby nad společenskou konverzací doprovázenou pitím vína bděla nějaká střízlivá a prakticky moudrá autorita: „Zajisté je třeba, jak se zdá, aby byl rozumný v řízení společenských schůzek; stává se totiž strážcem přátelství, které mezi nimi je, i pečovatelem, aby působením té schůzky bylo ještě větší... Není-li tedy třeba ustanovovat náčelníkem pijáků muže střízlivého a moudrého, a nikoli naopak? Neboť kdyby byl náčelník pijáků opilý nebo mladý nemoudrý muž, měl by veliké štěstí, kdyby nezpůsobil něco velmi zlého“ (PLATÓN, *Zákony*, 640 D-E). S. B. Levin připomíná, že obsah alkoholu řeckých vín, která se při těchto příležitostech konzumovala, dosahovala až 18 % alkoholu. Srov. LEVIN, 2014, s. 59, pozn. 46.

¹⁸⁹ Když se později k hostině dostaví i Alkibiades, hovor se stáčí jiným směrem. Alkibiades má k Sokratovi silně ambivalentní vztah (lásky a nenávisti zároveň) a jakmile ho spatří mezi hosty, dá průchod své potřebě komentovat roli, kterou Sokrates hraje v jeho životě. Je známo, že Alkibiades patřil na jedné straně k jeho ctitelům, na druhé straně se však nedokázal smířit s tím, že mu Sokrates neleží u nohou jako všichni ostatní obdivovatelé jeho fyzické krásy, inteligence a bohatství. Plutarchos jeho vztah se Sokratem líčí takto: „Rychle se s ním důvěrně seznámil, a když uslyšel, co říká tento milenec, nehledající nemужné rozkoše a nežádající polibky a doteky, ale odhánějící to, co je v nitru nezdravé, a do úzkých vhnánější prázdné a nerozumné nadýmání, *hned spadl kohoutovi hřebínek*“ (PLUTARCHOS, 2006, s. 429). O něco dále čteme řádky, které nám dávají pochopit, proč Alkibiades před Sokratem pociťoval stud a proč se tento často měnil v nenávist vůči jeho učiteli. Ten ho totiž neustále srážel z výšin jeho vlastního sebeúchvatu: „Sokratova láska, ač měla

jimku – hosté se proti vši zvyklosti dohodli, že dnes nebudou příliš pít. Důvodem k tomuto rozhodnutí však nebyl žádný etický ohled. Většina z nich totiž měla za sebou bujarou hostinu včerejšího dne a nepříjemné následky hojného pití

četné a významné soupeře, někdy sice nad Alkibiadem vítězila: Sokratova slova ho pro jeho vlastní ušlechtilost dojímalá, obracela jeho srdce a loudila slzy z očí; jindy se zase poddával pochlebníkům, kteří předstírali velké potěšení, uklouzával Sokratovi a dával se jím zcela jako uprchlík honit; vždyť před ním jediným cítil stud a strach, kdežto z ostatních si nic nedělal. Kleanthes říkal, že drží svého miláčka jen za uši, kdežto svým sokům v lásce že dopřává, aby ho chytali za mnohé jiné části, pro něho samého nedotknutelné; mínil tím břicho, pohlavní úd a hrdlo. Alkibiada bylo možno dozajista svést i k rozkoším, neboť se tomu zdají nasvědčovat Thukydidova slova „výstřednost ve způsobu života“. Ale ještě více ti, kdo ho kazili, využívali jeho ctižádosti a chtivosti slávy, vháněli ho předčasně do velikých podniků a snažili se mu namluvit, že jakmile začne být veřejně činný, nejenom hned zastíní ostatní velitele a vůdce lidu, ale překoná dokonce i Periklovu moc v Řecku a jeho slávu. Jako se tedy železo v ohni taví, ale chladem se stává opět soudržným a sráží se dohromady, tak ho také Sokrates, kdykoli ho zastihl plného rozmařilosti a nafoukanosti, svíral a stlačoval svými slovy, a tak ho činil pokorným a nesmělým, když si uvědomoval, jak je nedokonalý a jak daleko má k ctnosti“ (*tamtéž*, 430–431). Jak tedy tento aténský aristokrat svědčí o Sokratovi v ohledu, který nás právě zajímá? Vedle mnoha jiných zkušeností se Sokratem připomíná, že byli spolubojovníky v bitvě u Poteidaie a že přitom odhalil nové stránky Sokratovy osobnosti: „... a potom se přihodilo, že jsme společně táhli k Poteidaii, a tam jsme byli druhý u jídla. Tu za prvé vynikal otužilostí nejen nade mne, nýbrž i nade všechny ostatní – kdykoli jsme byli nuceni snášet hlad, jsouce někde odříznuti od ostatního vojska, jak se na výpravách stává, nikdo z ostatních se mu nevyrovnal vytrvalostí – a zase při hostinách on jediný dovedl si nejlépe popřát a zejména také, když musil proti své vůli pít, všechny překonával, a co je ze všeho nejpodivnější, Sokrata nikdo na světě nikdy neviděl opilého“ (PLATÓN, *Hostina*, 199 E – 220 A). Velmi hezky popisuje Hegel situaci na Platónem líčené hostině, když se vyjadřuje k Sokratově střízlivosti navzdory značnému požívání silného vína: „To není střídmost, jež spočívá v tom, že máme co nejméně požitků, to není žádné neúmyslné sebeomezování; to je síla vědomí, které se udržuje i v přemíře fyzického požitku. Z toho vidíme, že si Sokrata nesmíme představovat po způsobu litaní morálních ctností“ (HEGEL, 1965, s. 39).

ještě neodezněly.¹⁹⁰ Po Pausaniově a Aristofanově návrhu se slova ujímá Eryximachos, který se k věci vyjadřuje z titulu své lékařské profese:

*Dobře máte. A ještě od jednoho z vás bych rád slyšel, jak hodně asi zmůže pít, od Agatóna. Agatón: Docela ne, ani já nejsem při síle. Eryximachos: To by byla šťastná náhoda, jak se zdá, pro mne i pro Aristodema a Faidra i pro tyto všechny, že vy, nejsilnější pijáci, nyní nemůžete; neboť my jsme v tom pokaždé slabí. O Sokratovi nemluví, ten dovede oboje, takže mu bude vhod, cokoli budeme dělat. Poněvadž tedy, jak se mi zdá, nikdo z přítomných nemá chuť pít mnoho vína, snad by vám nebylo tak protivné, kdybych řekl pravdu o opíjení. Myslím, že ze své lékařské zkušenosti jsem nabyl jasněho poznání, že opíjení je lidem škodlivé; a ani sám bych nechtěl dobrovolně nadmíru pít, ani jinému bych to neradil, zejména když má ještě od včerejška těžkou hlavu.*¹⁹¹

Eryximachos jako lékař nadměrné pití alkoholu nedoporučuje. Nestaví se ale do role autority, která by ho rezolutně zakazovala. Omezuje se jen na odborné posouzení jeho škodlivosti a stanovení konkrétní míry v pití přenechává na rozvaze jednotlivých hostů.¹⁹² Než předá slovo dalšímu

¹⁹⁰ „A tu prý Pausanias promluvil asi takto: Tak tedy, mužové, kterým způsobem bychom si nejlépe popili? Mně, přiznávám se, je tuze nedobře po včerejší pitce a potřebuji trochu odpočinku – myslím, že i většina z vás, neboť jste tam včera také byli – tedy uvažujte, kterým způsobem bychom nejlépe pili. Tu prý řekl Aristofanes: Ano, to máš pravdu Pausanio, abychom si vším způsobem pití nějak ulehčili, vždyť já jsem také jeden z těch namočených od včerejška“ (PLATÓN, *Hostina* 176 A-B). G. Reale spatřuje v této pasáži hlubší význam: „ve skutečnosti se jedná o provokativní a emblematickou transformaci dionýsovského ritu (spojeného s tragickou a komickou poesií) v ritus apollónský (spojený s filosofii)“ (REALE, 2000, s. 51).

¹⁹¹ *Tamtéž*, 176 B-D. Eryximachův proslav byl souhlasně přijat: „Po těchto slovech všichni souhlasili, aby se v přítomné společnosti nezávodilo v pití, nýbrž aby pili jen tak podle chuti“ (*tamtéž*, 176 E).

¹⁹² O něco dále Eryximachos říká: „Když tedy... jsme se usnuli pít, kolik by každý chtěl, a aby nebylo žádného nucení, navrhuji...“ (*tamtéž*, 176 E).

řečníkovi, přechází Eryximachos k novému návrhu: nechává odeslat pryč flétnistku a ptá se přítomných, zda by se ve svém hovoru mohli zabývat otázkou Érota.¹⁹³ Podle Eryximacha skládají básníci mnoho krásných ód na různé bohy, ale Éros zůstává stranou jejich zájmu. Takový výpadek si žádá nápravu. Všichni hosté jsou s návrhem srozuměni. Čtenář si může položit otázku, proč toto téma předkládá právě lékař Eryximachos. Vždyť to nemá nic společného s jeho odborností. Stačí se však zaposlouchat do jeho výkladu a rozpaky se ihned rozplývají. Eryximachos totiž navrženou látku s lékařským uměním bezprostředně spojuje.¹⁹⁴

¹⁹³ Odmítnutí doprovodné hudby flétnistky má hlubší smysl, který nám Platón vysvětluje v dialogu *Protagoras*. Jen lidé nevzdělaní a všední potřebují k zábavě hudbu, „neboť ti, protože se pro nevzdělanost nedovedou při pití bavit sami sebou ani svým hlasem ani svými řeči, činní cennými pišťkyně, za velké peníze si najímajíce cizí hlas píšťal, a s pomocí jejich hlasu se vespolek baví. Ale kde je při pití lepší a vzdělaná společnost, tam bys neuviděl ani pišťky ani tanečnic ani kytaristek, nýbrž viděl bys, že si pro svou zábavu stačí sami sobě bez těchto hloupostí a hříček, svým vlastním hlasem, po řadě mluvíce a navzájem se poslouchajíce, slušně, i kdyby vypili mnoho vína“ (PLATÓN, *Protagoras*, 347 C-D). Podle Burckhardta nenalézáme u Atéňanů „přemíru hudby, která u nás zakrývá nesouměřitelné věci... Lidé si prostě mají co říci a využívají toho“ (BURCKHARDT, 1971, 101).

¹⁹⁴ Jako první se k problematice Érota vyjadřuje přítomný Faidros. Dotýká se přitom okruhů, které mají s tématem bezprostřední souvislost: kdyby Éros spojoval spolubojovníky, nikdo by z bitvy neutekl a jeden za druhého by byl připraven položit život (Éros je silnější než smrt) (179 A); kdo miluje, je ochoten zemřít za milovaného, a to jak v případě mužů, tak v případě žen (179 B); milovat je božské, více božské je milovat než být milován, bez Érota člověk nezíská ani ctnost ani štěstí (180 B). Po Faidrovi promlouvá Pausanias. Vysvětluje, že Éros není jen jeden (180 C); jsou dvě Afrodity – jedna nebeská a druhá vulgární, totéž platí i pro Érota (180 D-E); pouze krásná láska je chvályhodná (181 A); malí lidé mají jen malou/vulgární lásku (181 B); ve vulgární lásce jde o příklon k tělu, ne k duchu, impuls lásky v ní nehledí na dobro a zlo, nýbrž toliko na svévolnou choutku (181 B); láska k chlapcům je krásná a trvalá (181 C-E); barbaři zakazují lásku k chlapcům, tyrani se snaží zabránit vzájemnosti lidí (182 B); zákon o lásce k chlapcům v Aténách, dovození jednání, které je za jiných okolností odporné, skutky lásky

5.3.2. Eryximachova exaltace lékařství

Když svou chválu na Éróta dokončí Faidros, jsou proneseny další proslovy,¹⁹⁵ až konečně přichází řada i na skladatele komedií Aristofana. Ten se však nemůže ujmout slova kvůli nenadále zdravotní obtíži: dostává náhle škytavku. Proto se obrací na lékaře Eryximacha s prosbou, aby ho škytavky zbavil nebo aby se ujal slova místo něho. Eryximachos však není schopen zbavit Aristofana jeho potíže okamžitě. Udělí mu proto několik rad¹⁹⁶ a bere si slovo místo něj.¹⁹⁷

mají být transparentní, ne skryté (182 D – 183 D); vulgární láska chce tělo, to zestárne a láska se vytrácí; autentická láska miluje charakter a proto je trvalá (183 E); podle aténského zákona nesmí být zamilování rychlé, ale má se uskutečnit až po poznání charakteru milovaného; bohatství a politická moc odsouzeny jako motiv lásky (184 A); nestabilita těchto věcí a nemožnost na nich zbudovat vznešené přátelství (184 B); jen takový milostný svazek mezi muži je zákonný, který vede ke ctnosti (185 A-C; srov. též 187 D).

¹⁹⁵ O těch není v dialogu referováno: „Takovou asi řeč promluvil přý Faidros a po Faidrovi byly proneseny některé jiné, na které se dobře nepamatoval...“ (PLATÓN, *Hostina*, 180 C).

¹⁹⁶ Eryximachos odpovídá Aristofanovi: „Učiním oboje; budu mluvit na tvém místě a ty, až se utišíš, na mém. Zatím co budu mluvit, snad tě přejde škytavka, když na delší chvíli zadržíš dech; pakli ne, vykloktej si vodou. A jestliže je velmi silná, vezmi něco, čím bys podráždil nos, a kýchni; když to jednou nebo dvakrát uděláš, přestane, i kdyby byla velmi silná“ (PLATÓN, *Hostina*, 185 D).

¹⁹⁷ Giovanni Reale upozorňuje, že i toto místo dialogu, bez něhož by se Platónův výklad mohl zdánlivě klidně obejít, má v autorově intenci zcela přesný a nepostradatelný význam. Obrácení pořadí řečníků Eryximacha a Aristofana označuje jako „šikovný trik“, který má protologickou valenci. Eryximachova řeč se totiž nevyznačuje takovou hloubkou, která je naopak vlastní slovům Aristofanovým. Kvůli postupnému prohlubování tématu bylo tedy třeba pořadí řečníků změnit. Reale k tomu dodává: „Z těchto systematických důvodů musela tedy Aristofanova řeč přijít až po řeči Eryximachově. Platón to naznačuje tím, že obrací formální pořadí, jež stolovníci určili na základě toho, kde kdo při hostině seděl. Čtenář má pochopit, že nové pořadí, jež nahrazuje předchozí, je tím pravým systematickým pořadím, které je třeba respektovat, tj. pořadím směřodatným“ (REALE, 2005, s. 401).

Je zřejmé, že obrácení pořadí řečníků již v sobě skrývá Platónovu kritickou intenci ve vztahu k výkladu lékaře Eryximacha. Lékař musí promluvit dříve než umělec, neboť odborník v medicíně se sice k základní myšlence vyjádří, „nicméně velmi obecně a k jádru věci nedospívá“.¹⁹⁸ To může působit poněkud zvláštně, neboť od předkladatele návrhu na téma diskuze bychom očekávali, že ho navrhuje právě proto, že je jeho dobrým znalcem. Jak je patrné z jeho slov, Eryximachos je o své kompetenci v jím navržené problematice pevně přesvědčen.

V úvodu svého projevu navazuje na právě dokončený proslov Pausaniův. Chválí ho, ale zároveň mu vyčítá neúplnost. Jeho příspěvek má tento nedostatek překonat. Pausaniaova chyba spočívala v tom, že hovořil o lásce jen ve vztahu k člověku, že ji omezil jen na antropologickou oblast. Podle Eryximacha je láska mnohem širším fenoménem a byla to právě lékařská věda, která ho k tomuto náhledu přivedla.¹⁹⁹ Z působnosti lásky není vyňata žádná sféra jsoucího. Láska je podle Eryximacha všudypřítomnou silou. Nemá tedy zřejmě na mysli jen typickou lidskou emoci, nýbrž něco, na co narážíme na všech rovinách skutečnosti. Z úst lékaře bychom takový myšlenkový rozlet nečekali, nicméně Eryximachos tvrdí, že vychází z perspektivy vlastní lékařského umění. Proto nám ihned zkraje svého proslovu sděluje:

*Začnu svou řeč od lékařství, abychom tak vzdali poctu i tomuto umění.*²⁰⁰

¹⁹⁸ *Tamtéž*, 400.

¹⁹⁹ „Pausanias krásně začal svou řeč, ale ne dosti dobře ji skončil; proto myslím, že se musím pokusit přidat k ní náležitý konec. Neboť že jest Eros dvojí, to, myslím, dobře rozlišil, ale že nesídlí toliko v lidských duších a netýká se jen krasavců, nýbrž i mnohých jiných věcí a jest i všude jinde, i v tělech všech živočichů i v rostlinách a zkrátka v celé přírodě. To jsem, myslím, vypožoroval z vědy lékařské, našeho to umění, jak veliký a podivuhodný jest ten bůh a všechno svým působením zasahuje mezi lidmi i bohy“ (PLATÓN, *Hostina*, 185 E – 186 A).

²⁰⁰ *Tamtéž*, 186 A.

Jeho odborný lékařský pohled na organismus mu prozrazuje, že každé živé tělo v sobě skrývá oba dva druhy Ěrota, o nichž před ním hovořil Pausanias. Zdravé tělo se vyznačuje zdravou touhou a láskou, tělo nemocné naopak touhou a láskou nezdravou.²⁰¹ Termíny „touha“ a „láska“ zde zřejmě nemají psychologickou a emotivní konotaci. Jedná se o dva typy tendencí, které provládají veškerou realitou, neživou i živou přírodou. Vnitřní tendence a dynamismy zdravého těla jsou zdravé, protože jsou patřičně uspořádané a harmonické. Naopak u nezdravého těla se setkáváme s tendencemi a dynamismy, kterým schází náležitý řád.²⁰² Vztah lékařské vědy k „erotismu“ je vyzvednut na světlo v dalších Eryximachových tvrzeních:

Je totiž věda lékařská, abych se stručně vyjádřil, věda o erotických poměrech těla co se týče naplňování a vyprazdňování, a kdo umí mezi nimi rozpoznávat krásnou a ošklivou touhu, ten je nejzpůsobilejší k lékařství, a kdo umí způsobit změnu, že na místo jedné touhy v těle nastoupí jiná a tam, kde není touha, ale měla by být, dovede ji vzbudit, a když tam je, ji odstranit, to by byl dobrý odborník. Neboť musí být s to, aby zcela nepřátelským živlům v těle způsoboval přátelství a vzájemnou touhu. Nepřátelské jsou živly navzájem protivné, studené teplému, hořké sladkému, suché vlhkému a tak i všechny ostatní; náš praotec Asklepios tím, že uměl mezi těmito živly zjednat lásku a svornost, jak říkají naši básníci a jak já věřím, založil naše umění.²⁰³

Eryximachos poukazuje na to, že tělo může být naplněno, anebo vyprázdněno. Opět jsou zde použity termíny (naplnění – vyprázdnění), které je nezbytné chápat širěji, než jak jim běžně

²⁰¹ „Již přirozená povaha těla chová v sobě tohoto dvojího Ěrota; neboť zdravý stav těla a nemocný jsou nesporně vespolek různé a nepodobné, ale nepodobné dychtí a touží po věcech nepodobných. Jiná je tedy touha a láska v tom, co je zdrávo, jiná v nemocném“ (tamtéž, 186 B).

²⁰² „Eryximachos prohlubuje jeden z Pausaniových podnětů a rozlišuje dvě podoby Ěrota – jednu dobrou, založenou na pořádku, harmonii a uměřenosti, a druhou zlou, založenou na přemíře a nepořádku“ (REALE, 2005, s. 389).

²⁰³ PLATÓN, *Hostina*, 186 C-E.

rozumíme. Když slovesa „naplnit“ a „vyprázdnit“ vztahujeme k organismu, máme především na mysli úkony spojené s trávicím ústrojím. Máme-li hlad, potřebujeme se najíst, protože máme prázdný (vyprázdněný) žaludek. Poté, co se najíme, přijatou stravu metabolicky zpracujeme a nestravitelné zbytky vyloučíme (vyprázdníme se). Eryximachos nemyslí jen na tento metabolický proces. Podle jeho výkladu nastává potřeba naplnění v momentě, kdy se v organismu vyskytuje jakýkoli nedostatek a potřeba vyprázdnění tehdy, kdy se v něm objeví jakýkoli exces. Vyprázdnění a naplnění proto označují lékařskou vědou a uměním navoditelné procesy, jimiž se tělesné nedostatky a excesy odstraňují. Umělým zásahem do organismu lze spustit mechanismy, které vedou k znovuzískání ztraceného zdraví. V takovém případě dochází k vyvolání „krásné touhy“. „Ošklivá touha“ je naopak tělesným dynamismem, který neústí do harmonické rovnováhy protikladných prvků.²⁰⁴ Jestliže zdraví těla spočívá v rovnováze protikladných procesů a sil, musí je lékař znát a musí do nich umět prakticky zasáhnout. V Eryximachově řeči jsou oba aspekty medicíny naznačeny, když se v ní hovoří o rozpoznání a o působení změn.²⁰⁵

5.3.3. Medicína versus filosofie

Lékař Eryximachos přítomným připomíná, že medicína činí svým specifickým způsobem to samé jako i jiné vědy a umění. I v ostatních vědách a uměních jde totiž o realizaci rovnováhy mezi protikladnými momenty.²⁰⁶ Lékařství se tak ukazuje být

²⁰⁴ Protikladné prvky (živly), které jsou v textu uvedeny, nejsou žádnými statickými položkami. Každý z živlů má sobě odpovídající tendenci a dynamismus („touhu“). Vzájemná koexistence živlů je tak zároveň vzájemnou koexistencí procesů, které musí být harmonicky sladěny.

²⁰⁵ Je dobré si všimnout, že ve stejném stylu se Platón vyjadřuje i o politickém umění, v němž jde o schopnost harmonizace protikladných zájmů (viz např. dialog *Politik*).

²⁰⁶ Eryximachos jmenuje umění gymnastické, zemědělské a hudební. Jde jen o namátkově vybrané příklady. Ve skutečnosti se pojednávávaná myšlenka týká každé vědy a každého umění.

specifickou konkretizací obecného zákona.²⁰⁷ Podle Eryximacha je lékař díky své odbornosti kompetentní k tomu, aby se zabýval těmito univerzálními souvislostmi. Na potvrzení tohoto přesvědčení zmiňuje Herakleitův názor o vzájemném vztahu protikladů. Herakleitos byl filosof a Eryximachova korekce Herakleitova stanoviska nechce být jen výtkou na adresu jednoho konkrétního myslitele. Terč jeho kritického posudku je mnohem mohutnější. Vyslovuje kritiku filosofie z pozice vědy, která je zde chápána jako stojící nad filosofií: z platformy medicíny:

Věškeré tedy lékařství je podle mé řeči řízeno skrze tohoto boha a právě tak i umění gymnastické a zemědělské; že s hudbou je tomu právě tak, je patrné každému na první pohled, jak snad chce říci i Herakleitos, ač se dobře nevyjadřuje. Praví totiž, že jedno, obsahujíc v sobě různost, je samo se sebou ve shodě, jako harmonie luku nebo lyry. Ale je velmi nelogické říkat, že harmonie chová v sobě různost nebo že se skládá z věcí ještě se různících. Snad chtěl říct to, že vznikla ze zvuků dříve se různících, vysokých a hlubokých, které však později byly uvedeny v soulad působením hudebního umění. Vždyť přece by nemohla být harmonie z prvků dosud ještě se různících, vysokého a hlubokého, neboť harmonie je souzvuk, souzvuk pak je jakási shoda – aby však shoda byla mezi věcmi se různícími, dokud se různí, je nemožné; co se však zase různí a neshoduje, nemůže projevit harmonii. Tak také i rytmus vznikl z prvku rychlého a pomalého, jež se dříve různily, později se však uvedly v soulad. A jako tam lékařství, tak zde hudební umění ukládá do všech těchto prvků souhlas s tím, že u nich způsobilo lásku a svornost: a tak i hudební umění je věda o erotických vztazích, týkajících se harmonie a rytmu.²⁰⁸

Herakleitos se podle Eryximacha mylí, když na obecné úrovni tvrdí, že jednota obsahuje různost. Jak měl tedy Herakleitos problém vztahu jednoty a mnohosti vyřešit? Jako lékař má Eryximachos zkušenost, že mnohé prvky a procesy nesmí

²⁰⁷ Srov. LEVIN, 2014, s. 95 a s. 105–106. Autorka zde zmiňuje, že se Eryximachova řeč v *Hostině* odvíjí na pozadí názoru hipokratovských lékařů o kosmologickém kontextu medicíny.

²⁰⁸ PLATÓN, *Hostina*, 186 E – 187 C.

prosadit svoji autonomii (tj. svoji mnohost a odlišnost), má-li organismus zůstat zdravý. Jestliže se určitá část organismu začne chovat tak, že přestane plnit svou parciální funkci (funkci v rámci celku), stane se pro organický celek zdrojem problému (nemoc). Celek čili integrální jednota musí být určující ve vztahu k částem (orgánům, tkáním, prvkům). Eryximachovi vadí Herakleitova akcentace různosti v rámci samotné jednoty a spatřuje v ní zásadní pochybení nejen filosofa z Efezu, nýbrž filosofie jako takové. Chybí jí totiž zkušenost a metoda, které jsou vlastní medicíně.²⁰⁹

Pozorný čtenář si nicméně snadno všimne, že se Eryximachos omezuje jen na kritiku uvedeného stanoviska, s žádným vlastním řešením potíže však nepřichází. Proč? Patrně chtěl před svými posluchači ukázat, že lékařství si může dovolit podrobit filosofii kritickému soudu, a že je tedy expertem v oboru, který v hierarchii věd zaujímá nejvyšší příčku. Na základě jeho slov je možné říct, že se v jeho myšlení projevuje tendence k názoru, podle něhož soulad (jednota) v míře, v níž je souladem (jednotou), ruší mnohost a různost. Kdyby Eryximachos svůj kritický postřeh dále rozvíjel, potkal by se nakonec s Parmenidem. Jak známo, Parmenides zastával pozici statického monismu, v němž reálná jednota bytí vytěsňuje mnohost a různost do nereálné sféry pouhého zdání.

Jestliže si Eryximachos namlouvá, že je jako lékař kompetentní k reflexím na této obecné úrovni, vnáší tím do dialogu

²⁰⁹ Eryximachos chce vynést lékařství nad samotnou filosofii. Jeho kritika Herakleita je nesena touto základní myšlenkou. V zásadě se shoduje s pojetím obsaženým v hippokratovském spise *O starém lékařství*, které se od počátku distancuje od filosofie jako od reduktivního přístupu k problému lidského zdraví a nemoci. Eryximachos by mohl s klidným svědomím podepsat názor, podle něhož „lékařské umění má odedávna vše potřebné, východisko i nalezenou metodu, kterou byly objeveny mnohé správné poznatky, což trvalo dlouho, a ke zbývajícím objevům ještě dojde, když někdo s patřičnými schopnostmi začne bádát na základě znalosti dosavadních objevů“ (*O starém lékařství*, 2012, s. 366). V úvodním komentáři ke spisu se píše, že toto hippokratovské dílo je „nejstarším nám známým dokumentem deklarujícím rozchod lékařství s filosofií“ (DANEŠ, 2012, s. 347).

zcela čitelné poselství. Platón chce ukázat, že Eryximachovo sebevědomí není v těchto otázkách legitimní. Šifruje toto poselství tím, že nechává Eryximacha zacházet s Herakleitovou myšlenkou nepatřičným způsobem. Kdo chápe stanovisko filosofa z Efezu, nemůže se spokojit s tak skicovitou a povrchní interpretací jeho teze o povaze skutečnosti.

Eryximachos vychází ze své zkušenosti lékaře, která je značně specifická. Všimá si, že lékařská praxe koná to, co jiným, přesto však strukturně stejným způsobem, konají i jiná umění. To ho přivádí k rozšíření jeho pohledu a k úvahám, které překračují rámec lékařského vědění. Jmenuje různé odborné činnosti, ale nakonec se zastavuje u filosofa Herakleita, který se k věci vyjadřuje tím nejobecnějším možným způsobem. Tematizuje totiž vztah probíhající mezi identitou a diferencí, jednotou a mnohostí bez dalších specifikací. Eryximachos vyjadřuje svůj nesouhlas s jeho tvrzeními, ve skutečnosti však jeho myšlenkových kvalit nedosahuje. A nedosahuje jich proto, že není filosof.²¹⁰

Právě z tohoto důvodu není schopen předložit vlastní řešení obtíže. A není to jen řešení, které mu uniká. Na rozdíl od Herakleita nechápe ani vlastní problém. Akceptuje fakt změny a v souladu se svou profesí ji zkoumá na lidském organismu. V něm rozlišuje změny (procesy, dynamismy) vedoucí k nemocem a změny zajišťující a uchováující zdraví.²¹¹ Vr-

²¹⁰ Limit Eryximachova stanoviska je dán jeho naturalismem – je schopen říct pouze „že“ existuje jednota protikladů, nikoli „proč“ se ve skutečnosti realizuje. Aby to dokázal, musel by postoupit na platformu filosofie, o níž se ale neprávem domnívá, že má nižší kompetence než medicína. Srov. REALE, 2000, s. 95.

²¹¹ O něco dále Eryximachos ve svém hovoru pokračuje: „... jako v našem umění je velmi důležité dobře zacházet s žádostmi, které se týkají kuchařského umění, aby bylo užito rozkoše bez nemoci. Tedy i v músickém umění i v lékařství i ve všech ostatních věcech lidských i božských je třeba, pokud možno, dávat pozor na obojího Erotu; neboť oba všude tam jsou. Vždyť i roční počasí ve svém složení jsou plna těchto obou Erotů, a kdykoli věci, o kterých jsem právě mluvil, teplo, sucho, studeno, vlhko, dosáhnou ve svém vzájemném poměru řádné lásky a dostane se jim harmonie a náležitého smíšení, přinášejí pohodu a zdraví lidem i ostatním

chol jeho myšlenky spočívá v tezi, podle níž musí protikladná určení *dosáhnout ve vzájemném poměru řádné lásky, harmonie a náležitého smíšení*.²¹² Zdraví organismu, které samo vyvěrá z takové vnitřní rovnováhy protikladných procesů, je navíc ovlivněno podobnou rovnováhou panující ve vnějším makrosvětě. Jisté výchyly v klimatu mohou mít velmi negativní vliv na zdraví všech živých bytostí. To je samozřejmě dobrý postřeh, ale v žádném případě jeho autorovi nedovoluje orientovat se dobře v obecném problému vztahu jednoty a mnohosti, totožnosti a různosti.

5.3.4. Obrana filosofie proti nárokům medicíny

Herakleitos, na rozdíl od Eryximacha, přistupuje k problému z platformy filosofie. V čem se perspektiva filosofie liší od perspektivy lékaře? Lékař chápe organické děje prostřednictvím jistého vztahu protikladů a další otázky si v tomto směru již neklade. Filosof jde mnohem dál. Všimá si toho, že protikladné momenty se sice vzájemně vylučují, zůstávají však přitom zahrnuty do je přesahujícího, přesto však v nich samých existujícího určení – do jsoucna. Teple a studena, sucho a vlhko atd. mají protikladné charakteristiky a jako takové nemohou kvalifikovat nějaký subjekt zároveň a ve stejném ohledu, nicméně jak teplo, tak i studeno, sucho a vlhko vykazují známky jsoucí reality. Filosof tak svým myšlením dospívá k ideji *jsoucna*, jejímž prostřednictvím uchopuje realitu samu v jejím základním určení.²¹³ Tím se celý problém začíná značně komplikovat. Nelze totiž setrvávat na úrovni poznání protikladů a prostě jen konstatovat nutnost jejich vzájemné harmonizace (sjednocení). Je třeba pochopit, že

živočichům a rostlinám, a nic jim neuškodí; ale když onen nezřízený Eros nabude nadvlády nad ročními časy, nadělá mnoho zhouby a škody. Neboť z takových příčin obvykle vznikají mory a mnoho jiných různých nemocí, jak mezi živými tvory, tak mezi rostlinami...“ (*tamtéž*, 187 E – 188 A).

²¹² PLATÓN, *Hostina*, 188 A.

²¹³ Srov. PLATÓN, *Sofista*, 242 B – 245 E.

pojmem *jsoucna* (on) již sám sebou přináší jednotu a mnohost protikladů. Nakolik totiž protiklady jsou, natolik se vzájemně neliší (jsou v jednotě), nakolik mají své specifické rysy protikladů, natolik vytvářejí antagonistickou mnohost a vzájemně se vylučují. Přitom je důležité mít stále na zřeteli, že i ony specifické rysy protikladů jsou něčím reálným, jsou *jsouc-nem*, takže z této strany jim „hrozí“, že jejich opozice bude zrušena.²¹⁴ Jedním z hlavních témat filosofie je tedy snaha o proniknutí povahy reality samé, která je v našem myšlení zastoupena pojmem (*ideou*) *jsoucna*. Filosof se přitom pohybuje doslova na ostří nože či na okraji propasti, protože je tlačěn do formulace silně paradoxních závěrů – skutečnost je sama o sobě zároveň jedna a mnohá, totožná a různá, dokonce *jsoucí* a *nejsoucí*! Platónův dialog *Sofista* zpřítomňuje magistraálně filosofův obtížný zápas při řešení těchto neobejitelných otázek.²¹⁵

Jak jsme řekli, Herakleitos, na rozdíl od Eryximacha, problémem povahy skutečnosti chápal, třebaže se mu nepodařilo dospět k jeho uspokojivému řešení. Nedokázal přijít s příja-

²¹⁴ V pozdější filosofii se tento problém řešil v diskuzích o povaze rozdílů *jsoucna* (*differentiae entis*). Hlavní obtíž spočívá v tom, zda *differentiae entis* jsou také *jsouc-nem* či nikoliv. Pokud jsou *jsouc-nem* (pozice Platóna, Aristotela, Tomáše Akvinského), vznikají výše naznačené komplikace. Pokud *jsouc-nem* nejsou (řešení Dunse Scota), propadají se v *nicotu* a *nicota* nemůže vnitřně diferencovat realitu. Ani tato myšlenková linie tedy není prosta zásadních těžkostí.

²¹⁵ O nemalých obtížích naznačeného myšlenkového zápasu o filosofické uchopení skutečnosti svědčí následné místo ze *Sofisty*: „Náš soud je pak tento. Rody *jsoucné* se vespolek směřují; *jsouc-nost* a *různost* procházejí všemi i sebou navzájem. Proto *různost*, nabyvši účasti v *jsouc-nosti*, působením této účasti je, arci není to, v čem nabyla účasti, nýbrž něco *různého*, a protože je něco *různého* od *jsoucna*, je zcela zřejmě nutné, že je *nejsoucí*. *Jsoucn*o pak zase, majíc účast v *různosti*, je *různé* od ostatních rodů, a protože je *různé* od nich všech, není žádným jednotlivým z nich, ani souhrnem ostatních kromě sebe samého, takže *jsoucno* beze vší pochyby zase v tisíci a tisíci případech není *jsoucí*. A takto i ostatní věci, jednotlivě i ve svém souhrnu, namnoze jsou a namnoze *nejsou*“ (PLATÓN, *Sofista*, 259 A-B).

telným vysvětlením, které by ukazovalo, jak skutečnost může obsahovat protikladná určení, která neexistují mimo ni, nýbrž právě v jejím samotném rámci. Enormní tlak problému ho nakonec dotlačil ke stanovisku, podle něhož se protiklady ve skutečnosti vzájemně slučují a vytvářejí tak harmonii rozporu.²¹⁶ „Harmonie rozporu“ je silně paradoxní výraz, v němž se poukazuje na opozici protikladů (různost, mnohost, neshoda, disharmonie) a na jejich současnou jsoucnost (totožnost, jednota, shoda, harmonie). Herakleitos neviděl jinou cestu než suspenzi platnosti principu sporu. Realita je podle něj v sobě rozporná.

Takový výsledek je samozřejmě varovným signálem, který alarmuje k přehodnocení myšlenkové cesty ústící do podobné koncepce reality. Pokud by měl totiž Herakleitos pravdu, zrušil by platnost svojí vlastní pozice.²¹⁷ Chybnost Herakleitovy interpretace jednoty protikladů tedy leží jinde, než kde ji spatřuje Eryximachos. Na Eryximachovu obhajobu by šlo uvést, že výše naznačené úvahy jsou již zcela mimo hranice lékařského poznání. Kdyby se do nich lékař pustil, musel by aktivovat jiné než jen lékařské kompetence. Tato obhajoba se však v kontextu Platónovy *Hostiny* mění v Eryximachovu obžalobu. Platón chce na Eryximachově neúspěšném hodnocení Herakleitovy filosofie ukázat, že si přitom osobuje nepatřičné nároky. Znalosti lékaře, byť by byly excelentní, v této poloze nutně selhávají.²¹⁸ Má toto

²¹⁶ Herakleitos se potýká s problémem jednoty protikladů tím, že se snaží racionálně proniknout fenomén změny. Platón problém řeší v reflexích o přítomnosti jsoucna ve všech jeho diferencích. V zásadě jde ale o jeden a týž problém, s nímž se lze setkat v rovině dynamické (Herakleitos) či v rovině statické (Platón).

²¹⁷ Neboť i Herakleitovo myšlení je jsoucí a dynamické a jako takové (podle jeho vlastního stanoviska) rozporuplné. Nebylo by ho tedy vůbec možné jednoznačně formulovat, což je však nutnou podmínkou vyslovení jakékoli teze. Každé myšlenkové stanovisko je ve svém vyjádření plně závislé na jednoznačném významu bezrozporných pojmů.

²¹⁸ S. B. Levin ukazuje, že se Eryximachos dopouští při hodnocení Herakleitova myšlení nepatřičné konfuze a dodává: „I believe that

skryté Platónovo poselství v *Hostině* nějaký dopad na samotnou medicínu? Nestačilo by říct, že se má lékař sebekriticky omezit na svůj vlastní obor a přenechat obecné úvahy o jednotě protikladů filosofům? Pro Platóna by byla taková lekce příliš slabá. Podle něj nemůže být lékařská praxe konána dobře, je-li zcela odříznuta od filosofie. Eryximachos dobře vidí, že lékař se zabývá něčím, co ve strukturně stejné podobě zaměstnává i jiné vědní a praktické obory (studiem a vytvářením řádu). To, co medicínu metodicky přesahuje, nemusí lékaře, nakolik je lékařem, zajímat, nicméně jeho existenční situace je taková, že je kromě své specifické odbornosti také racionální bytostí (člověkem). A člověk, který je díky svému rozumu alespoň v elementárním smyslu vždy filosofem, by od těchto širších oblastí odhlížet neměl.²¹⁹ Ideálem proto je, aby lékař nahlížel svůj obor jako jednu instanci, která je harmonicky včleněna do plurality ostatních vědních oborů

Plato attributes this muddle to Eryximachos to show that the physician (both this individual and the class) lacks insight and refined capacity for reflexion“ (LEVIN, 2014, s. 89).

²¹⁹ Svědčí o tom například tato pasáž z Platónova *Fileba*: „Soudíme, že jedno a mnohé, jsouc v pojmovém myšlení ztotožňováno, probíhá všude při každém výroku, odedávna až podnes. A to ani nikdy nepřestane, ani se nyní nezačalo, nýbrž jest to v nás, jak se mi zdá, nesmrtelná a nestárnoucí vlastnost samého myšlení a mluvení“ (PLATÓN, *Filebos*, 15 E). Problém jednoho a mnohého se vynořuje z každé oblasti, do níž se lidské myšlení ponoří. Lékař ho objevuje v medicíně a zaměří-li své myšlení jinak, setká se s ním opět v odlišné podobě. Před tímto rébusem se nelze nikam skrýt. Jestliže si to lékař uvědomí, vidí svou činnost jako práci, v níž se konkrétním a specifickým způsobem zabývá otázkami, které získávají jiné materiální zabarvení v jiných oborech a které lze formulovat na mnohem obecnější rovině prostřednictvím filosofie. Může mu to zabránit v upadnutí do extrému spočívajícího v koncepci medicíny jako disciplíny nemající nic společného s jinými obory a v podcenění filosofie jako myšlenkového odvětví, které se ve srovnání s exaktními vědami vydalo na scestí. V podobné dikci se později vyjadřuje i Aristoteles, když hovoří o prastarém problému jsoucna – srov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, VII, 1028 b 3–6: „A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno...“.

a která svým specifickým způsobem přispívá k realizaci smyslu lidského života. Součástí tohoto smyslu je orientace člověka v celku reality, pochopení jeho místa v něm. Když lékař dospěje k poznání, že koná strukturně podobné věci jako jakýkoli jiný odborník na poli své profese, může pochopit, že medicína je do určité míry spřízněná se všemi vědními odvětvími. Z toho mu pak může vyplynout, že jeho striktní specializace v sobě nese prvky, s nimiž se v jisté modifikaci (pod jinými obsahy) může setkat doslova všude. Vidí-li, že se filosofové o smyslu lidského života vyjadřují v termínech múzické harmonie či v termínech vypůjčených z agrikulturní oblasti, čímž přenášejí poznatky ze specifické roviny hudby a zemědělství do obecné sféry filosofie,²²⁰ mohou si položit otázku, proč by totéž nešlo uplatnit i ve vztahu k medicíně. Proč nehovořit o lidském životě nejen z hlediska jeho tělesného rozměru, nýbrž i z hlediska jeho celkového pojetí, jako o životě zdravém či nezdravém? Proč by v tomto analogickém přenosu nemohly být uplatněny speciální lékařské znalosti? Kritika medicíny v *Hostině* sice míří jinam, ale naznačená aplikovatelnost medicíny přesto zůstává stále ve hře.

5.4. Dialog *Ústava*

Středem zájmu osob, které vystupují v dialogu *Ústava*, je problém spravedlnosti. Platón se k této kvalitě nestaví jen z úzkého hlediska stávajícího právního (demokratického) řádu tehdejších Atén. Kdyby byl přesvědčeným demokratem pozitivistického ražení a kdyby se nezabýval ničím jiným než záležitostmi občanskými, mohl by považovat spravedlnost za produkt zákonných ustanovení vzešlých z diskuze a z rozhodnutí politicky aktivních občanů. Jeho přístup je však mnohem

²²⁰ „Kdo tedy nejlépe směšuje tělocvik s uměním musickým a v nej-
přesnějších dávkách je podává duši, o tom bychom vším právem
řekli, že je dokonale musický člověk a má nejlepší smysl pro har-
monii, daleko více než kdo ladí skutečné struny“ (PLATÓN, *Ústa-
va*, 412 A). K Platónovu odkazu vývoje vnitřního života člověka
k umění zemědělskému srov. např. PLATÓN, *Faidros*, 276 B-C.

širší. Dívá se na spravedlnost jako na určitý druh řádu, který je možné realizovat jak v rovině života lidského jedince, tak v rovině života společnosti.²²¹ Řád spočívá v uspořádání, v organizaci nějakých částí a lze ho obecně vyjádřit jako jednotu v mnohosti. Rozprava o spravedlnosti proto nevybočuje ze základního zaměření řeckého filosofického myšlení, pro které je snaha o řešení otázky vztahu jednoho a mnohého stěžejní.²²²

5.4.1. Řád společnosti a řád individuálního života

Jaká mnohost čeká podle Platóna na organizaci pospolitého života ze strany člověka? V oblasti *politické* se jedná o mnohost občanů, jejichž vztahy jsou zásadně podmíněny typem politického režimu (řádu). Ve státě existuje mnohost úřadů a funkcí, občané jsou lidé mající mnoho kvalit a prakticko-teoretických dovedností. Pokud by tyto plurální momenty nebyly nijak organizovány, nastal by ve státě chaos. Proto musí nastoupit inteligentní politická činnost racionálních bytostí. V oblasti *individuálních životů* občanů je mnohost zastoupena komplexitou člověka: člověk je živočichem, jehož organismus obnáší mnohost částí a funkcí, vyznačuje se

²²¹ Srov. PLATÓN, *Ústava*, 367 E – 369 A. Zde je předložena metoda postupu od řádu politického k řádu duše individuálního občana. Obě oblasti si tedy odpovídají.

²²² O snaze eliminace extrémů z politické oblasti svědčí například zásady, jimiž se ve své roli zákonodárce řídil Platónův příbuzný Solón. Jednota obce podle něj spočívá na určitém uspořádání mnohosti, která je v různých protikladných momentech vystupňována na maximum. Proto je třeba tyto protiklady svádět do mezi zajišťujících mírovou koexistenci občanů. Aristoteles nám zachoval některé části Solónových politických veršů, z nichž je tato jeho snaha velmi patrná. Za všechny uvedme následnou zásadu dobrého řízení státu: „*Příliš nepovoluj, však nechťj ni útisku příliš užívat: tak by snad lid nejlépe za vůdci šel. Neboť z bujnosti zpujnost se rodí, když nabude náhle velkého bohatství ten, právního citu kdo prost...*“ (ARISTOTELES, *Athénská ústava*, Arista-Baset, Praha 2010, 31). Akcent volnosti a omezení jsou protikladné politické strategie. Prozíravá politika tyto dva (mnohé) momenty slučuje dohromady a stanoví mezi nimi patřičný poměr (soulad, harmonii, jednotu v širším smyslu slova).

mnohými emočními reakcemi na prostředí a situace, v nichž se ocitá, má rozum, který nefunguje jen jedním způsobem, nýbrž dovoluje mu formulovat mnohost koncepcí reality, k níž se vztahuje. I tady je inteligentní intervence, řízení a organizační přístup zcela nezbytný.²²³

Spravedlnost je tedy o inteligentní správě lidského života v rozměru individuálním i společenském. Jde o dlouhodobý proces, jehož výsledky se nedostavují okamžitě. Plody inteligentních voleb a svobodného nasazení mají svou dobu zrání. Akcentuje-li se svoboda člověka, pak platí, že každý je strůjcem svého štěstí. Podstatným momentem štěstí (eudaimonie) je vnitřní rozpoložení svobodného činitele. Zmíněná komplexita lidské bytosti vyžaduje, aby byly všechny její části harmonicky sladěny. Vnitřně souladný člověk je zdravý ve smyslu přesahujícím pojetí pouhého fyzického zdraví. Jak by mohl být zdravý organismus, který díky neuspořádanosti svých funkcí pocituje neustálou bolest a nenaplnění? Bolest a strádání jsou znamením závažného nedostatku, disfunkce, nemoci. Jak by mohl být zdravý člověk, který něco podobného prožívá na úrovni své *psyche*? Momentální, krátkodobý pocit vnitřní nepohody a nerovnováhy není problém, neboť proces psychické adaptace na stále se měnící podmínky člověka často do takového stavu vrhá. Signálem zdraví je však schopnost rychlého zvládnutí stresové situace a znovunastolení vnitřní vyváženosti.

5.4.2. Dvě možná vyústění lidského života

Těsný kontakt námětu dialogu *Ústava* s tímto rozšířeným pojetím zdraví se projevuje ihned na jeho prvních stránkách. Na nich čteme, jak Sokrates zahajuje hovor se starcem Kefa-

²²³ Platón si je vědom, že skutečně svobodný člověk provádí tuto činnost sám na sobě. V tom případě jde o auto-intervenci, auto-regulaci, sebe-řízení, sebe-organizaci. Svobodný jedinec je autonomní. Nesvobodní lidé potřebují pomoc zvenčí, a proto u nich převažuje hetero-intervence, hetero-regulace, hetero-řízení a hetero-organizace. Dokud nedospějí k pravé svobodě, podléhají režimu heteronomie.

lem.²²⁴ Ten mu s přátelskou dikcí vyčítá, že ho navštěvuje jen výjimečně. To se dá vysvětlit tím, že Kefalos nebyl filosofem, ani se během života o filosofii nezajímal. V určité době však v jeho životě nastal zvrat. S přicházejícím věkem se jeho zájem o filosofii probudil, a proto se prohloubila i touha pravidelné konverzace se Sokratem. Vlastním důvodem tohoto obratu, jak sám Kefalos přiznává, bylo postupné utlumení jeho vášní, které se v jeho stáří již neozývají tak vehementně. Kefalos to akceptuje s povděkem hlavně proto, že ho vnitřní zklidnění lépe disponuje k filosofickým diskuzím.²²⁵ Když Sokrates vidí, že nemusí chodit kolem Kefalova věku po špičkách, otáže se ho, jak své stáří prožívá. Chce od něj vědět, zda se jedná o obtížnou, těžko snesitelnou část života, anebo zda strach z ní není na místě. Kefalos dává na vědomí, že o tom rozhoduje vnitřní uspořádání člověka.

Zahájení dialogu představením názoru starce není náhodné. Platón chce na něm ilustrovat výsledek jeho celoživotního svobodného zápasu s vlastními vášněmi v kontrastu s jeho vrstevníky, jejichž život vyústil do zcela opačného stavu. Kefalos se seberealizoval jako vnitřně vyrovnaný, harmonický člověk, který shlíží na lamentace jiných seniorů s povzneseným odstupem:

Já ti to, ví bůh, Sokrate, povím, jak se na to dívám. Často se scházíváme nás několik skoro stejného věku, zachovávajíc tak ono staré přísloví; tu pak většina z nás při takových schůzkách naříká, touží po rozkoších mládí, vzpomíná na počitky lásky, pitky, hostiny a na jiné věci, které s tím souvisí, a rmoutí se, jako by byli zbaveni kdoví jak velikého štěstí, a že prý tenkrát to byl krásný

²²⁴ Kefalos byl otcem Polemarcha (další účastník debaty), Lysia (slavný rétor) a Eutidema. Jde o historickou osobu, která „pocházela ze Syrakus a byl povolán do Atén Periklem; vybudoval v Pireu výrobnu zbraní, v níž pracovalo mnoho otroků“ (RADICE, 1992a, s. 1080).

²²⁵ „Věřu, kdybych já měl ještě síly, abych mohl snadno konat cestu do města, nemusel bys chodit ty sem, nýbrž já bych chodil k tobě; takto bys však měl častěji sem přicházet. Neboť dobře věz, že tou měrou, jak mě opouštějí ostatní tělesné rozkoše, právě tak roste ve mně touha po vážných hovorech a rozkoš z nich“ (PLATÓN, *Ústava*, 328 D).

život, nyní však, že to již ani život není. Někteří hořekují také nad tím, že jejich rodiny se starým člověkem zle nakládají, a proto zpívají stále touž, jak velikou bídu jim stáří způsobuje. Mně však se zdá, Sokrate, že tu neobviňují pravého viníka. Neboť kdyby tím bylo vinno stáří, byl bych i já od něho zakusil téhož a také všichni ostatní, kdo dosáhli takového věku. Zatím však setkal jsem se již i s jinými, s kterými tomu tak nebylo, a jmenovitě také jsem se jednou nahodil k tomu, když se kdosi tázal básníka Sofoklea: „Jak se máš, Sofokle, co se týče požitek lásky? Jsi ještě s to, abys obcovoal s ženou?“ A on pravil: „Zadrž, člověče; věru s největší radostí jsem tomu unikl, jako bych byl utekl nějakému zuřivému a ukrutnému pánu.“ Již tenkrát se mi zdálo, že dobře odpověděl, a ne méně i nyní. Neboť v stáří nastává úplný klid a osvobození od takových věcí; když vášně přestanou doléhat a ochabnou, zcela se naplňuje slovo Sofokleovo, že jsme zbaveni velice mnohých a zuřivých páníů. Ale jak tyto věci, tak i onen poměr k rodině má jinou příčinu, nikoli stáří, milý Sokrate, nýbrž povahu lidí. Neboť jsou-li mírní a dobromyslní, i stáří jest jim jen jistou měrou obtížné; pakli ne, takovému člověku, Sokrate, bývá těžké jak stáří, tak mládí.²²⁶

Vnitřní rozháranost a tímto stavem působená nespokojenost Kefalových vrstevníků je důsledkem jejich předcházejících životů, které byly vedeny v souladu s Kaliklovou zásadou bezmezní svobody v uspokojování stále více stimulovaných žádostí.²²⁷ Výpověď starce se dotýká všech hlavních oblastí lidských tužeb – sexu, jídla a pití (lásky, pitky, hostiny), čímž

²²⁶ PLATÓN, *Ústava*, 329 A – D.

²²⁷ Viz příslušné pasáže dialogu *Gorgias*. Vnitřní rozpolcenost člověka je třeba nahlížet ve dvou rovinách. Ta první se týká samotné konstituce člověka jakožto duchovně-tělesné bytosti. Stav jeho vnitřního napětí a boje dobře vyjadřuje Pascal: „Vnitřní zápas v člověku mezi rozumem a vášněmi. Kdyby v něm byl jen rozum a nebyly vášně... Kdyby v něm byly jen vášně bez rozumu... K člověku však patří jedno i druhé, a tak se zápasu nevyhne, vždyť uzavře-li mír s jedním, musí vést s druhým válku. Je tedy neustále rozpolcen a sám se sebou v rozporu“ (PASCAL, 1973, 98). Druhá rovina je dílem etického nezdaru člověka v reakci na jeho „primární“ rozpolcenost, která se tím ještě prohlubuje a v horším případě i definitivně fixuje. To je stav, do něhož vyústil život Kefalových vrstevníků.

se opět dostáváme do kontaktu s tématem již analyzovaných dialogů. Vidíme, že postoj k žádostem rozhoduje o samotném osudu člověka. Rozháranost a rozervanost, vyvolané nekontrolovaným tokem emocí, stojí na straně neuspořádané mnohosti. Sofokles přirovnal emoce k „zuřivým a ukrutným pánům“ a jeho příměr jistě nebyl bezdůvodný. *Zuřivost* je stav, v němž se nebere ohled na nic. Každý pokus postavit se zuřivému člověku jeho běsnění jen zvyšuje. Uklidnění vzteku nastane až po jeho úplném vybití. Je-li vašeň žádostivost přirovnána k emotivnímu stavu zuřivosti, chce se tím poukázat na její pravou povahu: žádostivost sama ze sebe tíhne k ničím omezenému nasycení a je-li jí toto odmítáno, připojí se na její stranu prudký hněv. S jeho pomocí je pak vašeň ukojena s ještě větší náruživostí. *Ukrutností* vášně se míní její nepřičetnost. Jde za svým cílem za každou cenu. Objekt touhy musí být dosažen stůj co stůj, i kdyby to mělo stát cokoliv. Když emoce opadne, nezkalený pohled odhaluje škody, které napáchala. Její důsledky jsou někdy skutečně ukrutné. Příměr vášní k *pánům* zase naznačuje, že člověk povětšinou není jejich vládcem. Naopak, vášně ovládají člověka a plní jeho vnitřní život i jeho vztahy s druhými nezvladatelnou silou. Nastane-li proto v lidském životě období, kdy se lze z jejich područí vymanit, lze to jen uvítat. Nostalgie po existenci v jejich režii není na místě, „radost z úniku“ je mnohem přiměřenější postoj. Kefalovi se podařilo své vášně ovládnout, vtiskl jim harmonii, řád, jednotu. Jeho život je spořádaný.

Zatím zde hovoří *pouhá etická zkušenost*, její teoretické prosvětlení není přítomno. Z filosofického hlediska je důležité se zeptat, proč vyústil Kefalův životní styl do spokojenosti, zatímco jeho vrstevníci trpí nenaplněností? Co když se nejedná o reprezentativní zkušenost? Co když je to právě přílišný důraz na řád a disciplínu, který může člověku přivodit nežádoucí psychický tlak, nespokojenost, dokonce i nemoc? Nemají snad pravdu lékaři, kteří svým pacientům dovolují to, co striktní filosofický přístup Platónův zapovídá? Nereagují tím mnohem adekvátněji na konkrétní potřeby člověka? Není proto medicína kompetentnější disciplínou v diskuzi ohledně

zdravého životního stylu? Neupadá Platónova filosofie do přehnaných rigidností, které vycházejí z pochybného ideálu lidského života? Nic z toho zatím není rozhodnuto. Podívejme se na další stránky *Ústavy*, abychom se v naznačených otázkách lépe zorientovali.

5.4.3. Některé aspekty lékařského oboru z pohledu dialogu *Ústava*

Diskuze Sokrata s Kefalem se vzápětí stáčí k problému spravedlnosti. Netrvá však dlouho a Kefalos záhy odchází ze scény. Jeho místo zaujímá Polemarchos. Rozvíjený hovor je plný dialektických zvrátů. Dochází k nim kvůli Sokratovým námitkám, kterými napadá odpovědi svých přátel. Společné hledání povahy spravedlnosti se dostane do bodu, v němž se nevybíravým způsobem přihlásí o slovo přítomný sofista Trasymachos. Prudkost jeho vstupu do debaty je dána jeho zásadní nespokojeností se stylem vedení rozpravy. Dialektické peripetie, které nevedou ihned k cíli, se mu protiví. Proto přichází s názorem, který chce být rychlým řešením otázky: spravedlnost je to, co je prospěšné silnějšímu.²²⁸ Stejně jako v případě Kefala i Polemarcha se Sokratovi daří přivést toto stanovisko do úzkých. Jeho kritické otázky poukazují na jeho nekonzistenci. Trasymachos je však houževnatější oponent než ti, kteří diskutovali před ním a nemíní se svého přesvědčení jen tak vzdát. Když Sokrates rozkrývá slabé místo sofistovy teze poukazem na omylnost silnějších (vládnoucích), naráží na nový Trasymachův odpor. Ve své nesmlouvavé replice se dotýká i lékařského umění:

... domníváš se, že silnějším nazývám člověka chybujícího, právě když se dopouští chyby?... Tak například snad nazýváš lékařem toho, kdo chybí v zacházení s nemocnými právě vzhledem k těmto jeho chybám? Nebo počtářem toho, kdo by chyboval v počítání, tehdy, kdykoli chybí, a vzhledem k této chybě? A to jistě jen tak říkáme, že lékař chybil a počtář chybil a stejně tak

²²⁸ Srov. PLATÓN, *Ústava*, 338 C.

*učitel; ve skutečnosti však žádný z těchto nikdy nechybuje, pokud je tím, čím jej jmenujeme; takže v přesném smyslu slova... žádný odborník nechybuje.*²²⁹

Podle Trasymacha žádný odborník, nakolik je odborníkem, nechybuje. Tento názor se týká i lékařství. Někdo by mohl říct, že se jedná o irelevantní pozici, protože je vyslovena sofistou, s jehož stanovisky se Platón Sokratovým prostřednictvím kriticky vyrovnává. Kdo si však přečte pozorně Sokratem vyslovenou kritiku, zjistí, že pod ní neomylnost odborníka, nakolik je takovým, nespadá. Platón tedy v tomto ohledu s Trasymachem souhlasí. Jeho souhlas je možná podmíněný a dočasný, nicméně na uvedeném místě *Ústavy* se kritika sofistovy teze nevyskytuje.

5.4.3.1. Posílení kompetence odborníků: racionalita medicíny

Výrok o neomylnosti odborníků, nakolik jsou odborníci, se již na první pohled jeví podezřelý. Člověk přece není neomylná bytost, takže žádný z oborů, které kultivuje, se nemůže vyznačovat podobnou výsadou. Zůstaneme-li u medicíny, lékaři si jsou snad ještě více než experti z jiných disciplín vědomi rizik omylů, kterých se ve své práci i při nejlepší vůli mohou dopustit. Proč tedy Platón nenechá dopadnout Sokratovy dialektické střely právě na toto Trasymachovo přesvědčení?

Důvod toho je zřejmý. Trasymachos ukazuje, že každá speciální činnost člověka má svou speciální oblast výzkumu – učitel učí, matematik provádí matematické operace, lékař léčí. Učit znamená předat informace, provést matematickou operaci znamená postupovat v daném problému podle pravidel matematiky, léčit znamená navrátit pacientovi zdraví.²³⁰ Co když učitel svým žákům informace nepředá? Co když ve

²²⁹ PLATÓN, *Ústava*, 340 C-E.

²³⁰ Nutno dodat: v posledním důsledku. Neboť k léčení patří i všechny úkony, které navrácení zdraví pacientovi předchází: stanovení diagnózy, rozhodnutí o způsobu léčby atd.

své odbornosti selže? Lze v takovém případě jeho činnost označit za učení? Evidentně nikoliv, neboť učení je z definice předáváním informací. Ta samá úvaha platí o matematikovi i lékaři. Pokud se lékař v léčebném procesu dopustí nějaké chyby, není možné tento jeho úkon považovat za léčení. Jednoduše proto, že nevede k vyléčení pacienta. Odtud je patrné, co má Trasymachos na mysli – žádný odborník, nakolik je odborníkem, nikdy nechybuje. Když se lékař dopustí chyby, nečiní tak na základě své odbornosti, nýbrž jí navzdory.²³¹ Příčinou selhání odborné činnosti je neznalost. Lékař, kterému schází znalosti, jimiž by měl jakožto lékař disponovat, není *v tomto ohledu* lékařem. Lékař je totiž z definice odborník mající zcela specifické vědění. Lékař je lékařem do té míry, do jaké si osvojí lékařskou vědu v jejím aspektu teoretickém i praktickém. Výpadek lékařského vědění či k medicíně náležející praktické dovednosti situuje jimi stížený subjekt mimo sféru lékařské odbornosti. Odborník je buď skutečný odborník a pak nikdy nechybuje, anebo je jeho odbornost omezená a pak je vystaven nebezpečí různých omylů a pochybení. Každá odbornost, lékařství nevyjímaje, má svoji dignitu. Každý obor s sebou nese vysoké standardy a požadavky, kterým musí jejich kandidáti dostát. Průzor, který se v této části dialogu *Ústava* otevřel směrem k lékařství, ho ukazuje v dobrém světle. Být dobrým odborníkem v medicíně není snadné, protože její nároky jsou vysoké. Jestliže lékaři ve své činnosti chybují, nelze to připsat na vrub samotnému lékařskému umění, ale limitům existujícím na straně lidí, kteří si ho nedokázali dokonaleji osvojit. Jak o něco dále říká Sokrates, každému umění je vlastní specifická dokonalost,²³² která se vyjadřuje v etickém

²³¹ Vyjma záměrného poškozování zdraví pacientů ze strany lékaře, o němž jsme hovořili výše.

²³² „Sokrates: Není-liž pak umění určeno k tomu, aby hledalo a poskytovalo toho, co je každému prospěšné? Trasymachos: Ovšem. S: Nuže zdali pak je každému z umění prospěšné něco jiného, než aby bylo co možná dokonalé? T: Jaký smysl má tato otázka? S: Jako kdyby ses mne zeptal, zda stačí tělu, že je tělem, či ještě

imperativu konat svou práci co nejlépe.²³³ Profesní čest velí, aby nikdy nebylo na daném poli učiněno méně, než je za daných okolností vyžadováno příslušným oborem.

Lékařství je umění, protože je mu vlastní specifický druh vědění mající prakticko-produktivní finalitu.²³⁴ Vědění se ustavuje svým vztahem k obecnému.²³⁵ Lékař ví o obecných zákonitostech, které vedou k onemocnění i k zisku a uchování zdraví.²³⁶ Univerzálně platný zákon se týká všech

něčeho potřebuje, řekl bych toto: zcela jistě ještě něčeho potřebuje. Proto také máme nyní vynalezeno umění lékařské, že tělo je vadné a nepostačuje mu, aby bylo takové. K tomu účelu tedy bylo zjednáno to umění, aby tělu poskytovalo, co mu prospívá... A což je snad samo umění lékařské vadné nebo zda vůbec některé jiné umění ještě potřebuje nějaké dokonalosti – tak asi jako oči zraku a uši sluchu, k nimž proto musí přistoupit zvláštní umění, které by opatrovalo a poskytovalo věci jim prospěšných – zdali pak je i v umění samém jakási vadnost a má snad každé umění potřebí jiného umění, které by opatrovalo věci pro ně prospěšné, a toto opatřující umění zase jiného a tak dále až do nekonečna? Či opatří si každé samo věci sobě prospěšných? Či nemá potřebí ani sama sebe ani jiného k hledání toho, co by prospívalo jeho vadnosti? Neboť jednak asi v žádném umění není žádné vadnosti ani chyby, jednak nepřislouší umění, aby vyhledávalo věci prospěšných něčemu jinému než tomu, co jest jeho předmětem; samo však, je-li řádné, je bez nedostatku a bez kazu, pokud zachovává ve svém celku svou přesnou podstatu“ (PLATÓN, *Ústava*, 341 E – 342 B).

²³³ „Není-li pravda, ani žádný lékař, pokud je lékař, neopatřuje ani nenařizuje, co je prospěšné lékaři, nýbrž co je prospěšné nemocnému?“ (*tamtéž*, 342 D). V kontextu diskuze se objevuje i tato myšlenka: lékař, nakolik je lékař („pokud je lékařem“) odvozuje označení své profese od specifické činnosti léčení. Ta má jednoznačnou finalitu – léčení nemocných. Zisk odměny leží mimo finalitu lékařského vědění a lékařské praxe. Proto je lékař vázán podat profesionální výkon i v případě, že za svůj zákrok nedostane adekvátní finanční kompenzaci. Požadavky medicíny zůstávají stále stejné a nemění se v závislosti na ekonomickém ohodnocení lékařů (srov. *tamtéž*, 345 E – 347 A).

²³⁴ Prakticko-produktivní finalita lékařského umění je dána jeho schopností působit (produkovat) uzdravení nemocných.

²³⁵ To je pouze nutná, nikoli dostatečná podmínka vědění.

²³⁶ V *Minós*, 316 D-E a *Charmides* 171 B-C je ukázáno, že lékaři odhalují zákony zdraví i nemoci. Právě proto může lékař používat své

instancí daného typu. Vedle obecnosti se v medicíně počítá i s objektivitou.²³⁷ Za nemocemi a zdravím lidí stojí objektivní faktory. Příčiny těchto stavů nejsou svévolně stanovitelné. Naopak. Mají své reálné, objektivní bytí a lékař pracuje na jejich odhalení. Jelikož se jedná o zákon (regulérní výskyt), musí být ve hře i nutnost. Kdyby byl mezi určitými faktory a jimi působenými nemocí (či zdravím) zcela nahodilý vztah, poznání tohoto vztahu by se nikdy nemohlo pozvednout na roveň věděni.²³⁸ Věda bez nutnosti je nemyslitelná. Všechny jmenované položky pak zakládají i určitou míru jistoty a spolehlivosti, o něž se lékař ve svém postupu může opřít. Co je objektivně dáno, to nemůže být svévolně konstruováno, nýbrž pouze poznáno a uznáno. Podle Platóna je rozum poznávací schopnost, která jde od mnohého k jednomu a od jednoho k mnohému. Procesu chápání rozumí převážně ve smyslu poznání mnohého z platformy jednoho.²³⁹ Tím, že

znalosti ne k léčení pacientů, nýbrž k poškozování jejich zdraví. Takové záměrné zneužití lékařského věděni je o to vážnější, že čerpá svoji efektivitu z odbornosti, a je tedy kalkulované a racionálně sofistikované. V této souvislosti klade Sokrates Hippiovi následnou otázku: „A co v lékařství? Není snad lékařštější ta, která koná zlé věci tělům úmyslně“ (PLATÓN, *Hippias menší*, 375 B). Obratem „lékařštější“ se zde míní „odbornější z hlediska lékařského“.

²³⁷ „Bez spojitosti myšlení s bytím by všechny naše předpoklady a hypotézy padaly takřkajíc do prázdna, do absence jakéhokoli významu bez nároku na možné potvrzení nebo vyvrácení: jen proto, že očekávání určité věci výslovně nebo nevýslovně spojují s tím, že ona věc někdy někde *je*, mohu toto očekávání, když tam *je* jiná věc, označit za mylné“ (KLOUDA, 2012, s. 304).

²³⁸ „... u všeho, co vzniká, můžeme nalézt něco, kvůli čemu to vzniklo“ (*O umění*, kap. 6., 2012, I, 305). „Lékařské umění se naopak zřetelně ukazuje v onom ‚kvůli čemu‘ a v jeho předvídání, a v tom je a vždy bude jeho podstata. Věděni, které se smí označovat jako *techné*, se tedy opírá o znalost kauzálního provázání skutečnosti, toho, jak věci spolu souvisejí a vzájemně se podmiňují“ (KLOUDA, 2012, s. 305).

²³⁹ Když Werner Jaeger hovoří o antické medicíně, všímá si kromě jiného i těch jejích směrů, které kladou důraz na zkušenost s jedinými případy: „Hier sehen wir unmittelbar aus der aertztlichen Einzelerfahrung den Bau der medizinischen Wissenschaft erwach-

mnohé děje podléhají určitému pravidlu („jednomu“), je možné se v nich myšlenkově orientovat a vzájemně si sdílet výsledky výzkumu. Jazyk je vlastním nástrojem rozumu a do značné míry poodkrývá jeho samotnou povahu. Poněvadž je komunikačním prostředkem, má pramen, z něhož vychází (rozum), rovněž komunikační rysy. Komunikovat znamená shodnout se, navázat vztah, jehož základem je něco sdíleného.²⁴⁰ Komunikace nastává tehdy, jestliže rozdílnost je překonána shodou, mnohost jednotou. Nesmí však jít o tak radikální překonání, že by původní difference zcela vymizela. Komunikace totiž potřebuje obojí – odlišnost i totožnost, diferenci i identitu, mnohost i jednotu. V oblasti věd se komunikační charakter vědění projevuje v tom, že vědecká komunita (např. lékařů) je schopna dospět k určitému konsenzu. Lékaři překonají rozdílnost svých názorů a shodnou se na tom, co vykazuje známky objektivity, obecnosti, nutnosti a patřičné míry jistoty.

Právě na uvedené poměry v rámci jednotlivých vědních disciplín obecně a medicíny zvláště naráží Platón v další části dialogu, když nechává Sokrata novým argumentem vyvracet Trasymachův názor o tom, že spravedlnost je prospěch silnějšího. „Síla“ je v daném kontextu volní kategorií a znamená vůli k moci. Kdo vykáže největší vůli k moci, ten se ve společnosti usazuje na vládních postech a diktuje pravidla společenské hry (spravedlnost). Sokrates zaměří svou pozornost na povahu volní síly. Tak, jako je smyslová žádostivost

sen, den die Schriften der hippokratischen Schule als Ganzes enthüllten“ (JAEGER, 1959b, s. 30). Navzdory tomu se i v rámci tohoto proudu ukázalo jako nezbytné formulovat *ideu*, která je strukturním znakem zdraví či nemoci. Uvedený znak (*eide*) je společný mnohým případům. Srov. *tamtéž*, 30–31. Idea je strukturou, kterou je třeba odhalovat a její rozměr je přirozený. Giovanni Reale s odvolávkou na H. G. Gadamera připomíná, že „opravdová medicína by měla zůstat věrná předpokladu ideje přirozenosti jako základnímu pravidlu“ (REALE, 1999, s. 232).

²⁴⁰ Slovo „základ“ je zde užito v technickém smyslu. Každý vztah se ustavuje díky třem svým momentům: subjektu, termínu a základu (subjectum, terminus, fundamentum).

bezbrěhou sebestřednou tendencí k ukojení, tak je tomu i s žádostivostí vůle. I ona jde slepě za svým cílem, který Trasymachos identifikuje v moci. Ta pro něj představuje nejvyšší dobro, kterého může člověk dosáhnout. Nemírnost smyslové žádostivosti má svoji obdobu v nemírnosti žádostivosti volní. Bažení po moci nezná hranic a poslední satisfakce mocichtivého spočívá v získání tyranské vlády nad všemi ostatními lidmi. Rozum se zde zapojuje jen se svou kapacitou pragmatického kalkulu. Středobodem bytí mocichtivého člověka je vlastní ego, ostatní lidi vnímá jen jako konkurenci a ohrožení vlastní výsostnosti. Kde však není rozum v područí vůle k moci, tam se mu odkrývá výhled k nutným strukturám, které regulují jak jeho vlastní činnost, tak i z ní vycházející konání praktické. Jen za takových okolností jsou praktikovatelné vědy a umění. Vědec, nakolik je vědcem, není člověk, který hledá za každou cenu vlastní sebeprosazení. Vědecká disciplína souvisí s poznáním a respektováním objektivních daností, kterým se musí myšlení všech vědců podřídít. Platón na to jasně poukazuje, když hovoří o konsenzu odborníků v některých oblastech. Díky tomuto konsenzu, který je realizovatelný za podmínek, o nichž jsme se zmínili, se mezi vědci nevyskytují kompetenční spory a boj o sebeprosazení. Platón myšlenku ilustruje na umění hudebním a lékařském:

Sokrates: *Dobrá, Trasymachu; pravda, že jmenuješ někoho hudebníkem, jiného pak nehudebníkem?* Trasymachos: *Arciže.*
 S: *Který z nich podle tvého soudu něčemu rozumí a který nerozumí.* T: *Hudebník zajiště rozumí, nehudebník nerozumí.*
 S: *Nuže také v tom, čemu rozumí, soudíš, že je dobrý, v tom však, čemu nerozumí, špatný?* T: *Ano.* S: *A co lékař? Není tomu také tak?* T: *Tak jest.* S: *Myslíš tedy, můj milý, že by hudebník, ladě lyru, chtěl být něco více než hudebník v napínání a povolování strun nebo že by si žádal nějaké přednosti?* T: *Nemyslím.* S: *A což před nehudebníkem.* T: *Nutně.* S: *A co lékař? Chce v nařizování jídla a pití mít nějakou přednost před lékařem nebo lékařským výkonem?* T: *To přece ne.* S: *Ale před nelékařem?* T: *Ano.* S: *Hleď tedy všeobecně na znalost a neznalost, zdali myslíš, že jakýkoli*

*znalec by chtěl činit větší nároky než jiný znalec, buď v jednání, nebo v řeči, a ne týtéž jako jemu podobný, jde-li o tentýž výkon.*²⁴¹

Racionální povaha lékařského umění je postavena proti všem neracionálním požadavkům. Lékaři vytvářejí komunitu znalců, která se v základních teoretických i praktických otázkách shodne. Člověk bažící po uznání své výlučné excelence chce ve vztahu k ostatním trvale zaujímat privilegovanou pozici. V oblasti vědění se samozřejmě rovněž vyskytují excelentní jedinci, kteří v dané době svými znalostmi ostatní převyšují. Univerzalita vědění a jeho racionální kontrolovatelnost však nikomu nezajišťují trvalý a nedotknutelný status vůdce a nezpochybnitelné autority. Co nejprve odhaluje jeden badatel či jejich úzká skupina, to se po čase stává majetkem všech. Pravda je z principu dostupná každému, zatímco moc chce zůstat nepřístupná pro co nejvíce konkurentů.

5.4.3.2. Upozadění medicíny

Dosavadní úvahy podpořily silnou pozici medicíny v Platónově myšlení. Lékařství byla přiznána kvalita umění, které má svůj předmět a svou racionální metodu. Na rozdíl od rétoriky a jiných zběhlostí zprostředkovává vědění založené v dokazování. Kvůli objektivní závaznosti svých závěrů je imunní vůči svévolným manipulacím a sebestředným projektům sofistických demagogů. Umí rozlišit to, co je člověku prospěšné, a co nikoliv. Všechny tyto vlastnosti ji vysoko vzdvihují nad praktiky, které se orientují na pouhou říši zdání, ačkoli vytváří dojem o své zakotvenosti v realitě.

Počínaje pátou knihou *Ústavy* se lékařské umění začíná dostávat do jiného světla. Platón přikračuje k hlubším reflexím o filosofii, které mu dodají nová kritéria pro posouzení povahy a významu všech ostatních teoretických a praktických disciplín. Z diskuze mezi Sokratem a jeho přáteli vyplývá nutnost „*vymezit, koho nazýváme filosofy*“.²⁴²

²⁴¹ PLATÓN, *Ústava*, 349 D – 350 A.

²⁴² PLATÓN, *Ústava*, 474 B.

V první řadě se upozorňuje na to, že filosof se nezajímá pouze o nějaký omezený sektor reality, nýbrž touží po poznání skutečnosti v celém jejím rozsahu. V této charakteristice je kladen důraz na předmět filosofova zájmu a na subjektivní kvalitu, s níž se k němu vztahuje. Filosofova spontánní touha po poznání reality jako celku²⁴³ je neuhasitelná:

*Kdo... je ochoten bez nucení se zakousnout do každé nauky, rád přistupuje k učení a nemůže se ho ani nasytit, o tom vším právem řekneme, že je milovný moudrosti.*²⁴⁴

Filosof je ten, kdo se rád dívá na pravdu.²⁴⁵ Co má Platón na mysli, když zde hovoří o pravdě? Pro ilustraci svého záměru poukazuje k rozlišení, které je ve vztahu k tématu pravdy zásadní. Člověku se díky jeho smyslům nabízí k poznání skutečnosti tohoto hmotného světa. Pro smyslově vnímatelnou oblast je typická změna a mnohost. Filosofovo poznání je však schopné proniknout „za“ proměnné a mnohé jevy a zachytit to, co je stabilní a jednotné. Pro ne-filosofa je naopak bariéra změny a mnohosti nepřekročitelná.²⁴⁶

²⁴³ „Otázka, z níž se zrodila řecká filosofie a kterou rozvíjela až do svého konce, se vztahuje k veškerenstvu věcí, k celé skutečnosti, či, máme-li to říct technickým obratem, k integrální realitě“ (REALE, 1992d, s. 11).

²⁴⁴ PLATÓN, *Ústava*, 475 C. Pozornost ke všemu není totožná s všečností zabývající se malichernostmi. Bezvýznamné věci ztrácejí svou nezajímavost tím, že jsou vztaženy k celku jsoucího: „Aby ti neušlo, neobsahuje-li sprostou všednost; malichernost je asi jistě největší protivník duše, jež se má vždy vzpínat k celému a všemu, jak božskému, tak lidskému“ (*tamtéž*, 486 A). Filosof má „přehled o veškerém čase a veškerém jsoucnu“ (*tamtéž*).

²⁴⁵ Srov. *tamtéž*, 475 E.

²⁴⁶ Platón v této souvislosti uvádí pojmy krásného a ohyzného, spravedlivého a nespravedlivého, dobrého a zlého, což jsou určení, která lze podle mínění řeckého filosofa definitivně uchopit jen prostřednictvím ústní dialektiky. Důvodem toho je, že všechna tato určení mají privilegovaný vztah k absolutně prvním principům skutečnosti. Protologický námět je signalizován i přítomností pojmů jednoho a mnohého: „Totéž lze jistě říci o spravedlivém a nespravedlivém, o dobrém a zlém a o všech pojmech, že sám o sobě je každý jeden, ale když se ukazují všude ve spojení s úkony, s těly i jeden s druhým, jeví se každý mnohými... Podle toho tedy... či-

Lidé, kteří nejsou filosofové, se například obdivují krásným věcem, jsou „milovníci poslechu a dívání, libují si... v krásných hlasech a barvách a tvarech a ve všem, co se z těchto prvků vytváří, kdežto podstatu krásna samého jejich mysl není schopna spatřit a si zamilovat“,²⁴⁷ Myšlení ne-filosofů ulpívá na rozmanité mnohosti, filosof jde k podstatě skryté za clonou proměnných a mnohých fenoménů. Milovník moudrosti chápe, že mnohé se ustavuje svým vztahem k jednomu a tento vztah se nazývá účastí (participací). Mezi participujícím a participovaným je reálný rozdíl a filosof se mezi nimi nedopouští záměny.²⁴⁸

Dvě dimenze skutečnosti, participující a participované,²⁴⁹ stojí v základě Platónova rozlišení dvou kognitivních úkonů. Jsoucná, která jsou mnohá a proměnná, jsou myšlením uchopitelná aktem nazvaným *domnění*, jsoucná, na nichž mají ta prvně jmenovaná účast, kontaktuje mysl aktem *poznání*.²⁵⁰ Každý kognitivní úkon má nějaký reálný korelát. Poznání ničeho není poznáním. Hmotná skutečnost, která se stále mění, neposkytuje myšlení žádný pevný referenční bod,

ním rozdělení, na jednu stranu dávám ty milovníky dívání a umění a lidi praktického života..., na druhou stranu pak ty, o kterých jednáme, které jedině by kdo právem nazval filosofy“ (*tamtéž*, 476 A-B).

²⁴⁷ *Tamtéž*, 476 B.

²⁴⁸ Platón zde sice hovoří o kráse, avšak jeho úvahy se týkají všech dimenzí skutečného, neboť celá realita se ustavuje prostřednictvím vazby participujícího na participované: „A což ten, kdo naopak má představu o krásnu samém a dovede se dívat na ně samo i na věci, které ho jsou účastny, aniž pokládá věci jeho účastné za ně samo anebo je samo za věci účastné, zdá se ti, že tento žije ve skutečnosti či také ve snu?“ (*tamtéž*, 476 C-D).

²⁴⁹ Participující je proměnné a mnohé, participované je vzhledem k participujícímu neměnné a jednotné. I na straně participovaného se však může vyskytnout mnohost, takže participační linie se odvíjí dále, až se dospěje k tomu, co je pouze participované a v žádném směru participující. Tato výsada je vlastní absolutně prvním principům skutečnosti.

²⁵⁰ „Nemohli bychom tedy právem nazývat myšlení tohoto člověka, poznávajícího, poznáním, druhého pak, domnívajícího se, domněním?“ (*tamtéž*, 476 D).

protože neustále kolísá mezi bytím a nicotou. Každá změna s sebou nese vznik něčeho nového a zánik něčeho starého. Vznik je přechod z nebytí do bytí a zánik z bytí do nebytí. Proměnné věci nejsou takové jen povrchově, nýbrž zásadně. Co se mění, má samo svůj počátek a svůj konec.²⁵¹ Materiální svět tak doslova rotuje nad propastí nicoty. Na takto pohyblivých písčích nelze vybudovat žádné pevné vědění. Údělem myšlení, které poznává proměnnou skutečnost, je pouhá domněnka.²⁵² Opravdové vědění je možné pouze za předpokladu, že poznávaná skutečnost není pouhým plynutím. Jen když vykazuje stabilní struktury, skýtá myšlení fixní záchytné body. Rovina idejí společně s dalšími meta-empirickými pilíři kosmu toto vědění garantují.²⁵³ Sféra empiricky dostupného a oblast neempirická se liší rovněž tím, že zakládají různé stupně jistoty myšlení. Zatímco empirická stránka kosmu je myslitelná jen prostřednictvím nejistých, stále revidovatelných teorií, meta-empirický řád univerza generuje v myšlení člověka naprostou jistotu.²⁵⁴

Myslitele, kteří se zabývají empiricky dostupnou stránkou skutečnosti, Platón nazývá milovníky zdání (filodoxy). Jen ti, kdo „pozorují každý jev sám, jak zachovává stále týmž způsobem tytéž vztahy“, mají nárok na titul filosofů.²⁵⁵

²⁵¹ Problémem vzniku reality jako takové se Platón zabývá ve svém dialogu *Timaios*.

²⁵² Platón tedy v tomto ohledu zaujímá stanovisko, které je typické pro empirismus.

²⁵³ Filosofové „touží po poznání, které jim může objevit něco z oné jsočnosti, stále jsoucí a nezmítané sem a tam vznikáním a zkázou“ (PLATÓN, *Ústava*, 485 B).

²⁵⁴ „Jak by také mohl člověk zdravého rozumu ztotožňovat neomylné s tím, co není neomylné?“ (PLATÓN, *Ústava*, 477 A).

²⁵⁵ Srov. *tamtéž*, 479 E. Na počátku šesté knihy *Ústavy* Platón dosud řečené rekapituluje: „... filosofové jsou lidé schopní chápat to, co je ustavičně v týchž vztazích neproměnné, a nefilosofové ti, kteří toho nejsou schopni, nýbrž bez určitého směru se pohybují v oblasti množství a proměnlivosti“ (*tamtéž*, 484 B). K zaujetí filosofického postoje se vyžaduje i svobodné rozhodnutí k němu, „volba učinit předmětem vědy první složku běžného rozumu, který spočívá v pojmu *světa*“ (LIVI, 1990, s. 160), což Platón sám zdůrazňuje

Tím samozřejmě vzniká otázka po roli zkušenosti v Platónově filosofickém myšlení. K tomuto problému se ještě vrátíme na svém místě, zde je však vhodné připomenout, že by bylo nepatřičné hovořit o Platónově podceňování zkušenosti s poukazem na to, že nám zprostředkovává jen nahodilé, a tudíž vlastně toliko „zdánlivé“ rozměry jsoucího. Podle zakladatele Akademie není možné vědění a zkušenost separovat. Spokojme se prozatím s textem, který nám nabízí začátek šesté knihy *Ústavy*. Vyjadřuje se k pravým filosofům, kteří:

*... pronikli k poznání každé věci a také zkušeností nijak nezůstávají za oněmi, ani nejsou pozadu v žádném jiném oboru dokonalosti.*²⁵⁶

Jak je patrné z dalších stran šesté knihy *Ústavy*, filosofická činnost není v očích jejího autora jen maximalizované teoretické nasazení rozumu. Pro moderního člověka je filosof akademickým pracovníkem, který se zabývá poněkud složitými interpretacemi a abstraktními teoriemi. Odtrženost filosofa od konkrétní reality světa je téměř příslovečná.²⁵⁷ Právě proto se o filosofech míní, že žijí uzavřeni do virtuálního světa svých podivných úvah a že jim schází zkušenost s každodenním

v *Ústavě*, 537 C. Kdo se rozhoduje tematizovat svět (skutečnost jako celek), stává se filosofem-metafyzikem (MARITAIN, 1965, s. 21). Těto volbě může zabránit životní styl člověka, který „je zatajencem bezprostředních životních zájmů a společenských konvencí“ (FABRO, 1945, s. 12).

²⁵⁶ *Tamtéž*, 484 E. Obratem „za oněmi“ se míní ti, kdo jsou plní zkušeností díky kontaktu s proměnnou a mnohou realitou. C. Fabro má na mysli sféru empiricky dostupnou a nedostupnou, když píše „Na rozdíl od presokratiků, kteří mezi ně kladli negativní vztah vzájemného vylučování, čehož ozvěna se nachází v rané platónské produkci, je Platón později stále více sblížoval a zde je možné uznat, že Aristoteles tím měl již připravenou půdu“ (FABRO, 1960, s. 122).

²⁵⁷ Tak se figura filosofajevila i mnohým lidem antického světa. Známý Platónův text z dialogu *Theaetetus* tento dojem potvrzuje: „Praví filosofové již od mládí nevědí, kudy vede cesta na náměstí, ani kde se nalézá tribunál či senát, anebo vůbec nějaké místo veřejného shromažďování ve městě“ (PLATÓN, *Theaetetus*, 173 C-D).

ním, konkrétním životem, která je naopak vlastní praktickým lidem.²⁵⁸ Jak o tom svědčí uvedená citace, Platón by takového podivína nikdy za filosofa neoznačil. Pro Řeky nebyli filosofové žádní intelektuálové.²⁵⁹ Filosofie pro ně představovala cestu k plně rozvinutému životu, s nímž nemá akademicky zakrnělá a mnohdy ideologicky znetvořená existence nic společného. Cesta k plně rozvinutému životu není redukovatelná na cestu k plně rozvinutému myšlení, protože lidský život je něco více než pouhé myšlení.²⁶⁰ Přesto však zaujímá myšlení v organizaci života centrální postavení. Platónovo přehodnocení postoje k medicíně má souvislost s jeho náhledem na její vliv na lidský život ve srovnání s vlivem, který připisuje filosofii. Aby se člověk plně realizoval, musí vedle svého myšlení zkultivovat i svoje emoce. Filosof je hnán tak silnou touhou po poznání, že tato vášeň (láska k moudrosti) inhibuje jeho

²⁵⁸ Filosof se praktickým lidem vybaveným specifickými znalostmi a dovednostmi v různých oborech jeví být „tlachalem, člověkem chodícím v oblacích a jim k nepotřebě“ (PLATÓN, *Ústava*, 489 C). Proto je nijak neudivuje, že samotný *pater philosophorum* Tháles z Milétu padl do studny, když při chůzi kontemploval hvězdné nebe nad svou hlavou (srov. PLATÓN, *Theaetetus*, 174 A-B).

²⁵⁹ „Filosofické učení či teorie buď není ničím, anebo v posledku není ničím jiným než praxí života a filosofické možnosti, vzaté v jejich pravdivosti, nejsou ničím jiným než možnostmi života. Pravda filosofie je moudrost a moudrý člověk je filosof, jehož život má důkazní hodnotu...“ Z toho plyne, že filosof je všechno jiné než intelektuál. Ostatně, máme-li na mysli ideu, kterou dnes spojujeme s intelektuálem, je nutné říct, že v Řecku neexistovali intelektuálové“ (REALE, 1995b, s. 64). V druhé části citace Reale uvádí slova, která jsou vzata z M. CONCHE, *Phyrrhon ou l'apparence*, Editions de Mégare, Villers sur Mer 1973, 25, pozn. 1).

²⁶⁰ Platón ukazuje, že filosof nemá být jen brilantním myslitelem. Škála jeho kvalit musí být mnohem bohatší – vedle výborné paměti mu musí být vlastní i učenlivost, velkodušnost, vnitřní ladnost, spravedlnost, statečnost a umírněnost (srov. PLATÓN, *Ústava*, 487 A). Co se týče brilantnosti filosofova myšlení, Platón ji srovnává se schopností hry v šachy: „... jako při hře v šachy bývají slabí hráči od dobrých na konec sevrzeni a nemají, jak by táhli, tak i oni sami bývají na konec sevrzeni a nemají, co by řekli, při tomto zase jiném druhu šachu, kde se hraje ne figurkami, nýbrž slovy“ (*tamtéž*, 487 B-C).

ostatní žádosti. Protože lidské vášně tíhnou k excesům, vede jejich tlumení prostřednictvím filosofického poznání k jejich ustálení v žádoucím středu. Efektem filosofického poznávání jsoucná je zisk umírněnosti v rovině vášní:

... či touhy silně tíhnou k jedné věci, u toho jsou, jak snad víme, slabší k věcem ostatním, jako proud odváděný oním směrem... Komu tedy směřuje jejich proud k naukám a všemu takovému, u toho se patrně vztahují k rozkoši duše samé o sobě, kdežto rozkoši tělesných zanedbávají; ač jestliže to není filosof strojený, nýbrž opravdový... Takový člověk je jistě uměřený.²⁶¹

Platónův text je zajímavý kromě jiného i proto, že koriguje příliš naivní chápání jeho pojetí člověka. Separatismus idejí a odlišnost lidské duše od těla jsou výrazné znaky Platónova filosofického myšlení, které jsou vystaveny nebezpečí neadekvátní interpretace.²⁶² Kdyby bylo pravda, že ideje jsou situovány kamsi do jiného, hyper-uranického světa a že duše obývá stejnou ontologickou zónu, zatímco materiální svět včetně lidské tělesnosti jsou od ní propastně odděleny, museli bychom se ptát, proč mají děje v oblasti duše tak přímý a bezprostřední dopad na živočišné emoce těla. Nemělo by nám uniknout, že realističtí, Aristotelem inspirovaní myslitelé, užívají téhož argumentu, s nímž jako první přichází největší Sokratův žák.²⁶³ V kontextu jejich filosofie je dopad vyšších psychických dějů na animální emoční procesy dokladem podstatné jednoty mezi tělem a duší, což samozřejmě

²⁶¹ PLATÓN, *Ústava*, 485 D.

²⁶² Ta je přítomná i v knize E. von Ivánky, kterou je jinak nutné zařadit mezi vynikající studie na téma Platónovy filosofie. Podle autora považuje Platón vše konečné a časné za bytostný „odpad“ (Abfall), za něco negativního a určeného k myšlenkově-praktickému překonání (das, was aufzuheben ist). Srov. VON IVÁNKA, 1964, s. 296.

²⁶³ Např.: „... in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius. Et secundum hoc, delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui est in sensu“ (AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, I-II, 38, 4 ad 3). Od určité meze je tlak tělesných potřeb na jejich uspokojení psychologicky prožíván jako „dolor qui est in corpore“. *Delectatio contemplationis*, vyšší činnost duše, tuto bolest dokáže tlumit.

nebrání tomu, aby se duše od těla reálně odlišovala. Není proto žádného důvodu připisovat Platónovi pojetí lidské duše, které se nějak zásadně liší od pojetí aristotelského.²⁶⁴

5.4.3.3. Neznalost cíle lidského života ze strany medicíny

Citace nám také odhaluje, proč se Platónův pohled na medicínu začíná měnit. Filosofie vede již svou samotnou povahou k usměrňování vášní, zatímco medicíně žádný podobný efekt připisován není. Působnost filosofie směrem k tělesným žádostem je zvláštní tím, že je reálná i v případě, kdy se zabývá zcela jinými tématy, než je problém lidské emocionality. I když se orientuje například na reflexe o řádu světa, je její vliv na filosofovy emoce silný. Jde o jakýsi kolaterální efekt její činnosti, obrácené k zcela jiným předmětům.²⁶⁵ Jak je to možné? Platón podtrhuje sílu filosofovy touhy, která za sebou strhává všechny ostatní emoce a zaměřuje je mimo zdroje tělesných slastí. Proč se podle něj neděje něco podobného při studiu medicíny? Copak student lékařství či bádající lékař nejsou ke svým činnostem hnáni podobnou touhou po poznání? Platón nám na tuto otázku odpověď nedává, ale při znalosti povahy jeho myšlení ji můžeme formulovat za něj. Touha po filosofickém vědění je podle něj přirozenější než touha po poznání na poli lékařském.²⁶⁶ To se ukazuje i v tom,

²⁶⁴ V ohledu vztahu duše k tělu.

²⁶⁵ Platón odvozuje harmonizující působnost filosofie i z toho, že v ní dochází k transferu uvažovaného objektivního řádu univerza do subjektivních poměrů filosofa. Člověk, který se zabývá filosofií, dospívá k náhledu, že všechny věci „se spravují řádem a rozumem a nutně to napodobuje a co nejvíce se tomu přizpůsobuje“. Řád je něco božského, a proto „filosof, stýkaje se s božským a spořádaným, stává se spořádaným a božským, pokud jen člověku možno“ (PLATÓN, *Ústava*, 500 D).

²⁶⁶ Lidský rozum je přirozeně určen k poznávání přirozené podstaty jsoucna. Filosof se podřizuje této přirozené finalitě: „... muž vskutku milovný vědění přirozeně usiluje o poznání jsoucna a nezůstává při množství jednotlivých jevů s domnělou jsoucností, ný-

že kdo se ve svém životě nepozvedne k filosofii, trpí závažnou újmou a nenaplnuje poslední finalitu svého rozumu a svých nejpodstatnějších lidských potencialit. Nic takového však nepotkává člověka, který se nevěnuje medicíně, protože lékařství nestojí v pozici cílové hodnoty lidského života. Cíl je principem, který rozhoduje o uspořádání prostředků umožňujících jeho dosažení. Proto je filosofie schopná realizovat celkový řád lidské existence, zatímco medicína se takové ambice musí vzdát.

Neznalost posledního cíle lidského života se proto stává rozhodujícím faktorem pro posuzování důležitosti jednotlivých umění a věd pro člověka. Cíl má povahu dobra a poslední cíl má povahu posledního dobra. Poslední cíl lidské existence je pro Platóna hodnotou, která neleží mimo dosah přirozených lidských schopností. I zde se situace prosvětluje pomocí pojmu *účasti* – člověk má nejen žít, nýbrž dobře žít a dobrý život se uskutečňuje právě účastí na cíli/dobru lidské existence.²⁶⁷ Aby něco takového bylo vůbec možné, je nezbytné tento poslední cíl poznat. Bez poznání posledního cíle/dobra se ztrácí nejzazší orientační bod života, což má za následek, že se všechny složky v člověku dezintegrují. Stupně dezintegrace mohou být samozřejmě velmi různé, ale její důvod zůstává stále týž – odklon člověka od posledního cíle/dobra, který jediný má moc vnést do jeho života blahodárný řád. Nechme zatím stranou problém Platónovy protologie, který zde hraje významnou úlohu. Čím více se člověk otevírá vlivu vyšších „pater“ jsoucna, tím harmoničtější dopad to má na jeho existenci. Na vrcholu všeho jsoucího totiž vládne Jedno, které působí do životů lidí, kteří se před ním

brž jde a neochabuje ve své milostné touze, až dosáhne přirozené podstaty každého jsoucna samého, a to onou částí duše, které přísluší něčeho takového dosahovat“ (*tamtéž*, 490 A-B).

²⁶⁷ Platón se v jednom místě *Ústav*y ptá, jaké vstupní předpoklady musí mít člověk, který má dosáhnout tohoto svého přirozeného cíle (dobra, které je zároveň krásou): „Poslouchejme tedy a mluvmе, rozpomenouce se na to, kde jsme vykládali, jak musí být přirozeně založen ten, kdo má být krásný a dobrý“ (489 E).

neuzavřou.²⁶⁸ Otázka zní, jaký obor zprostředkovává poznání posledního cíle/dobra života člověka? Odpovědí na ni by se měl objasnit změněný Platónův postoj k medicíně.

Je zřejmé, že lékařství poslední dobro člověka znát nemůže. Proč? Protože ho lze odhalit způsobem, který přesahuje možnosti lékařského poznání. Má-li toto dobro/cíl protologickou povahu, lze ho odhalit jen pomocí dialektiky, která stoupá od mnohého k jednomu. Jistě by mohla povstat námitka, že i medicíně je vlastní podobný typ uvažování. Viděli jsme přece, že i ona hledá příčiny zodpovědné za různé nemoci. Kdyby lékař zůstal u pouhých popisů, scházelo by mu potřebné poznání. Obecnost lékařských poznatků znamená, že mají svou oporu v zákonitostech organických a psychických procesů. Kde je zákon, tam je řád, a kde je řád, tam je jednota v mnohosti. Problém je v tom, že jedno a mnohé se pod různými obsahy a formami vyskytují v celé šíři skutečnosti, zatímco medicína zachycuje jen určitý druh poměru jednoho a mnohého, který se realizuje toliko v určitém sektoru jsoucího (organická a psychická sféra). To ale není přiměřená platforma pro myšlenkový vzestup k absolutně prvnímu Principu, který podle Platóna stojí v pozici posledního cíle/dobra člověka. Protože působnost prvního Principu se rozprostírá po celé oblasti skutečnosti, je třeba vystopovat jeho existenci analýzou určení, která jsou vše-rozsáhlá a vyskytují se na všech úrovních reality. Takový předmětný záběr medicína samozřejmě nemá, takže se musí omezit jen na svou specifickou doménu výzkumu. Filosofie tímto omezením netrpí, protože zkoumá skutečnost jako takovou, tj. skutečnost v jejím transcendentálním rozpětí.²⁶⁹

Neznalost cíle/dobra lidské existence vnáší do oborů, které se jím nezabývají a zabývat nemohou, možnost, že se

²⁶⁸ Vstup této nejvyšší oblasti skutečnosti do lidského života „následuje po sebeotevření duše a svou silou prostupuje celou existenci; teprve v rámci této existenční formace působí čtveřice uvedených kardinálních ctností“ (VOEGELIN, 2000, s. 58–59).

²⁶⁹ Filosofové jsou „milovníci jsoucna a pravdy“ a „jejich přirozená povaha je příbuzná s nejvyšším dobrem“ (*tamtéž*, 501 D).

hrají v životě člověka negativní roli. Jejich odbornost může být plně zachována, ale cíle, pro něž jsou použity, nemusí být přiměřené. O tom jsme již měli příležitost hovořit. Přesto se zdá, že ani samotná filosofie není před tímto rizikem uchráněna. Není to právě ona, která je uvedenému nebezpečí vystavena na prvním místě? Šestá kniha *Ústavy* obsahuje poučné úvahy o její zneužitelnosti.²⁷⁰ Rodný Platónův bratr Adeimantos poukazuje na případy špatných jedinců, kteří se profesně zabývají filosofií. Sokrates se ujímá její obhajoby a ukazuje, že filosofie nemůže být viněna ze zla, která páchají její nehodní vyznavači. Právě proto, že filosofie nespočívá jen na intelektuálních ctnostech, nýbrž vyrůstá z podhoubí ctností mravních, nelze ji nikdy zneužít ke zlému. Mravně pokleslí lidé jsou filosofy pouze zdánlivými. Jejich profese není filosofií, nýbrž sofistikou.²⁷¹ Na sofistice je patrné, že

²⁷⁰ Srov. *tamtéž*, 487 A – 490 E.

²⁷¹ Platónova kritika je vedena dvojím směrem – filosofie se stává pramenem zla v případech, že s ní nehodně nakládají a) přirozeně nadaní, ale mravně zkažení jedinci; b) přirozeně nenadaní, ale stejně mravně defektní lidé. K druhé skupině nehodných vyznavačů filosofie Platón poznamenává, že se hrnou na pole filosofie poté, co vidí, že v ní schází pravé osobnosti, před jejichž soudem by vyšla najevo jejich nedostatečnost: „Neboť vidí-li jiní človíčekové, jak se tato půda uprázdňuje a že je plna krásných slov a hesel, zrovna tak jako věžňové prchávali z vězení do chrámů, s chutí se vrhají i tito ze svých řemesel na filosofii, a to právě ti, kteří mají ve svém obůrku nejvíce rozumu. Neboť ačkoli je filosofie v takovém stavu, přece jí zbývá proti ostatním oborům nejdůstojnější vážnost: právě to je, po čem touží mnozí lidé nedostateční již samou přirozeností a k tomu od svých umění a řemesel jednak tělesně znetvoření, jednak i s dušemi ubitými a otlučenými všedními pracemi... Zdá se ti tedy... že ti lidé se liší na pohled od holohlavého a zakrslého kotláře, který si pomůže k penězům a jsa nedávno propuštěn z pout a vykoupav se v lázni, oblečen do nových šatů a vystrojen jako ženich, hodlá vejíti ve sňatek se zchudlou a opuštěnou dcerou svého pána? ... A což lidé nehodní filosofie, kdykoli se k ní přiblíží a nehodně s ní obcují, jaké asi ti plodí myšlenky a mínění? Zdaž ne takové, které vpravdě zasluhují názvu sofismat, a nic pravého, ani co by souviselo s opravdovým rozumem?“ (*tamtéž*, 495 C – 496 A). Hlavní zodpovědnost za špatnou pověst filosofie tedy mají ti, „kteří se k ní zvenčí neslušně a nepozvání vedrali“ (*tamtéž*, 499 B).

může být velmi propracovaným systémem poznatků a praktických dovedností, které mají oporu ve zkušenosti, čímž je vytvářen dojem, že máme co činit se seriózním oborem. Text, který stojí za to nechat zaznít, může být vztažen i k určitým přístupům ze strany lékařů:

Že žádný z těch placených soukromých učitelů, které dav nazývá sofisty a pokládá za své soupeře, neučí ničemu jinému než těm míněním lidu, která si dělají na svých shromážděních, a to že nazývá moudrostí. To je zrovna takové, jako kdyby někdo zkoumal pudry a choutky velikého a silného domácího zvířete – z které strany k němu třeba přistoupit a kde se ho dotknout a kdy a čím se stává v nejvyšší míře zlým nebo mírným, při čem vydává ten a onen zvuk, a dále při kterých zvucích jiného se utiňuje nebo dráždí – a když to všechno stálým stykem a dlouhou zkušeností prozkoumá, pomysli si, že to nazve učeností, dá tomu odbornou soustavu a zařídí si pro to školu. Neměl by sice pravého vědění o tom, co z těchto názorů a choutek je krásné nebo ohyzdné nebo dobré nebo zlé nebo spravedlivé nebo nespravedlivé, ale užíval by všech těchto názvů v souhlase s projevy mínění toho velikého zvířete, nazývající věci, ze kterých by mělo radost, dobrými, které pak by se mu přičily, zlými, a neměl by pro tyto pojmy žádného jiného důvodu; nazýval by nutné spravedlivým a krásným, ale v čem záleží povaha nutného a dobrého, jak veliký je mezi nimi podstatný rozdíl, o tom by neměl sám ponětí, ani jinému by to nedovedl ukázat.²⁷²

Je zřejmé, že kritika je obrácena proti demagogickému působení sofistů v aténské obci. Není přehnané tvrdit, že pasáž je aplikovatelná i na některé přístupy ze strany lékařů? Lékaři se sice také zaobírají lidskými emocemi, ale nesledují politické cíle, k jejichž dosažení by manipulovali emocionální reakce pacientů. Tím se od sofistů výrazně odlišují. Jádrem problému však leží jinde než v politické machinaci zdatných sofistických rétorů. Leží v nepřítomnosti „pravého vědění o tom, co z těchto názorů a choutek je krásné nebo ohyzdné...“. Proto každý přístup, v němž se intervenuje do

²⁷² *Tamtéž*, 493 A-C.

emocionálního života člověka při současné absenci takového vědění, představuje pro Platóna zásadní problém. Lékař může zasahovat do lidských emocí kvůli zdraví pacientů, ale v čem toto zdraví spatřuje? Pokud se bude omezovat jen na empiricky dostupnou stránku lidského bytí, lehce propadne pranýřovanému názoru, podle něhož by nazval věci, „ze kterých má pacient radost, dobrými, a které se mu příčí, zlými, a neměl by pro tyto pojmy žádného jiného důvodu“. Lékař může spojit zdraví s prosperitou osoby – s její psychickou pohodou a tělesným zdravím – natolik těsně, že pacientovi uloží režim, který neodpovídá jeho skutečnému dobru. Aby se pacient cítil dobře, vede ho k podvolení se jeho vášním s tím, že z jeho nitra odstraňuje pocity viny a neúnosnou tenzi. Z jistého hlediska to skutečně může pomoci, ve vztahu k poslednímu cíli/dobru člověka se nemusí jednat o nejšťastnější řešení. Jestliže tedy medicína nemůže poznat poslední cíl/dobro lidské existence a je zároveň odkázána jen na zkušenostně dostupnou realitu, není její postup bez popsání rizika a Platónova obava je oprávněná. Třebaže v uvedené pasáži není o lékařství řeč, argumentace je na ní – *mutatis mutandis* – aplikovatelná. Nejde totiž o konkrétní obor, který je v dialogu zrovna předmětem diskuze, nýbrž o jeho epistemickou povahu, kterou s ním v uvažovaném ohledu sdílejí i jiné disciplíny.

5.4.3.4. Poslední důvod prospěšnosti odborných činností a různé epistemické struktury poznání

V poslední části šesté knihy *Ústavy* dostává Platónovo přehodnocování pohledu na nefilosofická odvětví ještě konkrétnější podobu. Vysokým nárokům filosofie lze dostat pouze v případě, že se vyskytnou adepti, kteří v sobě soustředí všechny potřebné predispozice k jejímu studiu. To se ovšem stává velmi zřídka, neboť talentovaní lidé jsou povětšinou takoví jen v jednom směru, zatímco nadání filosofa musí být

všestranné.²⁷³ Proč Platón na nutnost všestrannosti tolik apeluje? Protože podle něj jen takoví lidé jsou schopni „snést i největší poznatky“²⁷⁴ a dospět „k vrcholu největší a sobě nejvlastnější nauky“.²⁷⁵ Platón svým čtenářům Sokratovými ústy sděluje, že má na mysli ideu dobra: „největším poznatkem je idea dobra“.²⁷⁶ Způsob, jakým to oznamuje, je typický pro případy, v nichž se odkazuje k vyšší rovině Platónova filosofického myšlení – k nepsaným naukám.²⁷⁷

Proč Platón vztahuje filosofii k ideji dobra a vidí v tomto počínu podmínku pro správný postoj ke všem produktům teoretické a praktické inteligence člověka? Proč by nebylo možné věnovat se filosofii a jiným oborům (včetně lékařství) bez co nejpřesněji vypracované teorie dobra?²⁷⁸ Většina odborníků jde skutečně touto cestou a Platónovým požadavkem se nijak nezabývají. Jejich obor jim skýtá naprosté uspokojení, takže pro ně platí, co čteme v sekci 504 C: „*Druhdy se totiž některým lidem zdá, že něco již postačuje a že nikterak není*

²⁷³ Srov. *tamtéž*, 503 C-D.

²⁷⁴ *Tamtéž*, 503 E.

²⁷⁵ *Tamtéž*, 504 D.

²⁷⁶ *Tamtéž*, 505 A.

²⁷⁷ Odkaz na rezervovanou ústní rozpravu na půdě Akademie je patrný z této věty: „Vším způsobem jsi to již nejednou slyšel, ale nyní buď se na to nepamatuješ, anebo zamýšlíš zase mně činit nesnáze svým chytáním“ (*tamtéž*, 504 E). G. Reale k této sekci šesté knihy *Ústavy* poznamenává: „Díváme-li se na obě pasáže z *Ústavy* ve světle této tradice, zdají se být jakýmsi vrcholem ledovce, tj. objevuje se v nich část oněch „nepsaných nauk“, jež jsou ve spisech přítomny jen v náznacích a jejichž konzistence a význam mohou být pochopeny jedině s „pomocí“ této tradice“ (REALE, 2005, s. 283). Tradice, o níž autor hovoří, je nepřímá tradice, která svědčí o obsahu Platónových nepsaných nauk (srov. *tamtéž*).

²⁷⁸ Platón se v tomto tématu nemíní spokojit jen s nějakými vágními náznaky, nýbrž požaduje podrobné vypracování nauky o dobru. Ve vztahu ke skutečnostem, které se této problematice týkají, říká, že je třeba „nedívat se jen na jejich nástin, jako nyní, nýbrž nesmíme se vyhýbat jejich nejdokonalejšímu propracování. Či nebylo by směšné při jiných nepatrných věcech vynakládat všechno úsilí, aby byly co nejdůkladnější a nečistší, ale věci největších neuznávat za hodny největší důkladnosti?“ (PLATÓN, *Ústava*, 504 D-E).

třeba dále hledat.“ Uspokojení vědce z konzistence a objemu poznatků jím praktikovaného odvětví považuje Platón za nedostatečné. Opět se totiž vrací otázka, k čemu je celé lidské vědění a veškerá technologická moc dobrá:

*... že největším poznatkem je idea dobra, to jsi slyšel často, jejímž působením i spravedlivé i ostatní se stává užitečným a prospěšným. A nyní snad víš, že to má být předmětem mé řeči a k tomu ještě že ji dostatečně neznáme; jestliže pak ji neznáme, víš, že i kdybychom sebe lépe rozuměli všemu ostatnímu jen této ne, neměli bychom z toho žádného prospěchu, zrovna tak ne, jako kdybychom něco měli ve svém držení bez dobra. Či myslíš, že je něco platné, mít všechno na světě, co však by nebylo dobré? Nebo mít v hlavě všechno ostatní, vyjímaje dobro, a nemít tam nic krásného a dobrého?*²⁷⁹

Bez vyřešení problému prospěšnosti věd a umění nad člověkem stále visí hrozba, o níž jsme již několikrát mluvili – veškeré poznání a technika mohou být použity pro nedobré účely. Platón je v této věci naprosto důsledný. Trvá na tom, že se zde nemůžeme spokojit s pouhou vírou, nýbrž že je třeba dosáhnout jistoty plynoucí z dostatečného poznání podstaty toho, co je pro člověka v posledku dobré.²⁸⁰ Je třeba si všimnout, že se ocitáme na nové úrovni uvažování. Doposud se zdálo, že osvojení si ctností je garantem dobra, které se přelévá do všech činností, jimiž se mravně kvalifikovaný člověk zabývá. Viděli jsme, že bez mravní zdatnosti se lékař může dopustit zločinů tím, že svůj profesní um postaví do špatných služeb. Nyní se ukazuje nová dimenze celého problému: dokonce ani mravní ctnost není dostatečná k tomu, aby pod jejím vedením konaná činnost byla dobrá! Platón se odvažuje zeptat, k čemu jsou vlastně mravní dokonalosti

²⁷⁹ *Tamtéž*, 505 A-B.

²⁸⁰ „Nuže tedy v tom, za čím spěje každá duše a proč všechno koná – tuší sice, že to je něco velikého, ale nezná jistoty a nemůže dostatečně postihnout podstaty toho ani spokojit se s trvalou vírou jako při ostatních věcech, a proto ztrácí prospěch i z toho ostatního, byl-li jaký“ (*tamtéž*, 505 D).

dobré? To ale znamená, že je nepovažuje za zdroje bonity. Ctnost pro něj není sama o sobě dobrá!²⁸¹

Zdroj dobra leží mimo skutečnosti, jimiž se zabývají nefilosofické disciplíny. Aténský myslitel ho dokonce klade nad veškerou jsoucnost, neboť v dobru spatřuje důvod, proč věci jsou, proč se vyvíjejí, proč jsou atraktivní a proč jsou poznatelné.²⁸² Když Sokrates v dialogu tento názor vyjádří, dostane se mu ze strany Glaukona zvláštní odezvy: *Tu zvolal Glaukon s velmi komickým výrazem: Apollone, jaká to nadlidská výše!*²⁸³ Hmotný svět je dobrý jen v míře své účasti na ideji dobra. Jelikož je pro něj charakteristická změna a mnohost, je to znamením, že na dobru participuje jen velmi omezeným

²⁸¹ „Domnívám se aspoň, že věci spravedlivé a krásné neměly by valného strážce v tom, kdo by neznal, v čem vůbec záleží to, že jsou dobré“ (*tamtéž*, 506 A).

²⁸² „... i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí i jsoucnosti, ačkoli dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí“ (*tamtéž*, 509 B).

²⁸³ *Tamtéž*, 509 C. „Obrat „Appolón“ je Platónem užít v tomto zvolacím významu jen v uvedené pasáži a pravděpodobně je představen jako obraz Jednoho, na způsob pythagorejců, kteří si hráli s etymologickým významem termínu (privativní *alfa* + *pollon* [mnohé])“ (RADICE, 1992a, s. 1339). Povstává otázka, zda je možné Platónovu ideu Dobra ztotožnit s Bohem. Např. E. Gilson to rezolutně popírá. Tvrdí to hned v několika dílech: „Platón nikdy neřekl, že idea Dobra je Bůh“ (GILSON, 1990, s. 42); „Jediný možný způsob, jak dospět k existenci konkrétních věcí založených v idejích, byl zbožstit jednu z nich a učinit z ní Demiurga a výkonnou Příčinu proměnné skutečnosti, zkrátka přeměnit esenci v něco existujícího“ (GILSON, 1988, s. 30); „Nikdy nepůjde dokázat, že Platón ve svém myšlení ztotožnil Boha a Dobro, ale pokud tak učinil, překvapuje, že to vůbec neřekl“ (GILSON, 1993, s. 183). Zdá se, že Gilson opomněl uvážit Dobro jako zdroj veškeré změny ne ve smyslu výkonném, nýbrž finálním (atraktivita dobra). Atraktivita cíle leží v základech samotné eficientní příčinnosti. Dobru tudíž skutečně náleží bytostný primát a na to by se v podobných úvahách nemělo zapomínat. Při znalosti způsobu pojednávání protologických témat ze strany Platóna rovněž nepřekvapuje, že se zde řecký filosof zdráhá použít otevřených formulací.

způsobem.²⁸⁴ Idea dobra je příčinou jsoucnosti a poznatelnosti světa a změna a mnohost jeho poznání umenšují. Myšlení, které se zabírá hmotnými skutečnostmi, nemůže nikdy dospět k naprosté jistotě. Platón to nejprve vyjadřuje prostřednictvím známého obrazu na dva segmenty rozdělené přímkou.²⁸⁵ Příмка svými úseky znázorňuje svět materiální a svět imateriální. Dvěma sférám skutečnosti odpovídá dvojí typ poznání.²⁸⁶ Hmotná realita nezakládá žádné spolehlivé poznání, a proto se o něm Platón vyjadřuje jako o pouhém domnívání (doxa). Stabilní neempirické struktury jsou naopak dobrým fundamentem pro pevné vědění a Platón ho označuje jako vědu v pravém smyslu slova (epistémé). V rámci epistémé pak rozlišuje dva způsoby poznání:

*Pozoruj tedy dále i dělení oboru pomyslného, jak by se mělo provést. Jak? Tak, že v jednom úseku jeho duše je nucena hledat z předpokladů tím způsobem, že užívá tam těch předmětů napodobování jako obrazů, přičemž postupuje ne směrem k počátku, nýbrž ke konci, kdežto v druhém, směřujícím k naprostému začátku, jde od předpokladu a koná svou cestu bez obrazů, potřebných prvnímu úseku, jen s pojmy samými o sobě.*²⁸⁷

Jaký je tedy rozdíl mezi prvním a druhým typem poznání? Ne v tom, že by jedna forma poznání byla odkázána na před-

²⁸⁴ Viz skrytá Platónova narážka na to, že idea Dobra, pramen veškerého poznání, je zároveň Jedním.

²⁸⁵ Srov. *tamtéž*, 509 E. Po představení obrazu přímkou Platón pokračuje: „Takovým způsobem tedy pozoruji i jevy duševní, a to tak: kdykoli se duše upře na to, nač svítí pravda a jsoucnost, pochopí to a pozná a je patrné, že má rozum; kdykoli však na to, co je smíšeno s tmou, na jev vznikající a hynoucí, tehdy jen nejasně míní a špatně vidí, sem a tam svá mínění převracelíc, a tu zase se podobá, jako by neměla rozum“ (*tamtéž*, 508 D).

²⁸⁶ Poznávání smyslově vnímatelného světa se uskutečňuje prostřednictvím dvou úkonů – *eikasia* a *pistis*. *Eikasia* pojímá fantazijní obrazy, *pistis* samotnou hmotnou realitu. Skutečnost nehmotná je přístupná úkonům zvaným *dianoia* a *noesis*. *Dianoia* má za předmět matematické struktury, *noesis* se vztahuje k idejím a k celé nad-ideální dimenzi skutečnosti (meta-ideje, ideální čísla, první principy).

²⁸⁷ PLATÓN, *Ústava*, 510 B.

poklady a druhá nikoli, neboť v obou případech se hovoří o vycházení z nějakých presupozic. Jeden rozdíl spočívá v tom, že první druh poznání používá referencí k smyslovým obrazům, kdežto druhý způsob poznání se bez něj obejde. Druhý rozdíl je dán směrem hledání – věda užívající smyslové obrazy se pohybuje směrem od principů k závěrům a má proto hypoteticko-deduktivní povahu.²⁸⁸ Věda, která k hmotnému znázorňování svých postupů nepřikračuje, vychází taktéž z principů, ale postupuje k „naprostému začátku“.

Jako příklad hypoteticko-deduktivní vědy je Platónem uvedena geometrie a matematika. Obě vycházejí z nějakých axiomů, jejichž pomocí konstruuji své důkazy. Platón zdůrazňuje jejich předpokladnost, z níž se nedokáží vymanit. Důvod toho je dán tím, že žádná taková věda „nemůže vystoupit výše nad ty předpoklady“.²⁸⁹ Předpoklady jsou vlastně postuláty, které nejsou v rámci dotyčné vědy dokazatelné.²⁹⁰ Co se týče odkazů ke konkrétním obrazům, o nichž byla řeč ve výše citované pasáži 510 B, má Platón na mysli názorné zobrazování abstraktních teorií, k němuž se geometrie a matematikové

²⁸⁸ Hypoteticko-deduktivní metoda se uplatňuje například v matematice. „Mezi matematikou a filosofií však existuje základní rozdíl: matematická metoda je *hypoteticko-deduktivní*, neboť předpoklady, z nichž matematika vychází, jsou pouhé konvence či hypotézy; oproti tomu je metoda filosofie *nehypoteticko-deduktivní*, neboť její předpoklady musí být nehypotetické, „pravdivé“, musí být „dokázány“; filosofie musí „dokázat“ samotné první principy, které sdílí se všemi ostatními vědami. Tyto vědy je používají, aniž se zabývají tím, zda „jsou pravdivé, či nikoliv“ (FAGGIOTTO, 1989, s. 47–48). Autor dává termíny „pravdivý“, „dokazovat“ atd. do uvozovek, poněvadž si uvědomuje, že moderní věda jim rozumí jinak než filosofickým způsobem.

²⁸⁹ PLATÓN, *Ústava*, 511 A.

²⁹⁰ „Jak bezpochyby víš, ti, kdo se zabývají měřičstvím a počty a podobnými věcmi, předpokládají při každém postupu liché a sudé, tvary, trojí druh úhlů a jiné věci s tím příbuzné; myslíce si, že tyto pojmy znají, učiní si je předpoklady a nepokládají již dále za potřebné je dokazovat ani sobě ani jiným, jako by šlo o věci každému jasné, nýbrž počínajíce od nich probírají hned věci další a nakonec přicházejí rovnou k tomu, co si učinili cílem svého zkoumání“ (*tamtéž*, 510 C-D).

uchylují. Ty sice nepředstavují vlastní předmět jejich zkoumání, ale kvůli lepšímu pochopení představivosti nedostupných teorií jsou tyto ilustrovány na empirickém materiálu.²⁹¹

Matematika a geometrie společně s disciplínami majícími stejnou epistemickou povahu jsou Platónem zařazeny do druhého segmentu přímky, který je vyhrazen solidnímu poznání (epistémé).²⁹² Kromě nich se však ještě zmiňuje o dalším stupni poznání, který vůči tomu právě pojednanému zaujímá nadřazenější postavení. Jaká věda se pozvedá nad rigorózní obory typu matematiky a geometrie? Přetčeme si k tomu samotná Platónova slova:

*Druhým... úsekem pomyslného oboru... myslím to, co chápe rozum sám mocí dialektiky, máje své předpoklady ne za počátky, nýbrž za předpoklady v pravém smyslu slova, jako za výstupky a východiště, aby došel až po to, co je bez předpokladů, k počátku všeho, a pak aby chopě se toho zase nazpět sestupoval až ke konci, drže se toho, co s tím souvisí, neužívaje přitom ku pomoci docela žádného jevu smyslového, nýbrž idejí samých o sobě a jejich postupných vztahů, a tak končil v ideji.*²⁹³

²⁹¹ „... jak také víš, užívají viditelných podob a vykládají o nich, aniž mají na mysli tyto, nýbrž ony, které tyto představují, jako například je účelem jejich výkladu čtverec sám a úhlopříčka sama, a ne ta, kterou kreslí... ale oni jich... užívají zase jako obrazů, hledíce však spatřit ona jsoucna sama, jichž není možné spatřit jinak než myšlením“ (*tamtéž*, 510 E – 511 A).

²⁹² Podle Platóna byla „říše matematiky strukturně izomorfní s celou šíří skutečnosti, jejíž je částí. Tento izomorfismus mu umožnil vysvětlit strukturní vztahy skutečnosti jakožto celku; zvláště obtížné pojmy „oddělení“ (*chórismos*) a „účasti“ (*methexis*) bylo možno osvětlit poukazem k příslušným vztahům v matematickém modelu“ (BARNES, 2004, s. 60). Při uvádění těsných vztahů mezi filosofií a matematikou u Platóna je však stále nezbytné držet v paměti výše uvedené epistemické rozdíly obou věd. Podobně se vyjadřuje i Nuska, když vidí užívat Platóna metodu analogie převzatou z matematiky při odhalování „kosmického strukturálního principu“ (NUSKA, 1994, s. 271). Tento Platónův přenos matematického modelu analogie do ontologické oblasti ovšem neznamená přenos hypoteticko-deduktivní metody matematiky do metody filosofie.

²⁹³ PLATÓN, *Ústava*, 511 B-C.

Popsaný postup je vlastní filosofii (dialektice). Otázkou je, zda se filosofie liší od hypoteticko-deduktivních věd pouze směrem postupu (jde k tomu, co je bez předpokladů a co je počátkem všeho). Tak se to na první pohled zdá, neboť i ona musí podle Platóna vyjít z nějakých předpokladů, v čemž se nijak neodlišuje od matematiky a geometrie. Ve skutečnosti má postup filosofie odhalit to, co je bez předpokladů, což je něco, co již dále nepotřebuje žádné ospravedlnění. Ve světle tohoto naprosto privilegovaného principu se pak vrhá nové světlo i na předpoklady, z nichž filosofie na počátku vycházela – i ony jsou nahlédnuty jako nevyvratné.²⁹⁴ Na rozdíl od hypoteticko-deduktivních věd je tedy filosofie schopna založit (dokázat) platnost svých východisek (předpokladů)

²⁹⁴ Platón je přesvědčen, že lidské myšlení není odsouzeno k neustálé předpokladnosti, a tedy k definitivní nezaložitelnosti. Ve svých psaných textech sice žádný vypracovaný důkaz tohoto přesvědčení nepředkládá, ve světle jeho odkazování k nepsaným učením ve *Faidrovi* a v *Sedmém listě* nás to však nemusí překvapovat. Platón chce, aby daný filosofický závěr odhalili čtenáři sami svým vlastním myšlenkovým úsilím. K jeho vyvození dochází na úrovni teorie poznání. Následná pasáž naznačuje, jakým způsobem lze postupovat při naplňování Platónova odkazu: „Je tedy oponentova námitka, podle níž v dokazování pravdy stále jen hypoteticky předpokládáme, oprávněná? Nebo můžeme původně hypotetické předpoklady transformovat v apodiktické? Trvalá hypotetičnost předpokladů značí jejich trvalou smyslovou zpochybnitelnost. Je ale taková permanentní zpochybnitelnost údělem noetického dokazování pravdy? Jsou základní předpoklady tohoto reflexivního zkoumání pravdy neprověřitelné? Kdo zde trvá na tom, že jsme odsouzeni k pouhé hypotetičnosti, tvrdí, že pochybnost o základních pravdách (pravda o schopnosti poznat pravdu, o faktu poznání, o diferenci pravda/omyl atd.) je nepřekonatelná. Tím zároveň tvrdí trvalou možnost platnosti antiteze, jejímž obsahem je totální omyl lidského myšlení. Takové tvrzení je však dokonalou sebevraždou noetického oponenta. Ten totiž, jakožto oponent, nutně předpokládá zmíněné základní pravdy. Noetická reflexe tedy poznává (a tato reflexe musí být pravdivá – jinak padá problém i oponent), že zpochybněné základní pravdy jsou podmínkou možnosti pochybování; tím je verifikuje. Tak se původně filosoficky nezřejmá – hypotetická schopnost pravdy transformuje ve filosoficky zřejmou, apodiktickou“ (FUCHS, 2015, s. 114–115).

a proto je vlastně rigoróznější disciplínou než zmiňovaná matematika.

Jaký dopad mají tyto úvahy na Platónovo pojetí medicíny v jejím poměru k filosofii? Jestliže se dříve opakovaně vyjádřil ve prospěch medicíny a přisoudil jí status pravého umění, které postupuje důkazně a umí zdůvodnit, co člověku prospívá a co mu škodí, dochází nyní k revizi tohoto stanoviska. Předmět medicíny leží v empirické oblasti, a proto ji nelze zařadit mezi autentické vědní obory. Musí vycházet z nějakých předpokladů, jejichž platnost není schopna dokazovat. Od filosofie ji tedy dělí hluboká propast. Analyzované texty ukazují, že je od ní separována širokým pásmem věd, které sice také nezduvodňují své axiomy, ale zaobírají se neempirickými vztahy a strukturami, což je pozvedá do společnosti vskutku racionálních oborů.²⁹⁵ Platón jim připisuje „myšlení“, nikoli však „rozumění“. Medicíně patří ještě nižší postavení a kognitivní úkony, jimiž se vyznačuje, nemohou být nic jiného než pouhé „věření“. Závěry, k nimž dospívá, jsou nejisté a od základu revidovatelné. Platón se sice v šesté knize *Ústavy* v těchto termínech o medicíně nevyslovuje, nicméně jde o konsekvence, které jsou snadno vyvoditelné z toho, co na jejích stránkách říká o různých rovinách lidského poznání. Medicína nepřekračuje oblast empiricky dostupných skutečností, a proto je odsouzena k permanentní nejistotě všech svých teorií.²⁹⁶

²⁹⁵ „... jasnější je to, co se spatřuje dialektickým věděním v oboru jsoucna a pomyslna, nežli to, co tak zvanými vědami, které mají za počátky předpoklady“ (PLATÓN, *Ústava*, 511 C). Hypoteticko-deduktivní vědy „nedocházejí rozumového poznání, ačkoli jsou rozumu přístupné i se svým počátkem. Tu činnost geometru a jiných odborníků nazýváš, jak se mi zdá, myšlením, ale ne rozuměním, pokládáje myšlení za něco uprostřed mezi míněním a rozumem“ (*tamtéž*, 511 C-D).

²⁹⁶ „A tak uznej, že těm čtyřem úsekům odpovídají v duši tyto čtyři stavy, rozumové poznání nejhořejšímu, myšlení druhému, ke třetímu přidej věření a k poslednímu dohadování, a seřaď je v náležitém poměru podle zásady, že jim náleží taková míra jasnosti, jak velká míra pravdy náleží jejich předmětům“ (*tamtéž*, 511 E).

6. ZDRAVÍ Z ŠIRŠÍ PERSPEKTIVY

Zdraví je vlastním námětem lékařské teorie a praxe. Měli jsme možnost sledovat, jak Platón postupně korigoval své silné pojetí lékařského umění obsažené v dialogu *Gorgias*. Změna jeho původního stanoviska se dá vysvětlit uplatněním různých hledisek, z nichž se na medicínu dívá. Když ji v *Gorgiovi* srovnával s rétorikou a s jinými „zběhlostmi“, bylo nutné vyzvednout její epistemickou nadřazenost. V *Symposiu* a v *Ústavě* je však medicína konfrontována s filosofií a v tomto ohledu je její pozice snížena. Důvody pro tuto „ztrátu pozice“ lékařství jsou nejvýrazněji formulovány v páté a šesté knize posledně jmenovaného spisu. Máme-li být však přesní, není vhodné, abychom tento myšlenkový proces nazvali jako „přehodnocení“ Platónova původního postoje. To by bylo možné pouze tehdy, kdyby srovnávání oborů probíhalo ze stále stejné perspektivy. Jelikož tomu tak není, zůstávají všechny vyslovené soudy o medicíně současně v platnosti a k žádné korekci původního přesvědčení autora vlastně nedochází.

Zaměříme se nyní na úhly pohledu, z nichž Platón uchopuje vlastní předmět medicínské teorie a praxe, který spočívá ve zdraví člověka. Pozorná četba dialogů zakladatele Akademie nás přivádí k poznání, že termín *zdraví* jím není uplatňován pouze ve vztahu k tělesné složce lidské bytosti. Oblast jeho aplikace je mnohem širší. V zásadě můžeme hovořit o třech směrech, v nichž dochází k výraznému rozšíření pole jeho užití. O kvalitu zdraví, která se vyskytuje u živočišného organismu, pečuje lékařské umění. Tuto kvalitu však Platón také přenáší:

- a) z oblasti fyzické na sféru psychickou a duchovní²⁹⁷
- b) z oblasti fyzické na společensko-politickou realitu
- c) z těchto specifických zón na univerzální poměry v kosmu

Tímto rozšířením prostoru aplikace pojmu zdraví se vysvětluje, proč má Platón neustálou potřebu chápat medicínu jako součást systému oborů, které jsou v určitém ohledu vnitřně spřízněné. Když budeme zkoumat naznačený problém, dospějeme ke zjištění, že stlačení medicíny do pater lidského poznání, které je dáno reflexemi v páté a šesté knize *Ústavy*, nepředstavuje definitivní stanovisko, které k ní Platón zaujímá. Naším úkolem bude vynést na světlo způsob, jímž se medicína dostává v Platónově myšlení opět do příznivého světla. K tomu bude v první řadě zapotřebí zmapovat texty, které dokládají výše zmíněné rozšíření pole užití pojmu „zdraví“. Následně pak budeme muset věnovat pozornost i dalším dvěma klíčovým momentům Platónova myšlení, které se podílejí na tom, že se v celkovém pohledu aténskeho filosofa dostává medicíně mnohem kladnějšího hodnocení, než jaké nacházíme v rozebíraných sekcích *Sympozia* a *Ústavy*. Tyto dva klíčové momenty spočívají:

- d) v roli zkušenosti v procesu lidského poznání
- e) v dialogické povaze lidské racionality

V dalších kapitolách se budeme věnovat postupné ilustraci tvrzení, které jsou obsahem položek a-b-c-d-e.

6.1. Transfer pojmu zdraví z oblasti fyzické na sféru psychickou a duchovní

V Platónově díle je dohledatelná celá řada textů, v nichž je kvalita zdraví aplikována za hranicemi její realizace v živočišném těle. V některých pasážích je tento transfer proveden naprosto explicitním způsobem, v jiných je pouze naznačen,

²⁹⁷ Do fyzické oblasti výskytu uvažované kvality patří i svět rostlin, o jejichž zdraví se Platón v některých pasážích rovněž zmiňuje.

aniž by v nich o zdraví padla otevřená zmínka. K tomuto „naznačení“ patří například závěrečná sekce první knihy *Ústavy*, v níž Sokrates shrnuje výsledky své dosavadní diskuze s Trasymachem. Hovoří zde o tom, že věci mají určitou strukturu a v závislosti na ní se vyznačují svou specifickou činností. Jako příklad se zde uvádí smyslové ústrojí zraku a sluchu. Oko je ustrojeno tak, že jeho prostřednictvím může živočich vidět, jeho sluchové ústrojí má zase takovou strukturu, která mu umožňuje slyšet. Dokud se na úrovni těchto orgánů nevyskytne žádný defekt, plní bezchybně svoji funkci. Pokud se však nějaký nedostatek vynoří, akty vidění a slyšení slábnou, či mohou dokonce vyhasnout.²⁹⁸ Platón označuje ztrátu funkce zraku jako „slepotu“, což je nemoc, která je předmětem lékařských pojednání.²⁹⁹ Celé toto téma je předloženo jenom proto, aby tvořilo vstupní bránu pro uvážení poměrů panujících v oblasti duševní:

Sokrates: *Nuže tedy uvaž dále tohle: má i duše nějaký svůj úkon, který bys nevykonal ničím jiným na světě? Tak například pečovat, vládnout, radit se a všechny takové činnosti, můžeme je právem přičíst něčemu jinému, či jen duši a říci, že to jsou úkony jí vlastní? Trasymachos: Ničemu jinému...S: Nutně tedy vyplývá, že špatná duše špatně vládne a pečuje, dobrá pak že všechno to dobře vykonává.*³⁰⁰

Uplatněná analogie je zřejmá: tak jako dobrý zrak je dokonale funkční a umožňuje jasné vidění a tak jako je dobrý sluch ze stejného důvodu dobrou schopností slyšet, tak i určitým (nedefektním) způsobem ustrojená (uspořádaná) duše je schopna dobře (dokonale) plnit své specifické činnosti. Kdyby pojem zdraví, který je v tomto textu přítomen, třebaže není explicitně vysloven, nebyl bez ztráty svého základního

²⁹⁸ Vážnější defekt oka „znamená slepotu místo zraku“ (PLATÓN, *Ústava*, 353 C).

²⁹⁹ Platón se v rozebíraném textu nezmiňuje o tom, že by slepota byla nemoc nebo že se dotýká problému spadajícího do kompetence medicíny. To ale neznamená, že by vyzvednutí těchto souvislostí bylo nutné považovat za nepatřičné.

³⁰⁰ PLATÓN, *Ústava*, 353 D-E.

významu přenositelný z oblasti organické na oblast neorganickou (duševní), celá analogie by se zhroutila. Můžeme tedy zmíněný text považovat za první doklad, který ilustruje tvrzení obsažené v bodu (a).³⁰¹

Že přenos pojmu zdraví do oblasti duševní není nepatříčný, o tom již zcela otevřeně svědčí další text *Ústavy*, který nacházíme v deváté knize. Je v něm stvrzena platnost přenosu pojmu zdraví z oblasti organické na sféru neorganickou a navíc je mezi těmito dvěma koncepcemi zdraví stanoven hierarchický poměr:

*Celá jeho duše je tím uváděna v nejlepší přirozený stav a získávajíc s rozumem i uměřenost a spravedlnost nabývá o tolik větší ceny nežli tělo, nabývající se zdravím síly a krásy, o tolik je duše cennější těla... Potom co se týče stavu a pěstování svého těla, to naprosto nedá do moci zvířecí a nerozumné rozkoši, aby pak žil obrácen v tomto směru, nýbrž nebude hledět ani na zdraví ani si nebude vážit toho, aby byl silný nebo zdrav nebo krásný, kdyby těmi vlastnostmi neměl získat také zdraví duše, nýbrž vždy bude projevovat snahu o soulad v těle pro souzvuk v duši. Docela tak, ač má-li být vpravdě člověkem múzickým.*³⁰²

Během svého života je člověk vystaven mnoha nepříznivým okolnostem, díky nimž na něj dopadá nemálo těžkých ran. Platón má za to, že přílišné sebezprožívání není dobré a že máme brát naše újmy vždy s rezervou. Nárek nad těžkým údělem je znamením, že síla okolností převládla nad silou ducha, která se rodí z filosofické kultivace osobnosti. Život vedený v režii filosofie není prolnut lkaním nad nepřejícností osudu. V sekci 604 D Platón vyzývá, aby se v těžkých momentech života člověk rychle vzpamatoval a aby bezodkladně přistoupil k léčení zranění, která z různých důvodů utřil. Je zřejmé, že přitom nemá na mysli zranění fyzická,

³⁰¹ V následné rozpravě (353 E – 354 A) se ukazuje, že dobré ustrojení (organizaci) duše zajišťuje ctnost spravedlnosti. Na základě této analogie lze proto dovodit, že již v tomto textu Platón chápe ctnost spravedlnosti jako výraz zdraví duše, podobně jako považuje dobrý zrak za výraz dobrého zdraví očí.

³⁰² PLATÓN, *Ústava*, 591 C-D.

nýbrž duševní, a proto je to filosofie, která se v daném kontextu skrývá za jím užitým obratem „lékařské umění“. Jestliže medicína v běžném smyslu slova navrácí pacientům tělesné zdraví, pak má filosofie podobnou terapeutickou funkci v oblasti duševní. I tento text je tedy jasným dokladem tvrzení zařazeného pod bod (a):

Zákon přece praví, že nejkrásnější je zachovávat v neštěstí co nejvíce klid a nerozčilovat se, neboť jednak není patrné, co dobrého a co špatného přináší takové příhody, jednak z toho nemá žádného prospěchu, kdo to těžce snáší; konečně žádná z lidských příhod není hodna vážnějšího zájmu, a co by nám při nich mělo být co nejrychleji po ruce, tomu že bývá hořekování překážkou. Čemu to myslíš? Tomu, abychom uvažovali o události a abychom jako při hře v kostky podle výsledků vrhů zařizovali své věci, jak rozum uznává za nejlepší, a ne abychom se při úrazu jako děti drželi za uhozené místo a jen křičeli a křičeli, nýbrž abychom zvykali duši po každé co nejrychleji přistupovat k léčení a napravování toho, co pádem onemocnělo, lékařským uměním odstraňující nárek.³⁰³

Opustíme-li *Ústavu* a obrátíme-li naši pozornost k dialogu *Gorgias*, nalezneme v něm četná svědectví, která hovoří ve prospěch pravdivosti tvrzení, podle kterého Platón hovoří o zdraví i v případě neorganické povahy duše. V sekci 464 A je vzhledem k lidským tělům odlišen stav zdánlivě dobrý od stavu skutečně dobrého. Tělo některých lidí se totiž může jevit zdravé, ačkoli je ve skutečnosti nemocné. Poté, co Gorgias vyjádří souhlas s touto distinkcí, pokračuje Sokrates:

Něco takového je podle mého soudu i v těle i v duši, co způsobuje zdání, že tělo i duše je v dobrém stavu, zatímco tomu tak není.³⁰⁴

Jestliže je dobrý stav těla zdravím a špatný stav nemocí a jestliže se v textu říká, že „něco takového je i v duši“, pak je zřejmé, že pojem zdraví získává analogickou valenci a lze ho bez ztráty jeho podstatného významu použít i ve sféře duševní. Podobný přechod z oblasti tělesné na oblast duševní můžeme pozorovat i v pasáži 501 A-C, kde se diskutuje o oborech,

³⁰³ PLATÓN, *Ústava*, 604 B-D.

³⁰⁴ PLATÓN, *Gorgias*, 464 A.

z nichž jedny zprostředkovávají člověku něco neškodlivého a dobrého, druhé mu pod rouškou zdání páchají škody. Oba typy oborů jsou uvedeny do vztahu k tělu i duši. Když uvážíme, že v kontextu debaty má zisk něčeho dobrého za následek dobrý stav toho, kdo to získává, pak není důvod tvrdit, že by pojem zdraví nenacházel uplatnění v duševní rovině.³⁰⁵

Když má tedy pojem zdraví analogický význam a je možné s ním operovat ve vztahu k duši a jejím činnostem, má smysl léčit nejen tělo, ale i netělesný rozměr člověka. To dává Platón jasně na srozuměnou v odstavci 475 D. Nechává zde Sokrata diskutovat s Polem, a nabádá ho, aby se neutíkal k iracionálním vytáčkám. Doslova mu říká: *jen se hezky svěř rozumu jako lékaři a odpovídej na mé otázky buď ano, nebo ne.*³⁰⁶

Přímý analogický poměr mezi zdravím a nemocí těla a zdravím a nemocí duše je stanoven v sekci 479 A. Kdo je tělesně nemocný, potřebuje lékařskou pomoc. Ta je mnohdy něčím velmi nepříjemným a bolestným, a proto se nemocní podrobují lékařskému zákroku jen v nejnutnějším případě. Pokud je to možné, bolestné léčbě se vyhýbají. V duševní sféře platí něco obdobného. Nejzlobnější nemocí duše je nespravedlnost, která na rozdíl od nádoru v těle nebolí. O to více se nespravedliví lidé domnívají, že žádné léčby nepotřebují a pokud na ně dopadne trest, považují ho za svou újmu. Jeho terapeutický efekt jim zůstává skryt. Přitom je nemoc duše nesrovnatelně závažnější než nemoc těla, neboť její následky jsou mnohem těžší – duševní smrt zasahuje bytí člověka v jeho jádru, zatímco smrt těla se lidské identity nedotýká:

Tito, příteli, dosáhli skoro asi téhož, jako kdyby někdo jsa svírán nejtěžšími chorobami dosáhl toho, že by lékařům nedával

³⁰⁵ Sokrates se během této části rozpravy vyjadřuje slovy: „Pozoruj tedy nejprve tohle, zdali to je podle tvého zdání náležitá řeč a jsou-li i v poměru k duši jiná taková zaměstnání, jedna odborná v plném smyslu toho slova, mající jakousi péči o největší dobro pro duši, a druhá k tomuto lhostejná...“ (*tamtéž*, 501 A). V odstavci 477 B se setkáváme s analogickou aplikací pojmu nemoci na duši, která je zasažena nespravedlností. Obdobné téma nacházíme též v 478 D.

³⁰⁶ *Tamtéž*, 475 D.

pokutu za své tělesné chyby a neléčil se,³⁰⁷ boje se jako dítě pálení a řezání, že to je bolestné... To nezná, jak se zdá, jaká věc je zdraví a dobrý stav těla. Podle toho, co jsme nyní souhlasně uznali, skoro se zdá, že totéž dělají i ti, kdo se vyhýbají spravedlivému trestu, Pole, totiž že se dívají jenom na jeho bolestnou stránku, ale k jeho prospěšnosti jsou slepí a neznají, oč větší neštěstí je být spojen s nezdravou duší nežli s nezdravým tělem, s duší vadnou, nespravedlivou a bezbožnou...³⁰⁸

Analogický přírůstek zdraví a nemoci těla ke zdraví a nemoci duše je ještě lépe vykreslen, když Platón postihuje podobnost postupu lékařů s postupem těch, kdo odstraňují defekty duševní. Zdravému jedinci lékaři zpravidla nebrání v tom, aby si dopřál jídla a pití podle své chuti. Postihne-li ho však nemoc, postoj lékaře se mění a pacient se ve svém vlastním zájmu musí podrobit omezení, které spočívá v tom, že svůj jídelníček seškrtá v závislosti na povaze svého one-

³⁰⁷ „Pokutou“ se zde míní podstupování bolestné léčby a řeč je o zločincích největšího kalibru – o tyranských držitelích moci, kteří beztrestně páchají ty nejkrutější skutky.

³⁰⁸ *Tamtéž*, 479 A. O něco dále čteme, že člověk, který se dopustí nespravedlivého jednání, musí ve svém vlastním zájmu dobrovolně podstoupit trest. V prvním kroku se má obrátit na soudce, jenž má v této poloze úlohu lékaře. Bezodkladné odvrácení se od špatnosti je nezbytné proto, aby se choroba duše nestala chronickou: „Kdykoli se však dopustí bezpráví... musí sám dobrovolně jít tam, kde by co nejdříve dal pokutu, k soudci, jako k lékaři, spěchaje, aby choroba nespravedlnosti nezastarala a neučinila duši rozhodanou a nezhojitelnou“ (*tamtéž*, 480 A). Nemoc duše je poznatelná primárně tím, kdo je jí zasažen, a proto iniciativa k nápravě musí vzejít od samotného pachatele bezpráví: „... je třeba žalovat za prvé sebe sama, potom i své blízké a ostatní přátele, kdokoli by kdy činil bezpráví, a neskrývat nespravedlivé jednání, nýbrž přivádět je na světlo, aby takový člověk dal pokutu a se uzdravil“ (*tamtéž*, 480 A-B). Čím těžší je provinění, tím náročnější léčba se vyžaduje: „... je třeba nutit sebe sama i ostatní nebýt bojácný, nýbrž se zamhouřenýma očima dobře a zmužile se dát jakoby lékaři řezat a pálit, za účelem dobra a krásna, bez pomýšlení na bolest; jestliže spáchané bezpráví zasluhuje ran, dát se bít, jestliže vězení, dát se uvěznit, jestliže pokuty, zaplatit ji, jestliže vyhnanství, odejít z vlasti, jestliže smrt, zemřít“ (*tamtéž*, 480 C-D).

mocnění. Nemoci duše souvisejí se špatnou životosprávou, u jejíhož kořene jsou nezvládnuté choutky různého typu. Léčba proto spočívá v uvalení zpřísněného režimu na nekontrolované touhy pacienta. Bez sebevlády není možné duševní zdraví udržet ani ho v případech ztráty opět dobýt zpět:

*Jistě také lékaři zdravému ve většině případů dovolují ukojovat své žádosti, jako například, aby se, má-li hlad, po chuti najedl nebo, má-li žízeň, napil, kdežto nemocnému takřka nikdy nedovolují, aby si dopřával, čeho se mu chce... A co se týče duše... není tu tatáž zásada? Pokud je v špatném stavu tím, že je nerozumná, nezřízená, nespravedlivá a bezbožná, je ji třeba uzavírat před žádostmi a nenechávat ji dělat něco jiného, než z čeho by byla lepší... Uzavírat ji před tím, čeho si žádá, zdali pak to není držet ji v kázni?*³⁰⁹

Z posledních dvou citací je možné vyrozumět, že je třeba rozlišovat dvě stránky terapeutických zásahů jak v linii tělesné, tak v linii duševní. První moment je nápravný a je mnohdy spojen s bolestí. Jím se napravuje to, co se vychýlilo z běžného řádu. Je-li poškozený pořádek znovu nastolen, je nutné nad ním bdít a udržovat ho – v tom spočívá druhý moment terapie, který je méně nápadný, ovšem neméně důležitý. Lékař není odborník, který se vyzná pouze v nemocech. Aby tuto kompetenci vůbec mohl mít, musí především vědět, co je to zdraví. Když takovým poznáním disponuje, je schopen dohlížet na jeho uchovávání.³¹⁰ Odtud je patrné,

³⁰⁹ *Tamtéž*, 505 A-B. Srovnání postupu lékařů (či způsobu praktického konání, které se nějak týká lékařské oblasti) s postupem filosofů nalézáme např. v *Sofistovi*, 230 B-E, kde se charakterizuje negativní aspekt dialektiky a uvádí se do vztahu k lékařské praxi, v níž jsou různými zásahy vypuzovány nežádoucí obsahy z těla a v *Theaitetovi*, 150 A – 151 E, kde Sokrates provádí příměr svého dialogického umění k porodnické činnosti (tam jde naopak o pozitivní, maieutický aspekt dialektiky).

³¹⁰ Lidské myšlení je dialektické a postupuje přes protiklady. Platón z tohoto charakteru myšlení čerpá svoji základní filosofickou metodu – dialektiku. Zdraví nám umožňuje chápat nemoci a nemoci podmiňují naše chápání zdraví, povaha pravdy se vyjevuje jejím srovnáním s omylem a nahlédnutí omylu nás přivádí k pravdě, bytí se vymezuje proti svému striktnímu protipólu nicoty a vyjevuje v tom svůj vnitřní obsah, spravedlnost se nasvětčuje ve vztahu ke

jaké jsou nezákladnější předpoklady zdravého života člověka. Ať hodnotíme Platónovu teorii vztahu duše a těla jakkoli, je jasné, že tělesnost je velmi citelnou součástí pozemské lidské existence. Proto nelze redukovat problém zdraví a nemoci jen na tělesný rozměr, ale nacházíme ho i v oblasti duše a ducha. Analogičnost pojmů zdraví a nemoci, díky níž jsou aplikovatelné na oba rozměry člověka, se zakládá v tom, že je lze charakterizovat prostřednictvím strukturních znaků, které přesahují zónu pouhého organického bytí. Zdraví je totiž založeno v určitém druhu řádu a organizace a to platí i ve sféře nad-organické:

Sokrates: *A které pak jméno má u těla ten stav, který vzniká z pořádku a úpravy?* Kallikles: *Myslíš asi zdraví a sílu.* S: *Ano. A které zase ten stav, který vzniká v duši z pořádku a úpravy?*... *Podle mého mínění tedy spořádanost těla má jméno „zdravý stav“, z něhož v něm vzniká zdraví i jiné dobré vlastnosti těla... A spořádanost a úpravnost duše má jméno „zákonitý stav“ a „zákon“, jímž se lidé stávají zákonitými a řádnými; a to je spravedlnost a uměřenost.*³¹¹

6.1.1. Analogičnost pojmu zdraví a její důsledky v terapeutické praxi

Nová rovina problému vztahu pojmů tělo–duše–zdraví–nemoc se nám odkrývá v dialogu *Charmides*. Tematická novost je dána tím, že Platón už nesetrvává pouze u konstatace

svému protikladu nespravedlnosti a obecně ctnost dochází svého plného objasnění jejím srovnáním s neřestí.

³¹¹ *Tamtéž*, 504 B-D. Viděli jsme, že se ve spravedlnosti a ostatních ctnostech odráží zdravý stav duše. Proto je řád neboli „zákonost duše“ totožná s jejím zdravím. Nemoc je pak narušením tohoto řádu. František Novotný se tohoto tématu dotýká, když se vyjadřuje k ctnosti „rozumnosti“: „Řecké jméno ctnosti, o které se tu jedná, *sófróné*, je odvozeno od adjektiva *sófrón*, složeného z přídavného jména *sós* = *zdravý* a podstatného jména *frén* = *mysl*. Tuto „zdravou mysl“ *projevuje člověk, který sám u sebe podřizuje své žádosti rozumu a který v chování k jiným lidem potlačuje své sobectví ve prospěch obecných názorů o dobro a krásnu*“ (NOVOTNÝ, 1940, s. 5–6).

a praktické realizace možnosti přechodu z úrovně tělesného zdraví/nemoci na úroveň zdraví a nemoci duševního, nýbrž ukazuje, že léčba obou dimenzí v člověku nemůže probíhat odděleně. Další přínos příslušné části dialogu spočívá v před-sunutí léčby duše a ducha před léčbu těla. Léčit tělo a přitom nechat bez povšimnutí poslední zdroj všech tělesných neduhů – duši – vede k nezdaru při samotné léčbě těla. Pod čarou můžeme poznamenat, že i tento moment Platónova myšlení signalizuje přílišnou zjednodušenost interpretace, podle níž je tělo v antropologii řeckého filosofa jen jakýmsi vnějším přívěškem duše, která s ním vchází v kontakt toliko prostřednictvím „lehkého doteku“.

Podrobnosti, které jsou líčeny na začátku dialogu, mají svůj nezanedbatelný význam i pro naše pojednání. Sokrates vypravuje svým posluchačům o svém setkání s krásným Charmidem, Platónovým strýcem. Setkání se uskutečnilo v palestře, takže Charmidovo tělo bylo obnaženo, čímž vynikl celý jeho půvab. Sokrates viděl, jak hluboký dojem vyvolala Charmidova postava na všechny přítomné, kteří horlivě soupeřili o krasavcovu přízeň. I od Sokrata se očekávalo, že vyjádří svůj obdiv nad Charmidovou tělesnou líbezností. Namísto toho však od něj slyšeli, že by rád viděl vysvěcené ne jeho tělo, nýbrž jeho duši:

*Nuže, což abychom svlékli právě tuto část jeho bytosti a podívali se na ni dříve než na tělo?*³¹²

Sokrates chce tedy vyšetřit Charmidovu duši a toto vyšetření nese lékařské znaky. Děje se totiž prostřednictvím dialektiky, která se, jak jsme již viděli, v mnohých aspektech podobá lékařskému postupu. Platón navíc upozorňuje na Charmidovu zdravotní potíže, která se projevuje tím, že ho v poslední době při každém ranním vstávání bolí hlava. Kritias, další Platónův příbuzný, nechává zavolat krásného jinocha a vzkazuje mu, že v palestře je přítomen lékař, který je schopen zbavit ho jeho bolesti. Tím lékařem má na mysli Sokrata. Charmides se dostavuje a táže se Sokrata, zda ně-

³¹² PLATÓN, *Charmides*, 154 E.

jaký lék na jeho churavost skutečně zná? V odpověď mu zazní jeho slova o tom, že se jedná o

*jisté lupení, ale k tomu léku že patří jakési zařikání; jestliže někdo to zařikání pronáší a zároveň užívá toho léku, že ten lék nadobro uzdravuje, ale bez toho zařikání že to lupení není nic platné.*³¹³

Nápadné na této odpovědi je, že nemocnému není doporučen jen lék v podobě byliny, nýbrž že její působnost je vázána na doprovodné „zařikání“. Platón chce na neúčinnosti bylinného léku ukázat nedostatečnost léčby zaměřené pouze na tělesnou dimenzi člověka. Postupuje však po menších krocích a nejprve se rozepisuje o tom, že i v případě léčby tělesné stránky člověka dochází k nepatřičným redukcionismům. Tělo je organickým komplexem různých částí, a když se objeví potíže v jedné z nich, nabízí se možnost léčit ji izolovaně a zaměřit medikaci výlučně na ni. Platón vyjadřuje nesouhlas s takovým specializovaným přístupem a odvolává se přitom na názor „dobrých lékařů“:

*Snad jsi i ty slyšel o dobrých lékařích, že kdykoli k nim někdo přijde s nemocí očí, oni říkají, že jim není možno podnikat léčení toliko očí, nýbrž že je nutné ošetřovat i hlavu, má-li to být dobré i s očima; a zase že je velká nerozumnost domnívat se, že by někdy bylo možné léčit hlavu samu o sobě bez celého těla. Podle této zásady se pak obracíš s předpisy o životosprávě k celému tělu a spolu s celkem podnikají ošetřování a léčení části.*³¹⁴

³¹³ *Tamtéž*, 155 E.

³¹⁴ *Tamtéž*, 156 B-C. „Platónův dualismus duše a těla je zároveň nejkrásnější podobou snahy některých tehdejších filosofů vymezit své vlastní kompetence vůči lékařské péči o lidské zdraví, kterou filosofové často ve své argumentaci záměrně redukovali na péči o tělo. Zatímco tento druh péče ponechávají etičtí filosofové v kompetenci lékařům, autoritu v péči o duši se snaží uhájit sami pro sebe, každý sobě vlastním způsobem. Navzdory této filosofické argumentaci nenacházíme v dochovaných hippokratovských spisech ani jediný doklad, že by lékař léčil či radil léčit pouze tělo, a nikoli duši. Někteří hippokratovští autoři s diferencí duše–tělo vůbec nepracují“ (Hynek BARTOŠ, *O životosprávě I*, 433–434). Tento názor obsahuje dva problematické momenty – předně předpo-

6.1.2. Duše jako poslední zdroj nemoci

Jak jsme již avizovali, text se nezastavuje u požadavku rozšířit lékařskou péči z churavé části těla na celek organismu. Kdyby byl člověk pouze bytostí tělesnou, představovala by léčba celého těla léčbu celého člověka. Je jasné, že Platón takto reduktivní pohled nesdílí. Těžiště lidského života neleží v těle, nýbrž v duši. Duše je „zdrojem“ celého lidského bytí, z něhož se „napájí“ i tělesný organismus. Procesy, které probíhají v těle, vyvěrají z dimenze, která již není tělesná. Tím je dána odkázanost těla na duši – bez ní se tělesný život zastavuje a organismus umírá. V této optice se tedy ukazuje, že „celek“, o němž byla řeč v předchozí citaci, není celkem *tout court*, nýbrž že je celkem pouze v rovině tělesné. V novém pohledu se naopak stává pouhou částí, protože je zahrnut do komplexu „člověk“ sestávajícího nejen z těla, ale i z duše.³¹⁵ Někteří lékaři nečiní tento další krok a setrvávají u celku tělesného. Platón v tom spatřuje příčinu jejich četných neúspěchů při léčbě. Přitom se nemusí jednat o lékaře materialistického smýšlení. Mohou připouštět i existenci duševního rozměru v člověku, pouze mu nepřikládají důležitost při potírání tělesných nemocí. Možná je u nich na vině jistý „op-

kládá standardní pojetí „platónského dualismu“ duše–tělo, které nenalézá oporu v Platónově pojetí vzájemného poměru hmotné a nehmotné sféry reality, dále pak podceňuje fakt, že lékaři nemohou disponovat adekvátním pojmem duše, takže rozšíření jejich péče na celého člověka naráží na jejich vnitřní metodické limity.

³¹⁵ Platón přejímá Sokratovo pojetí člověka, jehož poslední identita spočívá v duši. Nynější úvahy se však týkají lidské bytosti zrozené do hmotného kosmu a vybavené tělem. V tomto smyslu lze říct, že komplex „člověk“ sestává z těla i duše, neboť se přitom nemyslí na striktní metafyzickou totožnost člověka. Někteří filosofové v tomto směru užívají obratu „širší identita“ subjektu. Že se nejedná o žádnou násilnou interpretaci Platónovy antropologie, o tom dosti výstižně svědčí níže citovaný text z 156 E – 157 A, v němž čteme: „... z duše... vycházejí všechny věci zlé i dobré pro tělo a pro celého člověka“. Z tohoto tvrzení je patrné, že v Platónově výkladu patří tělo k lidskému bytí, ale nepředstavuje jeho celek.

tický klam“, jehož obětí se stávají. Platón jasně vidí, že smysly výrazným způsobem podmiňují lidské racionální poznání.³¹⁶ Hmotná realita se našemu poznání nabízí jako první. Avšak to, co je prvním údajem v linii našeho poznání, není první z hlediska ontologického. Teprve v druhém sledu, po náročném rozumovém pátrání, se nám odhalují další roviny reality. Ty jsou druhotné ve vztahu k lidskému diskurzivnímu poznání, ve skutečnosti jsou však ontologicky předchůdné. Pokud lékař zamění prioritu kognitivní s prioritou bytostnou, nemá důvod přikládat žádnou zásadní důležitost stavu duše pro tělesné zdraví člověka, neboť duše je něco, na co se naráží až po prozkoumání těla. Zmíněný „optický klam“ vytváří dojem, že tělo je tu se všemi svými procesy dříve než duše, a že je to duše, která je od těla odvozena, a nikoli naopak.³¹⁷ Nechme tedy zaznít příslušnou pasáž z dialogu *Charmides*:

... Zalmoxis³¹⁸ ... náš král, jenž je bůh, praví, že jako se nemá podnikat léčení očí bez léčení hlavy ani léčení hlavy bez léčení těla, tak že se nemá ani tělo léčit bez duše, nýbrž to prý je také příčina, že mnohé nemoci unikají řeckým lékařům, že se totiž nestarají o celek, o který je třeba pečovat, neboť když ten není v dobrém stavu, že není možné, aby byla v dobrém stavu část. Neboť z duše, pravil, vycházejí všechny věci zlé i dobré pro tělo a pro celého člověka a odtamtud přitékají, jako přitékají z hlavy k očím; proto tedy že je třeba onen zdroj nejprve a nejvíce ošetřovat, má-li být i hlava i ostatní tělo v dobrém stavu. Řekl pak, že se duše ošetřuje... jakýmiis zaříkáváním, a ta zaříkání že jsou krásné řeči; z takových řečí že vzniká v duši rozumnost, a když ta vznikne a je tam, že již je snadné opatřit zdraví i hlavě i ostatnímu tělu.

³¹⁶ K tomuto problému se vyjádříme v sekci věnované textům, v nichž Platón hovoří o důležitosti zkušenosti pro naše lidské poznání.

³¹⁷ Aristoteles vyjádřil tuto již Platónovi známou zásadu ve své *Fyzice*, 184 a 17 – 184 b. To, co je více poznatelné pro bytost vybavené smysly a rozumem, není totožné s tím, co je více poznatelné o sobě.

³¹⁸ Sokrates zde předkládá stanovisko, o němž se prý dozvěděl během své vojenské služby od jednoho Thráka. Zalmoxis je osoba, která byla v Thrákii považována za božskou bytost a pověst o jejím božství se rozšířila i mimo thrácké území. Srov. LIMINTA, 1992, s. 709–710.

Když pak mě učil tomu léku i těm zařikáním, pravil: Jen ať tě nikdo nepřemluví, abys tímto lékem léčil jeho hlavu, jestliže nejprve neodevzdá svou duši, aby byla od tebe ošetřena tím zařikáním. Nyní totiž, pravil, je u lidí ta chyba, že někteří se pokoušejí být lékaři oddělující jedno od druhého, rozumnost od zdraví.³¹⁹

Co je oním „zařikáním“, které je představeno jako nezbytný doplněk fyzicky podávaného léku (bylin)? Má podobu „krásných řečí“, které vedou k osvojení si rozumnosti. Jelikož je rozumnost (sofrosýne) ctnost, musí spočívat na racionálním základě. Nelze proto rozumět zmíněným „krásným řečem“ jako krasomluvě, která se vyčerpává v estetickém oblažování poetické povahy. Nic takového nemůže v duši ctnost rozumnosti zrodit. „Krásné řeči“ jsou takové, které mají za předmět to, co je krásné a v posledku Krásu samotnou. Viděli jsme, že krása do sebe syntetizuje momenty jednoty, pravdy a dobra, takže ji je možné postihnout pouze racionálním, filosofickým diskurzem. Platónovo poselství je tedy takové, že bez filosofie není rozumnosti a bez rozumnosti není zdraví, což znamená, že zdraví člověka je zásadně podmíněno jeho vztahem k filosofii.³²⁰

³¹⁹ PLATÓN, *Charmides*, 156 E – 157 B.

³²⁰ V dialogu *Charmides* se patrně nemá na mysli filosofie v jejím nejvyšším dialektickém rozvinutí, kterou si mohou osvojit pouze lidé, kteří se jí profesně a po dlouhou dobu věnují (jako například Sokrates či Platón). Jde spíše o „filosofii života“, o umírněnou a rozumnou správu existence. Tomuto závěru nasvědčuje úvaha z komentáře k *Charmidovi*, s níž přichází M. T. Liminta. Autorka se potýká s italským překladem řeckého slova *sofrosýne* a při té příležitosti ukazuje na jeho úskalí. František Novotný překládá řecký termín *sofrosýne* českým substantivem *rozumnost*, které ale celou bohatost původního řeckého slova nevystihuje. To, co M. T. Liminta vztahuje k italštině, se plně týká i češtiny: „Řecký termín je *sofrosýne*, jehož přeložení do italštiny není jednoduché. Obecně se překládá jako ‚moudrost‘ (*saggezza*) nebo ‚umírněnost‘ (*temperanza*). Dávám přednost tomuto poslednímu překladu, třebaže je lehce reduktivní, neboť má blíže k onomu smyslu míry, k oné vnitřní rovnováze a též k oné schopnosti rozlišovat, které jsou vlastní platónskému duchu a které je možné rozvinout v každém, i v mladém Charmidovi. Termín ‚moudrost‘ (*saggezza*), který má také své ospravedlnění, vyjadřuje v italštině vlastní ctnost toho,

6.1.3. Léčba duše a posílení pozice medicíny

Platón nám vlastně říká, že v posledním důsledku pramení tělesná onemocnění z duše, která je na své úrovni rovněž zasažena určitou chorobou. Tělo čerpá svou vitalitu z duše jako ze svého pramene, ale duše vůbec není pramenem posledním. I ona musí čerpat svoji vitalitu z jiného zřídla, jež je dáno Krásou. Pokud se duše nenapájí z tohoto zdroje, upadá do chorobného stavu, který se zákonitě přenáší do lidské tělesnosti. Lékařská péče o tělo by proto měla být rozšířena o terapii duše a ta spočívá v její *léčbě krásou*. I tato léčba má různé stupně a její filosofická fáze představuje její absolutní vrchol.³²¹ Krása harmonizuje a jen plně harmonický člověk může být zdravý. Krása je jedinou transcendentní hodnotou, s níž je možné vstoupit v kontakt prostřednictvím smyslového vnímání. Právě proto je vhodné mladého člověka již od útlého dětství obklopovat krásným prostředím, aby se vnější harmonie postupně „obtiskla“ do jeho vnitřního života. Rozum takového člověka je ještě v plenkách, ale krásu již dokáže vnímat velmi intenzivně.³²² Pronikne-li do jeho nitra a sta-

kdo nahromadil obsáhlou zkušenost a vyvozuje z ní správné závěry. Je vlastní zralému věku, či dokonce až stáří, jistě se nejedná o výsadu mládí, které může nanejvýš rozvíjet sklony k ní. Oproti tomu také mladý člověk může mít silný sklon ke smyslu pro míru a rovnováhu“ (LIMINTA, 1992, s. 710).

Třebaže tedy nejde o „profesionálně kultivovanou filosofii“, zůstává otevřená otázka, zda lze s plným porozuměním žít rozumným a umírněným životem bez jejího osvojení.

³²¹ Zde je vhodné upozornit na stupně krásy, o nichž Platón hovoří v dialogu *Hostina*.

³²² Člověk je od svého mládí obklopen výtvary, jejichž autoři jsou různé technici, řemeslníci a umělci. V následné pasáži Platón vznáší požadavek, aby toto umělé prostředí mělo patřičnou estetickou úroveň, neboť si je vědom jeho formačního vlivu na lidské vědomí. „Naopak je třeba vyhledávat takových umělců, kteří mají nadání stopovat povahu krásného a ladného, aby naši jinoši, jakoby ve zdravém kraji bydlice ze všeho měli prospěch, odkudkoli by jim přišel buď ke zraku nebo ke sluchu nějaký dojem z krásných děl,

ne-li se v budoucnu určujícím faktorem jeho života, stane se krásným, a tedy i zdravým.

Texty, jimiž jsme se doposud zabývali, jsou jasným dokladem priority péče o duši před péčí o tělo, a to i v ohledu lékařském. Zároveň se v nich vynořila i modifikovaná koncepce vztahu filosofie k medicíně. Po exaltaci filosofického poznání v *Ústavě*, v níž se obory zaměřené na empirii propadly na roveň čistě hypotetických a pouze v režimu víry pracujících disciplín, dochází postupně k určité rehabilitaci lékařské nauky a její praktické aplikace. Člověk sice nemůže být plně zdrav bez zdravé duše, která se stává takovou kultivací filosofie, avšak platí i opačný poměr – bez zdravého těla je ohroženo i zdraví duše.³²³ Jako by se oba rozměry vzájemně doplňovaly a podmiňovaly: bez zdravého těla není zdravé duše a bez zdravé duše není zdravého těla. O zdraví těla pečuje medicína, o zdraví duše filosofie, takže vlastně platí, že v určitých případech nelze bez přispění medicíny přistoupit k pěstění filosofie. Nemoc těla může být někdy takového rázu, že pacientovi studium filosofie znemožní. V tomto ohledu je medicína pro filosofii důležitá. Přitom ale nejde jen o medicínu. Překážky k oddání se filosofii nemusí mít jen podobu nemocí. Může jít i o jiný druh nedostatku. Nemá-li člověk co jíst, pít, kde bydlet, do čeho se oblékat a podobně, může se jen těžko zabývat systematickým studiem filosofie. *Primum vivere, deinde philosophari*. Nejprve je nutné zajistit primární potřeby člověka a teprve poté jsou splněny podmínky pro pěstění vyšší kultury, k níž kultivace filosofie jednoznačně patří. Základní potřeby člověka jsou zajišťovány mnoha řemesly a zdá se, že si Platón jejich potřebnost i pro samotnou existenci filosofie stále více uvědomoval. V *Zákonech* je změna jeho postoje k této sféře lidské činnosti velmi patrná.

jako vánek přinášející z příznivých míst zdraví, aby tím již od dětství byli nepozorovaně uváděni v podobnost, přátelství a souzvuk s myšlenkou krásy“ (PLATÓN, *Ústava*, 401 C).

³²³ V *Protagorovi* se doporučuje systematické gymnastické cvičení pro mladé chlapce, „aby s dokonalejšími těly sloužili zdatné myslí“ (PLATÓN, *Protagoras*, 326 A).

Nás ale zajímá poměr filosofie a medicíny a konkrétně Platónovy přechody od léčby těla k léčbě duše a ducha.³²⁴ Tyto přechody se nám zatím ukázaly v několika podobách. Léčba duše je stejně možná jako léčba těla a úspěch při udržení a navrácení zdraví tělu je závislý na udržení a navrácení zdraví duši.³²⁵ Je proto pochopitelné, že péče o duši v terapeutickém smyslu slova představuje hlavní námět mnohých Platónových reflexí. S výraznou úvahou tohoto druhu se setkáváme stránkách dialogu *Protagoras*.

Slavný sofista Protagoras navštívil Atény a vzbudil tím obrovskou pozornost zvláště u mladých lidí. Jeden z nich, Hippokrates, syn Apollodorův, je přímo u vytržení a již brzy ráno burcuje Sokrata a nutí ho, aby ho rychle doprovodil do přítomnosti velkého sofisty.³²⁶ Sokrates jeho elán brzdí a dotazuje se na příčinu jeho nadšení. Kdyby do Atén přicestoval například lékař Hippokrates z Koa, bylo by nadšení pro setkání s ním znamením, že se chce vyučit oboru lékařskému a že se chce stát lékařem.³²⁷ Proč však spěchat k sofistovi a ještě mu za přednášku zaplatit peníze? Chce se snad stát mladý Hippokrates sofistou? Třebaže sofisté byli mnohými obdivováni, mladí aristokraté netoužili po kráčení v jejich šlépějích. Sofisty se stát rozhodně nechťeli, ale byli zvědaví na

³²⁴ Termínem „duše“ zde myslíme princip animálního a emocionálního života, termínem „duch“ princip rozumového a volního života. Platón toto rozlišení provádí v momentě, kdy odlišuje duši vegetativní od duše animální a obě od duše racionální.

³²⁵ Ve většině případů budeme používat termín „duše“ v nerozlišeném významu, který objímá i funkce ducha. Sám Platón, ačkoli zná rozdíl mezi různými druhy životních principů (duší), se k tomuto nerozlišenému užívání uchyluje.

³²⁶ Hippokrates „představuje prototyp aténské mládí ze vznešené rodiny, který má dobré talenty a který se touží prosadit. Proto hledá nové prostředky a nové způsoby výchovy“ (REALE, 1992a, s. 807).

³²⁷ „Dejme tomu, že bys takto zamýšlel dojít ke svému jmenovci Hippokratu z Koa, tomu Asklepiovi, a platit mu peníze jako mzdu za sebe, a někdo by se tě otázel: Řekni mi něco, Hippokrate: Koho vidíš v Hippokratovi, když mu hodláš platit mzdu? Co bys odpověděl? Řekl bych, že lékaře. A čím že máš v úmyslu se stát? Lékařem“ (PLATÓN, *Protagoras*, 311 B-C).

to, co říkají, a na způsob, jakým to říkají. Vyučit se u dobrého sofisty bylo považováno za povinné obecné vzdělání pro svobodného občana.³²⁸

Hippokrates nechce navštívit Protagoru jen jednou, ale má zájem o delší styk s ním. Sokrata to znepokojuje, protože si uvědomuje, že se nejedná pouze o poslouchání sofistových přednášek. Potulní učitelé moudrosti se zároveň stavěli do role vychovatelů a činili si nárok na vedení mládeže, která se svěřila pod jejich „duchovní vedení“. Zkušený Sokrates nadšeného Hippokrata varuje a táže se ho, zda ví, jakému nebezpečí jde vystavit svou duši.³²⁹ Ukazuje mu, že ani své tělo by nesvěřil jen tak nějakému cvičiteli a že by hledal rady u svých přátel dříve, než by se k takovému aktu odhodlal. Jestliže je v sázce kvalita duše, pak je na místě ještě větší obezřetnost, protože na výchově duše spočívá veškerý lidský osud.³³⁰

Na prvním místě si je třeba jasně uvědomit, kdo je to sofista. Tím, že bere za své přednášky peníze, řadí se po bok obchodníků. Jeho zboží není určeno k potřebám těla, nýbrž potřebě duše. Sofista je tak *jakýsi obchodník nebo kupec se zbožím, kterým se živí duše*.³³¹ Kdo prodává, je finančně zainteresován a je pochopitelné, že jím nabízenému zboží bude dělat tu nejlepší reklamu.³³² Reklamní strategie používá všech triků

³²⁸ Sokrates poukazuje na učitele gramatiky, hudby a tělocviku a potvrzuje Hippokratův záměr účastnit se Protagorových přednášek podobným způsobem, jakým byl vyučován ve jmenovaných oborech: „Neboť každé z těchto nauk ses učil ne pro povolání, abys v ní byl odborníkem, nýbrž pro obecné vzdělání, jak se sluší soukromníku a svobodnému občanu“ (*tamtéž*, 312 B).

³²⁹ Srov. *tamtéž*, 313 A.

³³⁰ „Ale když jde o to, co pokládáš za cennější těla, o duši, a na čem záleží všechno tvé štěstí nebo neštěstí, podle toho, stane-li se dobrým či špatným, o tom ses neporadil ani s otcem ani s bratrem ani s nikým z nás druhů, máš-li světit či snad ne tomuto příšlému cizinci svou duši“ (*tamtéž*, 313 A-B). Jak jsme viděli, na kvalitě duše závisí i celkové zdraví člověka.

³³¹ *Tamtéž*, 313 C.

³³² Platón obviňuje sofisty Sokratovými ústy ze „simonie“. Filosofické nauky považuje za neprodejné, neboť a) buď jsou mylné, a pak je nepatřičné za ně inkasovat peníze, anebo b) jsou pravdivé a hod-

lábivých slov, pod nimiž se opravdová jakost nabízeného artiklu může snadno ztratit. Sofista je schopen prodat to, co je sice „dobře zabaleno“, ale jehož obsah je škodlivý.³³³ Pokud by se jednalo pouze o nějaký vnější předmět – například jídlo, pití nebo nějaký lék – který není zákazníky bezprostředně po prodeji konzumován, nemuselo by se žádným závažným nebezpečím vůbec strašit. Sofista však obchoduje s naukami a ty zasahují přímo mysl mladých posluchačů, kteří nejsou schopni jejich kvalitu dobře posoudit. Nechají se obelstít atraktivním „obalem“ – vyšperkovanou rétorikou – a požívají něco, co je poškozuje v samotném jádru jejich životů: na duši. Hippokrates proto potřebuje jako doprovod nějakého zkušeného „lékaře duší“, který ihned rozpozná, zda je nabízená komodita vhodná pro mladíkovo zrání. Lékař těl může pacientům poskytnout cennou radu, aby určité jídlo, pití či někým jiným doporučený lék vyhodili. S naukami, které již vnikly do duší, to tak jednoduché není. Jejich příjemce se jich už tak lehce nezbaví. Není možné je z duše vysypat či vylít a obrátit se k jiné, zdravější duševní stravě.³³⁴ Eliminace jejich škodlivého vlivu je mnohem náročnější a Sokrates si uvědomuje, že zde musí nastoupit filosofická terapie, která ovšem nezabírá u každého. Proto se snaží Hippokratovu touhu po slyšení sofisty hasit rozumným upozorněním:

A jen ať nás, přáteli, sofista neoklame vychvalováním toho, co prodává, jak to dělají prodavači tělesných potravin, obchodník a kupec. Vždyť ani tito sami nevědí o zboží, s kterým obchodují, co je dobré nebo škodlivé pro tělo, nýbrž všechno při prodávání vychvalují; ani to nevědí ti, kteří od nich kupují, není-li to právě nějaký učitel gymnastiky nebo lékař. Tak i ti, kteří rozvážejí po

notné, a pak nejsou určeny pro veřejnou prezentaci ve formě monologického výkladu (jsou traktovatelné jen dialogickým způsobem – orální cestou – v rámci úzké filosofické komunity).

³³³ Jak je patrné z níže citovaného textu, sofista nemusí být ten, kdo rétoricky záměrně zakrývá vadnost svých nauk, protože si většinou sám není vědom této jejich vadnosti.

³³⁴ Na pozadí Platónova výkladu je tedy analogie „strava tělesná – strava duševní“, v níž se přihlíží k prospěšnosti či škodlivosti poživatiny.

městech nauky a prodávají a s nimi kupčí, vychvalují každému zákazníkovi všechno, co prodávají, a snad i z těch, můj milý, někteří nevědí, co z jejich zboží je dobré nebo škodlivé pro duši; a právě tak to nevědí ani ti, kteří od nich kupují, není-li to právě zase nějaký odborník v léčení duše. Jestliže tedy ty jsi znalec těchto věcí, co z nich je dobré a co špatné, můžeš si bezpečně kupovat nauky i od Protagory i od kohokoli jiného; pakli však ne, hled', můj drahý, abys nedával v sázku a v nebezpečí to, co máš nejceněnějšího. Vždyť také je mnohem větší nebezpečí při koupi nauk než při koupi jídel. Neboť když si člověk koupí od kupce a obchodníka jídla a nápoje, může si je odnést v jiných nádobách, a dříve než je vypije nebo sní a tím je přijme do těla, může si je doma uložit, zavolat si znalce a poradit se, co by měl jíst nebo pít a co ne a kolik a kdy; takže při té koupi není velkého nebezpečí. Ale nauky nelze odnést v jiné nádobě, nýbrž člověk musí po zaplacení ceny pojmout je do samé duše, naučit se jim a tak odejít, buď se svou škodou, nebo s prospěchem.³³⁵

Škodlivost sofistického působení na mladé posluchače má svou hlavní příčinu v tom, že potulní učitelé moudrosti nemají žádnou promyšlenou filosofickou antropologii. Proti nim stojí Sokrates a později i jeho následníci Platón a Aristoteles, kteří rozlišují základní složky lidského bytí a pokouší se postihnout podmínky, za jakých je člověku možné dospět k jejich harmonickému sjednocení. Vycházejí přitom z všeobecné lidské zkušenosti, která ukazuje, jak neumírněná nadvláda jedné složky nad jinými vede k neblahým důsledkům. V krajním případě je člověk stržen do propasti svých vnitřních konfliktů a rozporů. Takový život je rozervaný, neklidný a nespokojený, ovládaný ne z vnitřních volných zdrojů, nýbrž z mimovolných vnitřních či vnějších popudů. Všichni jmenovaní filosofové pochopili, že člověk musí vzít život do svých vlastních rukou a že se nemůže nechat unášet emotivními proudy, které v něm vyvolává jeho prostředí či jeho vnitřní založení. Při dobývání tohoto cíle je proto nezbytné postavit se vlastním choutkám a sklonům a vtisknout jim řád, který

³³⁵ PLATÓN, *Protagoras*, 313 C – 314 B.

zajistí jejich plnou disponibilitu při dosahování svobodně zvolených cílů. Takto disciplinovaný život je naopak ustálený, klidný a spokojený. Je charakterizován řádem, harmonickou součinností složek člověka. O několik století později použil svatý Augustin nádherný obrat, který lze vypovědět i o lidské existenci, která je výrazem svobodné sebevlády – *tranquilitas ordinis*. Řád není chaos a zmatek, nýbrž jednota v mnohosti a klid v činnosti.

Komplexní povaha lidského bytí je zároveň odsouzením člověka k permanentnímu boji za „zvládnutí sebe sama“. Největší nepřítel číhá uvnitř každého z nás. Jestliže naše tělesné choutky nabydou takové síly, že si s nimi nejsme schopni poradit a jediné, na co se zmůžeme, je ústup naší vůle před jejich požadavky, pak to nejsme my, kdo jsme „pány v našem vlastním domě“, nýbrž otročíme neosobním pudům, které žádné naše dobro nesledují. Čím větší nasycení jim povolíme, tím citelněji oslabují to, co je v nás specificky lidské – naši vůle a náš rozum. Dlouhodobá nadvláda vášní nakonec vede k naprostému otupení rozumu a podlomení svobodného chtění. Člověk pak žije ve vleku sil, které jeho nitro vyplní tak, že dojde k jeho úplnému sebe-odcizení. Stupně sebe-negace jsou různé a jejich vrchol představuje akt ničivé sebe-agrese: sebevraždu.

Filosofická etika tedy vychází z velmi plastické zkušenosti s lidským životem. Pro Platóna je zvládnutá pouze taková existence, která je spravedlivá. Má na mysli spravedlivou, tj. harmonickou vládu rozumu a vůle nad složkami, které se jim podle přirozenosti musí podřídít. Nutnost podřízení vášní pod direktivu rozumu a vůle plyne z toho, že jen rozum poznává cíl lidského života a jen vůle je schopna mobilizovat všechny lidské energie k jeho dosažení. Vášně nemohou vládnout jednoduše proto, že žádný cíl (smysl) života nepoznávají.³³⁶ Tyto poměry Platón označuje za „přirozené“,

³³⁶ Pokud jsou vášně rozhodujícím faktorem v životě člověka, pak „konají věci cizí“, a ne ty „své“ (tj. rozhodují namísto vůle) a zasahují do kompetence schopnosti, která je k rozhodování přirozeně určena (tj. vůle). V takovém případě se složky v člověku „svou

takže kdo žije spravedlivě v naznačeném významu, spravuje svou existenci podle požadavků přirozenosti. Ve čtvrté knize *Ústavy* narážíme na text, který krásným způsobem vykresluje podobu zdařilého – a v protikladu k němu nezdařilého – lidského života. Většina lidí považuje spravedlnost za ten typ jednání, který vnáší řád do vnějších vztahů mezi lidmi. Platón toto právní pojetí spravedlnosti také zná, ale nespojuje se s ním. Aby mohly být vnější mezilidské vztahy plně respektu a porozumění, musí vycházet z harmonického nitra jednoho každého účastníka společenského života:

Vskutku, byla, jak se zdá, spravedlnost cosi takového, ale ne že by mínila vnější konání svého, nýbrž vnitřní, v pravém smyslu slova „sebe“ a „své“, když člověk nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnoho-dělností navzájem přesahovaly, nýbrž když vskutku dobře zařídí a uspořádá svůj dům, uchopí se vlády sám nad sebou, stane se přítelem sám sobě a sladí ty tři činitele právě tak jako tři tóny stupnice, nejvyšší, nejhlubší a prostřední, a jestliže je něco jiného uprostřed; všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným: a v těchto zásadách potom jedná, kdykoli koná něco buď ve věcech majetkových nebo v pěstování těla anebo také v činnosti veřejné nebo ve stycích soukromých, pokládaje a nazýváje ve všech těchto činnostech spravedlivým a krásným to jednání, které by tento stav udržovalo a spolu jej zjednávalo, moudrostí pak ono vědění, kterým je toto jednání řízeno, a nespravedlivým takové jednání, které vždy tento stav ruší, nemoudrostí pak ono mínění, kterým je řízeno zase toto jednání.³³⁷

Řád lidského života je výsledkem etické samosprávy a sebe-kultivace člověka. Je dán popsáním stavem, kterého je nutné dosáhnout a který je třeba po jeho dosažení udržovat. Řádem se myslí patřičný, tj. přirozený poměr eticky relevantních komponent lidského bytí. Rozrušení tohoto řádu

mnoho-dělností navzájem přesahují“, což vyvolává vnitřní tenze a rozpory (srov. následná citace Platónova textu).

³³⁷ PLATÓN, *Ústava*, 443 C – 444 A. „Tři činitelé“, o nichž je v textu zmínka, jsou žádostivost, agresivita a rozum.

plodí eticky defektní jednání, které vyvěrá ze ztráty vnitřní ontologické harmonie složek.³³⁸ Přenos pojmu zdraví a nemoci z úrovně fyzické na sféru duševní a duchovní je patrný v momentě, kdy Platón nalézá analogicky podobné poměry v tělesném a duševně-duchovním rozměru člověka a označuje je terminologií, která má svůj původ v oboru lékařském. Jak dobrý stav těla (jeho organicko-funkční uspořádanost), tak i dobrý stav duše (její působností zprostředkovaný řád činností) nazývá Platón *zdravím*:

*A působit zdravím znamená to, uvádět složky v těle ve shodě s přírodou do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti, kdežto působit nemoc to, aby jedna složka vládla druhé proti přírodě anebo byla od ní ovládána... Neznamená-li tedy také působit spravedlnost to, uvádět složky v duši ve shodě s přírodou do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti, kdežto působit nespravedlnost to, aby jedna složka vládla druhé anebo byla od ní ovládána proti přírodě?... Ctnost tedy, jak se zdá, je jaksí zdravím a krása a dobrý stav duše, kdežto špatnost je nemoc a ohyzdnost a slabost.*³³⁹

6.1.4. Péče o celkové zdraví člověka

Podnětné pasáže svědčící o užití pojmů zdraví a nemoci v duševně-duchovním významu nalézáme také v dialogu *Timaios*. Jeho velká část je věnována úvahám o bytostné konstituci člověka a o modech jeho poznávání. Dialog je nezvyklý tím, že se v něm Platón překvapivě detailním způsobem zaobírá hmotnou realitou světa. Jde vlastně o jeho filosofii přírody. Kdo je zvyklý na styl Platónova myšlení, který předvádí v jiných spisech, může nabýt dojmu, že je v *Timaiovi* věda o přírodě

³³⁸ „To je zase jistě nějaký rozbroj těch tří složek a mnoho-dělnost a cizo-dělnost i povstání některé části proti celku duše za tím účelem, aby v ní vládla, ač jí to nepřísluší a ač její přirozené určení je sloužit, kdežto části určené k vládě sloužit nenáleží. V takovém nějakém stavu a rozruchu i zmatku těchto činitelů budeme, myslím, vidět nespravedlnost, nevázanost, zbabělost, nevědomost a zkrátka veškeru špatnost“ (*tamtéž*, 444 B).

³³⁹ *Tamtéž*, 444 D-E.

vzata na milost a že v druhé fázi života Platón pochopil nedostatečnost výlučné pozornosti k ideálním strukturám světa. Že se jedná o velký posun v Platónově přístupu ke skutečnosti, o tom lze stěží pochybovat, nicméně i v *Timaiovi* zůstává v platnosti, že poznávání materiální sféry se nemůže pozvednout na úroveň autentického dialektického vědění. Platón v průběhu dialogu několikrát opakuje, že je nucen omezit se pouze na pravděpodobné závěry a že obrat k hmotné přírodě znamená pro filosofa potěšující odpočinek od náročné dialektické práce, která se koná ohledně jiných předmětů.³⁴⁰

Zdraví a nemoc nelze izolovat do tělesné části lidského bytí. Myšlenka, s níž jsme se již jednou setkali, se v novém kontextu vynořuje i v *Timaiovi*. Pravou příčinu zdraví a nemoci není správně hledat v tělesnosti člověka, nýbrž v jeho duši. Je-li tato nerozumná, má to maligní dopad nejen na ni, nýbrž i na lidské tělo. Tělesně-duševní procesy, které se v nás odehrávají spontánně na základě přírodních zákonitostí, nejsou zcela imunní vůči vlivům pocházejícím z našeho svobodného rozhodování. Lidská přirozenost (*natura*, *physis*) podléhá svobodnému působení člověka a může být buď rozvinuta do plnosti, anebo zmařena ve svém potenciálu v závislosti na tom, jakou kulturu (*cultura*, *nomos*) si každý jedinec osvojí. Kulturu zušlechtěný člověk dosahuje plnosti života, realizuje potenciál své přirozenosti a tento stav, který zřetelně přesahuje rovinu fyzického bytí, nazývá Platón *zdravím*. Jestliže k tomuto kulturnímu rozvoji přirozenosti nedojde, zůstávají přirozené možnosti člověka neuskuteč-

³⁴⁰ Poté, co pohovořil o různých podobách prvotních elementů, o různých horninách a kovech v přírodě a o způsobu jejich vzniku, upozorňuje Platón čtenáře, v jaké optice je třeba k jeho výkladům přistupovat: „O ostatních takových věcech není již nesnadné vyložit, drží-li se kdo pravděpodobnosti; a jestliže časem pro osvěžení odložíme bádání o pravém jsoucnu zabýváme se zkoumáním pravděpodobných výkladů o přírodě, a tak si opatřujeme zábavu, které nemusíme nikdy litovat, slušně a rozumně bychom se bavili ve svém životě. Nuže, povolice i nyní této zábavě probíráme v následujícím výkladě další pravděpodobné myšlenky o týchž věcech...“ (PLATÓN, *Timaios*, 59 C-D).

něny a stav, který této situaci odpovídá, se nazývá *nemocí*. Zdraví a nemoc v tomto rozšířeném smyslu jsou zásadním způsobem podmíněny racionální zdatností rozumnosti resp. její absencí, tj. nerozumností. Kdo žije určitým způsobem:

*... stává se rozumným. Jestliže pak ještě přitom pomůže správně pěstované vychovávání, dochází plnosti života a stává se veskrze zdravým, uniknuv největší nemoci; pakli se však zanedbá, projde kulhavě cestu života a přichází zpět do říše Hadovy nedokonalý a nerozumný.*³⁴¹

Zdravotní vliv duše na tělo je vyzvednut o něco dále, když Platón popisuje, jak nemoci duševní vznikají z určitých tělesných stavů. U duševních nemocí rozlišuje řecký myslitel její dvě nejzákladnější podoby: nevědomost a šílenost. Nevědomost je zodpovědná za ztrátu orientace člověka v něm samém – nevyzná se ve svých vášních, neví, že je má ovládnout, nepřijde mu na mysl, že je má kultivovat proto, aby zajistil nutné podmínky pro fungování svého rozumu. Plné rozvinutí rozumu se totiž může uskutečnit jen tehdy, když ho neruší bouře vášní. Zároveň nevědomému jedinci uniká, že kultivované vášně představují kontrolovanou energii, kterou lze svobodně použít jako podpůrný zdroj při rozvíjení racionálního, tj. vpravdě lidského života. Vášně pulzující bez regulace rozumu a vůle páchají v lidském nitru značné škody a překročí-li se v nespoutanosti emocí jistá hranice, může se vynořit další duševní nemoc – šílenost. Šílenec je zcela v područí emočního faktoru, který se vymkl racionální kontrole. Platón tento stav ilustruje na sexuální bujarosti, která jedince stále více zavléká do závislosti na silných slastech, a souvztažně s tím ho abstinenci fáze vrhají do prudkých bolestí. Když hovoří o nebezpečí šílenosti, jemuž jsou sexuálně nedisciplinovaní lidé vystaveni, vede patrně v pozornosti nějaké konkrétní případy z jeho doby. Ztrátu sebekontroly z důvodu propadnutí závislosti na sexu klasifikuje jako (převážně) nemoc duše, při jejímž vzniku sehrála význačnou roli nerozumnost, a na jejímž pozadí se tedy rýsuje etické selhání postiženého.

³⁴¹ *Tamtéž*, 44 B-C.

Od etického myslitele, který je známý nesmlouvavostí ohledně platnosti mravního zákona, se dá takový soud čekat. O to překvapivější je pokračování Platónovy úvahy, v níž snímá vinu za tuto duševní chorobu z beder nemocného a přesouvá ji jednak na jeho určité tělesné dispozice, jednak na sociální a politické prostředí doby, pro něž je kromě jiného příznačné, že nepodporuje snahy dobrých vychovatelů. Člověk je křehká bytost a jeho rozum získává na síle postupně v mnohaletém dospívání. Na této cestě k lidské zralosti číhá mnoho překážek a rizik, které se skrývají jak uvnitř, tak i mimo člověka. Vnitřní úskalí je dáno samotnou povahou vášní, které se samy ze sebe vyznačují nemírnou hybností a připravují tak tělesně-duševnímu tvorbu nemalé potíže.³⁴² Boj o jejich podmanění, o realizaci míry v nich, o celkovou rovnováhu vnitřních sil patří k osudu každého lidského jedince. Vnější nebezpečí jsou dána především špatnými společensko-politickými poměry, nedobrou výchovou, nehodným příkladem. Je-li tomu tak, je pochopitelné, proč Platón vždy vidí medicínu v širších souvislostech a proč se o ni zajímá jen v jejím vztahu k filosofickému poznání skutečnosti. Lékařství je sice schopné navracet nemocným jejich zdraví, avšak není možné si myslet, že člověk může být dlouhodobě zdravý, pokud je vystaven nedobrým vlivům svého společensko-politického prostředí. Špatné poměry v kultuře znemožňují život podle přirozenosti a jen soulad s přirozeností zajišťuje takový život, který je v pravém smyslu slova zdravý. Kultura je produktem ducha a tento produkt na svého autora zpětně působí. Z ducha se její vliv přelévá do duše a z duše do těla.³⁴³ Kategorie zdraví sice patří do zdravotní vědy, ale podmínky pro její uskutečnění hranice medicíny zdaleka přesahují. Na následné pasáži je více než zřetelné, že pojmy zdraví a nemoci nejsou uplatnitelné jen na tělesné

³⁴² Srov. PLATÓN, *Timaios*, 44 A-B.

³⁴³ Duchem zde míníme specifické lidské kapacity rozumu a vůle, duše je míněna jako princip animálního života (a tedy jako místo vášní).

poměry člověka. Okruh jejich užití je širší a zahrnuje nejen duši, ale i celou kulturní (společensko-politickou) realitu:

*Tímto způsobem vznikají nemoci tělesné, duševní pak vznikají ze stavu těla takto: Nemoc duše je, jak třeba uznat, nepřičetnost; dva pak jsou druhy nepřičetnosti, jednak šilenost, jednak nevědomost. Každý tedy stav, ve kterém je kdo stížen buď tímto, nebo oním, je nutné nazvat nemocí. Za největší nemoc duševní je třeba pokládat nemírné rozkoše a strasti; má-li totiž člověk nemírnou radost, anebo když zármutkem trpí v opačném směru, spěchá nevhodně jednoho se zmocnit, druhému utéct a není s to, aby něco správně viděl nebo slyšel, nýbrž běsní a tehdy je nejméně schopen užívat rozumu. Komu pak se tvoří v morku hojně prudce proudícího semene, vzrostlého jako strom přes míru obtížený ovocem, ten pociťuje pokaždé mnoho bolestí a mnoho rozkoší ve svých vášních a v úkonech s nimi souvisících, stává se od převelikých rozkoší i bolestí pro větší část svého života šílený, a ačkoli má působením těla duši nemocnou a bez rozumného myšlení, bývá naň pohlíženo ne jako na nemocného, nýbrž jako na úmyslně špatného; vpravdě však je ona nezkrocenost v pohlavních rozkoších z větší části nemoc duše, vzniklá v těle zvláštním stavem jedné látky, pro malou hustotu kostí bujně proudící a vlhčící tělo. A tak skoro všechno se pokládá za nezřízenost v rozkoších, a co se vytýká lidem, jako by byli úmyslně špatní, bývá neprávem vytýkáno; zajisté nikdo není úmyslně špatný, nýbrž nějaký zlý stav těla a nedostatek výchovného pěstění bývají příčinou, že špatný se stává špatným, ale to se každému děje jako protivenství a proti jeho vůli.*³⁴⁴

³⁴⁴ *Tamtéž*, 86 B-D. Zajímavý text pokračuje: „A naopak co se týče bolestí, zakouší duše právě tak působením těla mnoho útrap. Neboť jestliže štávy ostrých nebo slaných slizů a všechny jiné hořké a žlučovité výměšky začnou volně probíhat něčím tělem a nenaleznou východu ven, nýbrž hromadí se uvnitř sloučí své výpary s drahou duše a s ní se smísí, způsobují více nebo méně rozmanitých nemocí duševních, menších a větších; a podle toho, které ze tří míst duše v jednotlivých případech je napadeno, vznikají rozličné úkazy nevrlosti a sklíčenosti, nebo zase nemírné odvážlivosti a bojácnosti, konečně pak zapomínání a současně nechápavosti. Mimoto pak když lidé takto špatně založení žijí v špatně zřízených obcích a slyší mluvit špatné řeči v soukromí i na veřejnosti a jest-

Že nehodlá omezit svůj pohled na pouhé zdraví těla po způsobu některých lékařů, o tom svědčí i ohlášení Platónova úmyslu vidět problematiku zdraví a nemoci těla vždy v souvislosti s jeho duševním a duchovním stavem. Krátce po citované sekci dává Platón najevo, že se bude ptát

*jakými prostředky se zachovává náležitý stav těl i myšlenek.*³⁴⁵

Z výše představených úvah se dá snadno vyčíst, že to-muto výroku z *Timaia* nelze rozumět disjunktivně, nýbrž jako konjunkci. Náležitého stavu těla (zdraví) se nedosáhne bez náležitého stavu myšlení (zdraví). Zdraví mysli je přitom důležitější než zdraví těla, neboť v řádu lidské přirozenosti je zapsáno, že hlavní příčina dějů v těle leží v duši. Pro řadu lékařů, kteří se ve svém výzkumu uzavírají do empirie, je to nepochopitelný postoj, jímž se jeho zastánce situuje mimo vědu a jakoukoli serióznost. Platón nicméně trvá na tomto širším přístupu a poznamenává, že lékaři odmítající hledět na obsáhlejší souvislosti problematiky zdraví a nemoci hledají jejich příčiny ve špatném směru. Nezohlednění mimo-medicínských faktorů a přílišné lpění na empirii vede k tomu, že druhotné, zkušenostně dostupné příznaky jsou mylně považovány za pravou příčinu nemoci. Svou přítomností

*oklamávají většinu z takzvaných lékařů a působí, že příčina nemoci bývá hledána v jiných věcech.*³⁴⁶

Pro empirické odvětví medicíny je duše jedno neznámé „X“. Její redukce na biologické procesy se sice může jevit jako jediný způsob, jak nevybočit mimo hranice vědecké racionality, viděli jsme však, že Platón takový redukcionismus z dobrých důvodů nepřijímá.³⁴⁷ Podle něj se duše projevuje

liže dále hned od mládí se jim nijak nevštěpují nauky, poskytující proti tomu léku, všichni, kteří jsme špatní, stáváme se špatní tímto způsobem, zcela proti své vůli působením dvou věcí; z toho je třeba vinit vždy více rodiče než děti a vychovatele více než chovance, ale ovšem každý se má, jak jen může, vynasnažovat, s pomocí výchovy, náležité práce i vědeckého vzdělání uniknout špatnosti a dosíci opaku“ (*tamtéž*, 86 D – 87 B).

³⁴⁵ *Tamtéž*, 87 C.

³⁴⁶ *Tamtéž*, 88 A.

³⁴⁷ Viz například příslušné pasáže dialogu *Fedón*.

v zkušenostně vykazatelných faktech, ovšem její vlastní povaha již empirická není. Pro medicínu to znamená, že si musí být vědoma přesažnosti kvalit zdraví a nemoci vůči tělesnému organismu. Když se mluví o duši jako o jedné z podmínek celkového zdraví člověka, není možné přitom spoléhat jen na kompetence lékaře. Po jeho bok je třeba postavit filosofa. Jejich vzájemná spolupráce musí být velmi úzká, protože žádná z obou složek člověka, jeho tělo a duše, si nemůže zdraví přivlastnit jen pro sebe na úkor svého protipólu:

*Jediná tu je záchrana pro obě části, neuvádět v činnost ani duše bez těla, ani těla bez duše, aby ve vzájemné obraně nabývaly rovnováhy a zdraví.*³⁴⁸

Péče o celkové zdraví člověka musí zajistit odpovídající stravu a pohyb pro všechny komponenty lidského bytí. Lékař je schopen ošetřit tělesnou stránku člověka, adekvátní potravu a pohyb duši dát neumí. Ve *Faidrovi* Platón ukazuje, že lidská duše se živí tím, co přesahuje vše smyslově vnímatelné, a že „pohyb“ k dosažení této výživy není tělesný. Je totožný s filosofickým myšlenkovým procesem, který jediný člověka uvádí v kontakt s touto oblastí.

6.2. Transfer pojmů zdraví a nemoci z oblasti lékařské na společensko-politickou realitu

Pasáže dialogu *Gorgias*, jimiž jsme se na svém místě zabývali, připravují další fázi rozpravy mezi Sokratem a Kaliklem. Podstatný rozdíl mezi výsledky činností učitele gymnastiky a znalce kuchařství je přenesen ze sféry soukromé do sféry společensko-politické. Dobrý kuchař připravuje dobré pokrmy a jeho jediným zájmem je, aby strážníkům co nejvíce chutnalo. Oproti tomu učitel gymnastiky svým svěřencům nedovoluje, aby popustili uzdu svým chutím a nebrali přitom ohled na zdravotní stránku stravovacího režimu. Ve

³⁴⁸ PLATÓN, *Timaos*, 88 B. „Péče o všechno projevuje se u všech lidí jedním způsobem: dávatí všemu náležitou potravu a náležitý pohyb“ (*tamtéž*, 90 C).

skutečnosti jsou ti, kdo připravují a předkládají výborná jídla a nápoje, „přísluhovači a dodavatelé žádostí“, kteří „lidem naplňují a vykrmují jejich těla“. ³⁴⁹ Životospráva vedená pod taktovkou chutí a žádostí nakonec vede k tomu, že „o mnoho později někdejší přesycování přináší nemoc, protože se dělo nezdravě“. ³⁵⁰ Dokonce jsou uvedena zcela konkrétní jména: pekaře Theariona, autora díla o sicilském kuchařství Mithaika a vinárníka Saramba. ³⁵¹ V dialogu je vyslovuje Sokrates, který kárá Kalikla za jeho názor o prospěšnosti života naplněného rozbouřenými vášněmi. Lidé, kteří živí své tělo pod vedením apetitu stimulovaného vybranými jídly a nápoji, musí počítat s neblahými následky takového životního stylu. Je otázkou času, kdy se u nich ohlásí nějaká nemoc. Mnozí pak reagují tak, že za to svalují vinu na zmíněné producenty chutných jídel a nápojů a neuvědomují si, že hlavním viníkem je ten, kdo neuložil jejich žádostem správnou míru. ³⁵²

6.2.1. Politika a medicína

Něco obdobného se děje i v oblasti společenské a politické. Rozhovor se uskutečňuje v době vážné krize aténské polis a Sokratovi jde o to, vyzvednout pravou příčinu tohoto neblahého stavu. Jeho kritika je překvapivá, protože je namířena proti těm, kteří byli obecně považováni za účtyhodné politiky Atén. To, že občané ztratili způsobilost k politicky zodpověd-

³⁴⁹ Srov. PLATÓN, *Gorgias*, 518 C.

³⁵⁰ *Tamtéž*, 518 D.

³⁵¹ Srov. *tamtéž*, 518 B. Srov. též REALE, 1992c, s. 936, pozn. 89. G. Reale zde ukazuje, že jmenované osoby byly v tehdejších Aténích velmi známé. V *Sedmém listě*, v němž Platón popisuje své strastiplné cesty na Sicílii, mimo jiné čteme: „Toto přesvědčení jsem tedy měl, když jsem poprvé přišel do Itálie a na Sicílii. Když jsem tam přišel, tam zase se mi nijak nelíbil tamější prý šťastný život, plný „italských“ a „syrakuských“ hostin, dvakrát za den si naplňovat žaludek a nikdy v noci nespát sám a všechny jiné zvyky, které náleží k tomuto životu“ (PLATÓN, *Sedmý list*, 326 B-C).

³⁵² To mohou být jejich vychovatelé a v posledním důsledku postižení sami.

němu jednání, pramení z neuspořádanosti jejich soukromých životů. Byly to především určité poměry ve státě, které citový a rozumový život občanů deformovaly. Defekty jednotlivých lidí se promítají do mezilidských vztahů a do celkové politické atmosféry země a Platón je bez váhání označuje za nemoc. U jejich zrodu stáli státníci velikosti Themistokla, Kimóna a Perikla: na ně třeba nahlížet jako na „pravé viníky toho neštěstí“.³⁵³ Není tudíž zcela na místě, když nespokojenci obrací svůj hněv za špatný stav obce na současnou politickou reprezentaci, neboť ta je přes svou spoluvinu především dědicem zátěže, kterou na ni naložili její slavní předchůdci.

V politice jde o to samé jako v lékařství. Lékař se nemůže orientovat podle choutek pacientů, nýbrž musí hledět k tomu, co je prospěšné jejich zdraví. Stejně i politik nemá nechávat určovat svá rozhodnutí nekvalifikovanými přáními lidí, protože jeho jediným cílem je realizace spravedlivého soužití občanů, které je vlastně zdravím politického organismu.³⁵⁴ Platón se nebojí užít příměru vzatého z medicíny a tvrdí, že politik má ve své činnosti postupovat „podobně jako lékař“.³⁵⁵

V *Politikovi* se Platón zamýšlí nad povahou politické činnosti. Ta spočívá v koordinaci rozličných aktivit občanů. Občané se věnují celé řadě profesí, které musí být vykoná-

³⁵³ PLATÓN, *Gorgias*, 519 A. Celá příslušná pasáž, v níž lze zachytit použití termínů zdravotnické povahy, zní následně: „I ty, Kallikle, děláš nyní něco velmi podobného: velebíš lidi, kteří hostili Atéňany, častující je tím, čeho si žádali. A říká se, že ti učinili obec velikou; že však je působením oněch starých politiků zduřelá a naběhlá, to nepozorují. Neboť bez uměření a spravedlnosti naplnili obec přístavy a loděnicemi a hradbami a poplatky...; a když pak přijde tento záchvat té nemoci, současné rádce budou obviňovat, ale Themistokla a Kimóna a Perikla budou velebit, pravé viníky toho neštěstí; snad se vrhnou na tebe, nedáš-li si pozor, a na mého přítele Alkibiada, až budou pozbývat kromě toho, čeho nově nabyli, i svých starých statků, ačkoli nejste viníky toho neštěstí, nýbrž snad spoluviníky“ (*tamtéž*, 518 E – 519 B).

³⁵⁴ V *Ústavě*, 367 C-D je naznačeno, že spravedlnost je hodnota, která odpovídá stavu zdraví člověka.

³⁵⁵ PLATÓN, *Gorgias*, 521 A.

vány podle určitých vnitřních a vnějších pravidel. Pravidla vnějšího typu, která zajišťují harmonický soulad jednání lidí (společenskou kooperaci), jsou určena právním řádem země a jsou obsažena v ústavě a zákonech. Nejzákladnější zákony se nestanovují, nýbrž odhalují. Platón srovnává objevení zákonů s výzkumnou praxí v medicíně, jejímž prostřednictvím dochází k poznávání toho, co působí zdraví a nemoci.³⁵⁶ Zákony, které koordinují jednání lidí, stojí v základech „zdraví států“.³⁵⁷ Politika se nevznáší kdesi vysoko nad konkrétními aktivitami občanů. Je vůči nim sice přesažná jako příčina vzhledem k účinku, protože politika působí soulad jednotlivých činností členů společnosti, nicméně z jiného hlediska jsou Platónem aktivity občanů počítány mezi její spolu-příčiny. Jako spolu-příčina politiky figuruje mezi četnými obory i medicína.³⁵⁸

Každá odbornost je zároveň spojena s autoritou při svém výkonu. Kdo má nějakou kvalifikaci, nemůže svou činnost regulovat podle požadavků v dané profesi nekvalifikovaných osob. Musí v ní naopak prosadit svoji odbornou svébytnost. Platón opět sahá k medicíně, aby následně ilustroval postup politických činitelů. Odborně dobře připravené politiky

*... musíme... uznávat za vládců právě tak, jako nyní přijímáme ty, kteří provádějí vládu v kterémkoli umění. Tak uznáváme plnou měrou lékaře, ať nás léčí po naší vůli nebo proti naší vůli, a to řezáním nebo pálením nebo způsobováním některé jiné bolesti, a ať to dělají podle psaných předpisů nebo bez předpisů, a ať jsou přitom chudí nebo bohatí – ve všech případech je stejně pokládáme za lékaře, pokud odborně uplatňují svou svrchovanost, buď že nás pročišťují nebo jiným způsobem nám ubírají nebo zase přidávají, jen když to dělají k dobru našich těl, činíce je z horších lepšími, a tak jakožto ošetřovatelé uchovávají předmět ošetřování v dobrém stavu. Tímto způsobem, jak myslím, a ne jiným, se vyslovíme o té věci, že toto je jediný správný výměr lékařského umění i kterékoli jiné vlády.*³⁵⁹

³⁵⁶ Srov. PLATÓN, *Minós*, 314 B.

³⁵⁷ Srov. *tamtéž*, 314 D.

³⁵⁸ Srov. PLATÓN, *Politik*, 289 A.

³⁵⁹ *Tamtéž*, 293 A-C.

Smysl příměru spočívá v tom, že dobrý politik musí ve státě rovněž přikračovat k bolestným zákrokům, podobným zmíněnému pročišťování, řezání a pálení, bez nichž nelze zdraví politického organismu uchovat.³⁶⁰ Politická realizace spravedlivých poměrů ve státě je do značné míry vázaná na eliminaci konfliktů, které povstávají střety různých zájmů občanů. Tyto konflikty vycházejí jako ze svého nejhlubšího zdroje z odlišnosti povah a vlastností lidí. Pokud se tento stále hrozící spor nepodaří zažehnat politickou cestou, „vzniká z něho obcím nemoc ze všech nejhorší“.³⁶¹

Platónovy přechody z úrovně zdraví fyzického na úroveň zdraví společnosti a politiky jsou velmi patrné na mnoha místech *Ústavy*. V první části tohoto dialogu jsou aktéři rozpravy zaujati podobou politicko-společenského zřízení, které je po všech stránkách bezvadné. Poté, co jsou naznačeny její základní charakteristiky, je vysloven hodnotící soud, v němž jsou použity termíny „zdraví“ a „nemoci“. Společnost, jejíž politická organizace brání povstání různých excesů, je pojímána jako zdravá. Tam, kde se hranice míry překračují, vzniká onemocnění, které napadá různé partie společenského těla. Sociální kooperace je zdrojem bohatství, a tedy nadbytku. Ten sám o sobě není ničím škodlivým, avšak jeho nebezpečí spočívá v tom, že vystavuje členy společnosti pokušení nadměrné konzumace. Jestliže jí podlehnou, nemohou si na dlouhou dobu udržet dobrý zdravotní stav. Následný text je třeba číst ve světle pasáží, ve kterých Platón hovoří o bezbřehosti žádostivé složky v člověku. Žádosti jsou v něm zastoupeny potřebami – co člověk potřebuje, toho si

³⁶⁰ Srov. *tamtéž*, 293 C-E. I v další části dialogu srovnává Platón politika s lékařem. V sekci 297 E tvrdí, že s tímto obrazem je vždy nutné porovnávat držitele politické moci a vyjadřuje se o lékaři jako o člověku, který „*stojí za mnoho jiných lidí*“. Platónem uvedená citace je odkazem k Homérově *Illias* XI 514, kde čteme: „*neboť lékařský muž je cenou za mnoho jiných, umí vyříznout šípy a přiložit hojivé léky*“ (srov. NOVOTNÝ 1934, 93, pozn. 64).

³⁶¹ PLATÓN, *Politik*, 307 D. Nejhorší nemocí obce je ztráta společenského smíru.

žádá. Čím vyšší požadavky na životní standard vznáší, tím náročnější potřeby doprovázejí jeho život:

Nuže, pravá obec, jakoby zdravá, je podle mého zdání ta, kterou jsme vylíčili; přejete-li si však, prohlédneme si i obec nemocnou zánětem; nic tomu nepřekáží. Neboť některým lidem, jak se zdá, nepostačí tyto věci ani tenhle způsob života, nýbrž přibudou k tomu pohovky a stoly i jiné nářadí, ovšem také pamlsky, vonné masti, kadidla, ženštiny, jemné pečivo, všechno co nejrozmanitější. A také co se týče oněch věcí, které jsme jmenovali na začátku, už nesmíme uvádět jen nezbytně nutné, domy, oděv a obuv, nýbrž musíme uvést do oběhu i malby a vyšívaní a opatřit zlato a slonovinu i všechny podobné věci.³⁶²

Zdravá obec se vyznačuje mírou, a tedy i redukcí množství komodit, které slouží k uspokojování lidských potřeb. Protože potřeby nejen předcházejí svému uspokojení, ale jsou také důsledkem jejich neobezřetných satisfakcí,³⁶³ rostou postupně do stále větších rozměrů. Když se ale člověk přehlcuje tím, co ve skutečnosti nepotřebuje,³⁶⁴ přetěžuje své tělo a svou mysl, takže nakonec z jejich strany dojde k nějaké chorobné reakci. Platón tedy klade otázku, kterou vzápětí kladně zodpovídá:

Tu jistě budeme potřebovat i lékaře při takovém životě mnohem častěji než dříve?³⁶⁵

Přijatelný politický režim se neuchytí, pokud nebude mít pozitivní odezvu v nitru občanů. K občanství v daném zřízení je třeba vychovávat již od útlého věku. Stěžejní výchovnou funkci mají báje a pověsti, které jsou dětem vyprávěny a které obsahují vzory, jimiž se ve svém myšlení a jednání mají řídit. Platón je ostrým kritikem homérské tradice, neboť obsahuje

³⁶² PLATÓN, *Ústava*, 373 A. Výčet nadbytečných věcí, kterých si občané odmítají uspokojovat jen své nejnutnější potřeby žádají, pokračuje v sekci 373 B-C.

³⁶³ Podle pořekadla „s jídlem roste chuť“. Čím více se člověk podvoluje svým žádostem, tím naléhavější a silnější tlak vytvářejí na své ukojení. Potřeby tak rostou souměrně se svým nadměrným uspokojováním.

³⁶⁴ Tj. co neodpovídá rozumné míře dané požadavky přirozenosti.

³⁶⁵ PLATÓN, *Ústava*, 373 D.

falešné pojetí o bozích. Božské bytosti se podle Homéra dopouštějí podvodů, krádeží, lži a jiných eticky defektních činů. Platón bojuje za vznešenější koncepci božského a odmítá homérský antropomorfní přístup.³⁶⁶ Když však dojde na hovor o způsobu chování držitelů politické moci, ustupuje ze svého kategorického stanoviska a zastává, že vládnoucí se v zájmu obecného dobra mohou dopustit lži. Lež tohoto typu není mravním poklesem, protože je použita pro dobro občanů. Tak jako by nemocný ne vždy unesl pravdu o svém zdravotním stavu, kdyby mu ho lékař otevřeně vyjevil, tak podobně je to i s prostým lidem, který by některé pravdy o politickém a společenském životě jednoduše nebyl schopen snést. Proto se mu z důvodu určité ohleduplnosti musí některé pravdy zamlčet. Platón v této souvislosti mluví o lži jako o léku a o politicích jako o lékařích. Jen lékaři mají kompetenci k rozhodnutí, kdy daný lék aplikovat a kdy nikoli. Žádný laik nemůže kvůli manku specifického lékařského vědění užívat či doporučovat léky, o nichž prakticky nic neví. Politik je ve vztahu k obci v podobné situaci – co je mu dovoleno z titulu jeho postavení, to je prostému občanovi zapovězeno:

*Ale také pravdě sluší přikládat velikou cenu. Neboť jestliže je správné, co jsme právě řekli, a je-li lež vskutku bohům nepotřebná, lidem však užitečná jako jakýsi druh léku, patrně, že takovou věc je nutné odevzdat lékařům a neodborníci se jí nemají ani dotknout... Tedy správcům obce... náleží mluvit nepravdu buď nepřátelům, nebo občanům ve prospěch obce, kdežto z ostatních nikdo se nesmí chápat takového prostředku; nýbrž selže-li prostý občan před takovýmto správcí, prohlásíme to za týž a ještě větší přečin, než kdyby nemocný lékař nebo cvičenec učitel nepověděl pravdu o svém tělesném stavu...*³⁶⁷

³⁶⁶ Řečené odmítnutí se týká i potomků, kteří byli zplozeni bohy. Např. v sekci 391 C narážíme na Platónovu kritiku líčení povahy Achilla, božského syna. Nepřijatelnost Homérova popisu vidí autor *Ústavy* v tom, že je v něm božský potomek zatížen dvěma nemocemi opačných podob – „sprostotou spojenou s hrabivostí a... zpuštěností proti bohům a lidem“.

³⁶⁷ *Tamtéž*, 389 B-C.

Zdá se, že zde Platón uplatňuje „machiavellistickou“ zásadu možnosti užití špatného prostředku pro dobrý cíl. Citace budí dojem, že „neodborná lež“ je odsouzeníhodná, zatímco „lži profesionální“ je propůjčeno pozitivní znaménko.³⁶⁸ Ve skutečnosti však tomu tak není, protože přihlédneme-li ke kontextu Platónova myšlení, jeví se celá věc poněkud jinak. Držitelé politické moci mají být podle zakladatele Akademie dobrými filosofi a mají řídit společnost podle principů, které jsou poznatelné a obhajitelné pouze filosofickým způsobem. Většina lidí ale nemá kapacitu myslet na filosofické úrovni, a proto určitým politickým rozhodnutím a opatřením nemohou rozumět. Proto by v určitých případech bylo zbytečné, a podle Platóna dokonce i kontraproduktivní, jim pravdu sdělovat. Lež, o níž zde Platón mluví, by se vlastně měla nazývat nějakým jiným jménem, protože se vzhledem k naznačeným souvislostem nejedná o žádné úmyslné klamání lidí, kteří mají na pravdivou informaci nárok a kteří ji jsou schopni poznat.

Platónova koncepce lidského života není individualistická.³⁶⁹ Aténský filosof vidí smysl lidské existence ve vztahu k obci. Bez vztahu k druhým lidem nemá jedinec žádnou šanci na přežití, a pokud by se mu podařilo v izolaci od druhých po nějakou dobu přežít, kvalita jeho života by byla velmi nízká. Jestliže si člověk tuto základní souvislost uvědomuje, nemůže se vnímat jako samostatný atom, který se bez pomoci druhých obejde. Naopak, rozvíjí svůj život směrem ke svým spoluobčanům, jimž svým úsilím a svou odborností prospívá a od nichž sám na oplátku přijímá četná dobrodiní. Společnost je zbudována na reciprocitě. Do prostředí

³⁶⁸ „... zdá se, že naši správcové budou musit užívat k prospěchu spravovaných hojně nepravdy a klamu. Řekli jsme pak, tuším, že všechny takové prostředky jako lék jsou užitečné“ (*tamtéž*, 459 C-D).

³⁶⁹ Člověk stojí v centru pozornosti Řeků: „Jejich odhalení člověka není odhalením subjektivního já, ale uvědoměním si obecných podstatných zákonitostí lidského bytí. Duchovním principem Řeků není individualismus, nýbrž ‚humanismus‘, je-li dovoleno zde vědomě použít toto slovo v jeho původním antickém smyslu“ (JAEGER, 1959a, s. 13).

této úvahy je zasazena další pasáž *Ústavy*, v níž se hovoří o lékařském umění s jeho dopadem na společensko-politické poměry ve státě.

Platón se zde ukazuje být zastáncem dobré kvality života, do jejichž služeb má být medicína nasazena. „Dobrou kvalitou života“ se míní takový zdravotní stav člověka, který mu umožňuje vstupovat do vztahů reciprocity s ostatními občany a podílet se tak na společenské kooperaci. Vypadnutí z kooperační sítě z důvodů nemoci činí z člověka přítěž společnosti, protože již nevrhává svůj podíl do společné pokladnice, která se plní přispěním každého účastníka sociální spolupráce. Stává se tím, kdo ze společně vytvořeného produktu jen odčerpává. Trvá-li tato situace nepřiměřeně dlouho, není žádoucí ji dále prodlužovat. Pro lékaře to znamená, že se má pokusit vyléčit nemocného v co nejkratší době a tím ho opět vrátit k jeho úkolům, jejichž plněním participuje na produktivním společenském dění. Nastane-li však případ, že návrat pacienta do pracovního procesu je příliš dlouhý, a tedy i příliš nákladný, anebo se dokonce z důvodu nevyléčitelnosti nemoci již dopředu ukazuje jako nemožný, pak je zahájení léčby a její prodlužování totožné se zbytečným plýtváním prostředků. Platón se tím vyslovuje pro pasivní eutanazii – beznadějně nemocného pacienta či pacienta, jehož léčba by byla časově i finančně nadměrně náročná, je třeba nechat přirozeně zemřít.³⁷⁰

³⁷⁰ V textu žádná zmínka o „finanční nákladnosti“ není, nicméně celková souvislost výkladu s Platónovým myšlením dovoluje, abychom se v těchto termínech vyjadřovali. Platón jasně ukazuje, že dlouhodobě nemocný není schopen účastnit se sociální kooperace, která produkuje společné bohatství. Jeho léčba samozřejmě také něco stojí a čím je delší, tím je dražší. Pokud tedy člověk není bohatý, muselo by se pro krytí léčby použít prostředků, k jejichž vytvoření pacient nepřispívá. Platón se rovněž zmiňuje o dlouhodobě nemocných, kteří jsou natolik bohatí, že si léčbu mohou dovolit hradit ze svého. Přesto s jejich přístupem nesouhlasí, protože jejich životní energie je obrácená k tělu, čímž se odklání od vlastní finality života. Ta, jak jsme viděli, spočívá v péči o duši, tj. v kultivaci ctností.

Tento požadavek směrem k lékařské praxi je vysloven vzhledem k společensko-politickým důsledkům, k nimž by vedla snaha o záchranu nemocných za každou cenu. Platón o žádných konkrétních důsledcích sice nemluví, ale vyjadřuje se obecně o tom, že by se tím nedosáhlo žádného prospěchu ani pro pacienta ani pro společnost. Konkrétní je pouze příklad, na němž Platón věc ilustruje. Zmiňuje se o jistém Herodikovi, který byl závažně nemocen a celý život se jen bezúspěšně léčil. Zabránil tak své předčasné smrti, ale zdraví se mu nikdy nevrátilo. Mluvit v takovém případě o „léčení“ proto není na místě, neboť se spíše jednalo o „umělé pěstování nemoci“.³⁷¹

Politický přesah lékařství je patrný ze slov Adeimanta, který na Sokratův výklad reaguje odpovědí:

³⁷¹ „SOKRATES: ... Asklepiovi dříve neužívali tohoto dnešního léčení, které nemoci přímo pěstuje, a to, jak se praví, dokud nevystoupil Herodikos. Avšak Herodikos, jenž byl učitelem tělocviku a byl stížen trvalou churavostí, smísl gymnastiku s lékařstvím a potrápil nejprve a nejvíce sebe, potom později ještě mnoho jiných. ADEIMANTOS: Jak to? SOKRATES: Tím, že si připravil dlouhé umírání. Neboť stopuje svou nemoc, jež byla smrtelná, nebyl s to, aby si pomohl ke zdraví, přitom však nemoha dělat nic jiného, po celý život se jen léčil. Každá odchylka od zvyklého způsobu života byla pro něho utrpením a tak nemoha pro svou nemoc dlouho umřít, došel až do stáří. A: Krásnou to tedy odměnu vzal za své umění. S: Jaké zasloužil ten, který nevěděl, že Asklepios neukázal svým potomkům tohoto způsobu léčení ne proto, že by ho byl neznal nebo neměl v něm zkušenosti, nýbrž protože věděl, že všichni, kdo žijí v dobrých ústavních poměrech, každý má v obci přikázán nějaký úkol, jež nutno konat, a že nikdo nemá kdy, aby po celý život stonal a dával se léčit... Stůně-li tesař... žádá od lékaře léku, aby po užití nemoc dávením vyvrhl nebo se jí zbavil průjmem nebo se podrobí pálení nebo řezu; pakli by mu však někdo předpisoval dlouhé léčení a dával kolem hlavy obaly a tak dále, hned řekne, že nemá kdy stonat a že mu takový život není nic platný, myslet jen na svou nemoc a zanedbávat svého povolání. A potom dá takovému lékaři sbohem, vrátí se k obvyklému způsobu života, a uzdraví-li se, žije, konaje dále své povinnosti; pakli však jeho tělo není dost silné, aby to sneslo, zemře a má po trápení. Takovému člověku arci sluší, takto se chovat k umění lékařskému“ (PLATÓN, *Ústava*, 406 A-E).

*Dobrý politik byl podle tvé řeči Asklepios.*³⁷²

Proč byl zakladatel lékařského umění dobrým politikem? Protože zavedl lékařství jen pro ty nemocné, kteří se jeho pomocí dokáží uzdravit, zatímco neuzdravitelně choré ponechal jejich neblahému osudu. Tím docházelo k tomu, že ze společnosti přirozeně odcházeli občané, kteří by pro ni byli jenom přítěží. Na jejich přežívání by se musely vynakládat prostředky, které by se mohly využít na jiném poli mnohem efektivněji. Při analýze pasáží z dialogu *Gorgias* jsme měli možnost vidět, jak ostře se Platón vymezil proti Kaliklovu názoru o aplikovatelnosti poměrů v sub-humánní sféře na lidské, eticky hodnotitelné jednání. Na tomto místě *Ústavy* se naopak ději v přírodě inspiruje. V ní vše slabé a nemocné ustupuje silnému a zdravému. Slabé a nemocné umírá a nepředává plozením své defekty dalším generacím. Protože základní principy společenských vztahů a procesů jsou přirozené a nearbitrární, platí zde zásada přirozené selekce.³⁷³

³⁷² *Tamtéž*, 407 E. Následný text je zdůvodněním politického významu lékařské vědy a praxe: „... musíme si myslit, že také Asklepios, vycházející od tohoto poznání, přihlížel jen k těm lidem, kteří jsou od přírody i způsobem života sice těla zdravého, ale chovají v sobě nějaký určitý neduh. Pro takové lidi a pro takový stav zavedl nauku lékařskou a vypuzuje jejich nemoci léky a řezáním nařizoval obvyklý způsob života, aby neškodil obecnému prospěchu; ale pokud šlo o tělo nemocí skrz na skrz prosáklé, tu se nepokoušel léčením po kapkách jim ubírat a přidávat, aby tak člověku připravil dlouhý a bídny život, a aby z nich vypěstil pravděpodobně také takové potomstvo, nýbrž kdo není schopen žít v stanoveném okruhu, o tom soudil, že nesmí být léčen, protože ani sám sobě ani obci není užitečný“ (*tamtéž*, 407 C-E).

³⁷³ Toto pojetí se odráží i v moderní literatuře. Např. S. Covey popisuje nesvévolné postupy, které člověk musí dodržovat, chce-li v různých oblastech jednat efektivně. Odůvodňuje to tím, že lidská činnost a mezilidské vztahy v sobě zahrnují nemanipulovatelné přirozené struktury: „Chceme-li být úspěšní, musíme ‚zaplatit příslušnou cenu‘ a dodržovat odpovídající postupy. Vždy sklídíme jen to, co zasejeme. Nemí jině cesty. Tento princip platí i na lidské jednání a vztahy. I ty jsou přirozeným systémem, který podléhá zákonu sklízně“ (S. COVEY, 2012, 23). V tomto případě dochází k přirozené selekci úspěšného a neúspěšného jednání člověka.

Ignorování tohoto zákona by nakonec vedlo k systémovým poruchám v mezilidských vztazích, což je úskalí, kterému se dobrý politik snaží vyhnout.

Platón však nemá před očima dobře fungující společnost. Nešvary, na něž míří jeho kritiky, vyvěrají jednak z nerozumného životního stylu občanů, jednak z filosofické neznalosti držitelů politické moci. Právě absence filosofického vhledu do přirozených základů mezilidského soužití vysvětluje, proč jsou četné pokusy o nápravu neuspokojivých společenských poměrů neúspěšné. Typ ústavy a podoba zákonů patří k vnější formě politického života. Platón byl svědkem častých reforem v této oblasti – neustálé změny zákonů, neustálé pokusy o vymýcení zlořádů ze společnosti však nakonec nevedly ke kýženému výsledku. Vše zůstávalo při starém, pokud se změnami poměry dokonce ještě nezhoršily. Zakladatel Akademie pohlíží na politické reformy s naprostou nedůvěrou a srovnává je s usekáváním hlav divé sani. Když se podaří nebezpečnému netvoru jednu hlavu srazit, vyroste na jejím místě okamžitě několik hlav nových.³⁷⁴

Kritika politických poměrů je namířena hlavně na aténskou demokracii. O zákonech v ní rozhodují svobodní občané. Většina lidí klade svobodu a ukázněnou stálost do protikladu. Nezávislost spatřují v možnosti experimentovat s tím, co je nové a dosud nevyzkoušené, a to jak v životě soukromém, tak v životě politickém. V politice se takové pojetí svobody projevuje v častém zavádění novot, kterým se říká reformy.

Neúspěšná lidská praxe může být po určitou dobu podporována umělou, např. politickou cestou, z dlouhodobého hlediska je však určena k zániku.

³⁷⁴ Následná pasáž obsahuje ironický komentář k počínání reformních politiků: „Nehorši se tedy na ně; vždyť tací mužové jsou snad učiněná dobrota: dávají zákony o věcech, jaké jsme právě vyjmenovali, a zase je opravují, ustavičně se domnívajíce, že naleznou nějaký konec ve zlořádech stran smluvních jednání a stran toho, o čem jsem právě mluvil, a nevědouce, že ve skutečnosti jen jakoby usekávali sani hlavy“ (PLATÓN, *Ústava*, 426 E). K významu Platónova odkazu k sani (hydře) srov. GATTI, 1992, s. 802, pozn. 131.

Občané musí bez ustání čelit novým a novým problémům společného života a politikové je řeší modifikací pravidel vzájemného soužití. Jelikož jim je filosofické poznání cizí,

*stráví celý svůj život tím, že budou ustavičně ustanovovat mnoho takových věcí a zase opravovat, domnívaje se, že tím dosáhnou vrcholu dokonalosti.*³⁷⁵

Zkušenost ukazuje, že očekávaný výsledek se touto cestou dostavuje jen zřídka. Lidé angažovaní v politice si totiž neuvědomují, že problémy vnější vyrůstají z vnitřních disharmonií v jednotlivých členech společnosti a vrhají se do předu ztraceného podniku – do reforem vnějšího politického systému. Platón považuje takové veřejné činitele za nemocné osoby:

*... tací mužové budou žít jako lidé nemocní, kteří nechtějí pro svou nezřízenost zanechat nesprávného způsobu života.*³⁷⁶

Nezřízenost (zlořád) systémové povahy je pouze projekcí vnitřní nezřízenosti občanů. Politická aktivita, která nejde ke kořenům obtíží, se podobá oné již zmíněné Herodikově léčbě, o níž se Platón vyjádřil jako o „umělem pěstování nemoci“.³⁷⁷ Nezřízené uspokojování žádostí probouzí v lidech spoutanost a náruživost. Frenetická reformní činnost obrácená k vnějším opatřením je zároveň únikem před nutností zabývat se vlastním nitrem a před tvrdou prací na sobě. Kdo na pravý zdroj krize poukazuje a vyzývá ke změně osobních životů, ten bývá deklasován jako nudný mravokárce, který nerozumí komplikovanosti politických strategií. Platón je přesvědčen,

³⁷⁵ PLATÓN, *Ústava*, 425 E.

³⁷⁶ *Tamtéž*.

³⁷⁷ „Ba věru, hezký to mají život takoví lidé; neboť při všem léčení nedosahují ničeho, leda že si své neduhy rozmnožují a zvětšují, a stále doufají, kdykoli jim někdo poradí lék, že tím se uzdraví“ (*tamtéž*, 426 A). V čem spočívá ona vnitřní nezřízenost občanů? O tom se dočítáme o něco níže: „Ano, zcela takový je stav lidí takto nemocných. A což... není snad při nich hezké i to, že za největšího nepřítele pokládají toho, kdo mluví pravdu, že totiž dokud takový člověk se nepřestane opíjet, přesycovat, smilnit a lenošit, že nic mu neprospějí ani léky ani vypalování ani řezání a také ani zažehnávání ni amulety ani co jiného z těchto věcí?“ (*tamtéž*, 426 A-B).

že dobré politické instituce a dobré zákony jsou jen nutnou, nikoli dostatečnou podmínkou dobrého společenského zřízení. Vnitřně nemocným občanům zdraví zprostředkovat nemohou. Právě na tomto tématu lze jasně vidět, jak řecký filosof přechází z roviny zdraví a nemoci jednotlivého člověka na rovinu zdraví a nemoci celé obce.³⁷⁸

6.2.2. Chorobopis společensko-politického života

Snad nejzřetelněji je uvedený přechod patrný v případě, kdy Platón reflektuje otázku jednoty státu. Jednota je integritou a nerozděleností, která je žádoucí jak pro lidské fyzické tělo, tak i pro těleso společensko-politické. Proto ve známé pasáži 462 C-D *Ústavy* Platón vytváří analogický poměr mezi organismem a obcí. Jednota státu závisí na vzájemné jednotě těch, z nichž sestává – tedy občanů. Jakou podobu by jejich ideální jednota měla mít? Takovou, jakou se vyznačuje živočišný organismus. Ten představuje organický celek, do něhož je zapojena každá jeho část. Žádná z částí organismu nemá absolutní samostatnost (není sama o sobě celkem), nýbrž jejich funkce se vztahují k funkcím částí ostatních a potažmo k organickému komplexu. Když je byt' jen nepatrná část organismu zraněna, má to dopad na celý organický útvar. Pokud by podobné vztahy panovaly i mezi občany a pokud by radost a bolest jednoho každého z nich rezonovala ve vědomí všech ostatních členů společnosti, byla by mezi nimi dokonalá harmonie. Starosti a potíže, které by se objevily v jednom segmentu společnosti, by byly okamžitě řešeny i těmi, kteří s nimi nemají zdánlivě nic společného, protože

³⁷⁸ Tento transfer je patrný na výroku, který čteme na konci námi rozebírané sekce: „Neschválíš tedy, ani kdyby celá obec činila něco podobného, jako jsme právě líčili“ (*tamtéž*, 426 B). Nejprve se hovořilo o aplikaci dobrého léku u nemocného, který odmítá opustit nedisciplinovaný způsob svého života, aby se poté přešlo k hodnocení bezúspěšnosti zavádění dobrých zákonů a institucí pro občany, kteří nejsou vnitřně disponováni k jejich respektu a přiměřenému využívání.

by jimi byli zasaženi jako bolestnou ranou šířící se po předivu všeobecné mezi-občanské solidarity. Žádný problém by ve společnosti nemohl přetrvávat příliš dlouho a sociálnímu napětí by byly podřezány všechny výživné cévky, protože nikdo by nemohl zaujmout lhostejné stanovisko k potížím druhých:

*Jako asi když se někdo z nás uhodí do prstu, ucítí to veškeré společenství spojující tělo s duší v jednotném řádu činitele v něm vládnucího, a celé zároveň zabolí, když něco utrpěla část; a v tom smyslu pak říkáme, že člověka bolí prst. Totéž snad platí i o kterémkoli údu lidském, jak o bolesti, když trpí část, tak o libosti, když se jí ulevuje... a co se týče tvé otázky, tomuto jevu se nejvíce blíží obec nejlépe uspořádaná. Když tedy jeden z občanů zakouší cokoli buď dobrého, nebo zlého, taková obec nejspíše přijme ten jeho stav za svůj a všechna se bude buď spolu radovat, nebo spolu truchlit.*³⁷⁹

V 8. a 9. knize *Ústavy* se Platón zaobírá úpadkovými formami politické organizace státu. Je to ta část jeho velkého dialogu, v němž staví reálně jsoucí režimy na území Řecka do odstupňovaného protikladu s ústavou ideální, které věnoval předcházející pasáže téhož díla. Je nasnadě, že pokud se v poslední části *Ústavy* vyskytuje analogická aplikace pojmů zdraví a nemoci na politickou realitu, převáží zájem o „chorobopis“ méně přijatelných či zcela nepřijatelných zřízení. Čtenář nemusí být dlouho na pochybách, zda je patřičné přistoupit i k 8. a 9. knize *Ústavy* s optikou vypůjčenou z lékařské teorie a praxe. Ihned na počátku 8. knihy Platón představuje čtyři typy politické organizace státu, které se na sestupné škále situují do stále větší vzdálenosti od ústavy ideální. Jsou jimi timokracie, oligarchie, demokracie a tyranie. O té poslední se řecký filosof vyjadřuje se zjevnou ironií jako o „ctihodné tyrannis, převyšující všechny ostatní... a nejhorší chorobě obce“.³⁸⁰ Tyranie je přirovnána ke smrtelné nemoci

³⁷⁹ *Tamtéž*, 462 C-E.

³⁸⁰ *Tamtéž*, 544 C. V *Zákonech* je za největší nemoc obce označen propastný rozdíl mezi chudými a bohatými. Hledá se zde uspořádání obce, „která má být prosta největší choroby“ (PLATÓN, *Zákony*, 744 D). Postřeh řeckého filosofa by šlo vztáhnout i na oligarchické

státu, v níž je společenský řád převrácen tím nejhrubějším způsobem. Z tohoto výroku je zřejmé, že každou odchylku od ideální koncepce státního zřízení je možné hodnotit v termínech „nemoci“ a „choroby“. Proto není zavádějící, když se všechny eticky negativní predikáty na stránkách obou knih chápou jako zdravotní problémy státních útvarů, jejichž jasný popis je prvním krokem k jejich případnému uzdravení.

Podívejme se však jen na ta místa, v nichž se Platón uchyluje otevřeně k lékařskému způsobu vyjadřování. Při líčení vnitřní nestability oligarchického režimu narážíme na jeho srovnání s nemocným tělem, které upadne v nemoc buď z vnějšího podnětu, anebo z důvodu nějaké nerovnováhy přítomné v něm samotném:

*Jako chorobné tělo potřebuje dostat jen malý podnět zvenčí, aby onemocnělo, ba druhdy i bez vnějších vlivů samo proti sobě povstává, tak zajisté i obec, která je v témž stavu jako ono, z nepatrné příčiny upadá do nemoci a sama se sebou bojuje, když si buď jedna strana přivádí zvenčí pomoc z obce oligarchické, nebo druhá z obce demokratické, druhdy však v ní nastává rozbroj bez vnějších vlivů.*³⁸¹

Každý úpadkový režim je založen na „nezdravých“ základech, na principech, které podlamují jeho vitalitu a pokud režim svou povahu rozvine za určitou hranici, zákonitě se vnitřně hroutí. Platón opět využívá lékařské mluvy, když se rozepisuje o úskalí demokracie. Demokracie má své zárodky v „nemoci“ oligarchie a povstává v momentě její „smrti“. Pro všechny úpadkové podoby politického života je charakteristické, že je v nich dopuštěno jednání „bez míry“, které nutně naruší jejich stabilitu a přivede je ke zhroucení. Zánik oligarchie je vázán na bezbřehou touhu po majetku oligarchů. Jími

zřízení, nicméně i tyranie a zvláště ona je tímto defektem stížena. Jak je patrné z Platónových úvah, tyran nesmí dopustit, aby občané zbohatli, a proto je vysokými daněmi musí ekonomicky srážet na kolena. Tím se neustále prohlubuje propast mezi jím a okruhem jeho vyvolenců na straně jedné a ostatním zbytkem obyvatel státu na straně druhé.

³⁸¹ *Tamtéž*, 556 E.

řízený bankovní systém hojně využívá hypoték s vysokými úrokovými sazbami. Následkem toho se mnoho občanů zadluhuje, není schopno splácet úroky a nakonec přichází o veškerý svůj majetek. Třída ožebračených lidí se rozšiřuje a jejich nespokojenost a zoufalství nakonec připraví oligarchy o vládní pozice. Je nastoleno demokratické zřízení, které prochází podobným vývojem jako jemu předcházející režimy timokracie a oligarchie. Je jedno, zda se bezbřehá žádostivost upne na čest (timokracie, tj. vojenská vláda), bohatství (oligarchie) či svobodu (demokracie). Ve všech případech se překračuje rozumná míra a jak Platón poznamenává, „*dělat něco přes míru rádo se zvracívá v pravý opak*“.³⁸² Přílišná akcentace svobody ústí v její ztrátu a v nástup tyranie.³⁸³

Demokracie přísahá na hodnoty svobody a rovnosti. Demokratický člověk nestrpí žádné velké nerovnosti a interpretuje je jako nespravedlnost. Proto tento režim podlamuje motivaci k excelenci. Vyniknout v nějakém směru je nebezpečné, neboť „mít více než ostatní“, anebo „být více než ostatní“ se ve jménu rovnosti netoleruje. Co se za jiné

³⁸² *Tamtéž*, 563 E.

³⁸³ „Je tedy přirozené, že tyranie nepovstává z jiné ústavy než z demokracie, z nejvyšší svobody největší a nejsurovější otroctví“ (*tamtéž*, 564 A). V osmém listě Platón uvádí konkrétní historický příklad takového zvratu a varuje přitom před nemocí, která doléhá na lidi přesycené přílišnou svobodou: „Těm však, kteří spějí za svobodným životem a kteří se snaží uniknout otrockému jhu, pokládajíce je za zlo, těm bych radil, aby se měli na pozoru, aby snad z nenasytné touhy po nenáležitě svobodě neupadli do nemoci svých předků, již oni tehdy byli stíženi pro přílišnou anarchii, majíce nezřízenou lásku ke svobodě. Občané sicilští totiž tehdy, než se stali vládci Dionysios a Hipparinos, žili domněle šťastně; měli všeho dost a přitom poroučeli těm, kteří jim vládli. Ti také ukamenovali deset stratégů, kteří byli před Dionysiem, a to tak, že jich nesoudili podle žádného zákona, nýbrž jen proto, aby nesloužili žádnému pánu, ani tomu, který by panoval podle práva a zákona, a aby byli ve všem všudy svobodni; z toho jim vznikly tyranidy. Neboť obojí je velké zlo, i přílišná poddanost i přílišná svoboda, ale když zachovává míru, je velké dobro. Uměřená je poddanost bohu, bez míry je poddanost lidem; bohem pak je rozumným lidem zákon, nerozumným vládne rozkoš“ (PLATÓN, *List osmý*, 354 D-E).

politické situace dosahuje jen za cenu mimořádného úsilí (autorita, majetek), na to v demokracii vznáší nárok všichni z titulu rovnosti. Demokratický člověk si přivlastňuje právo na všestranné zabezpečení bez odpovídajícího meritů. Pracovní a podnikatelská morálka upadá, protože cesta za úspěchem musí být bezbolestná. Tvrdá práce a podnikání se nevyplácí, neboť vyprodukované bohatství je přerozdělováno podle rovnostných kvót. Největší úspěch tedy slaví „lenoši a marnotratníci“, kteří dostávají, aniž by sami dávali. Platón je přirovnává ke žlázám, jejichž funkce se vymkla kontrole zdravého organismu:

*Tito obojí pak rušivě působí v každé ústavě, kde se vyskytnou, jako v těle sliz a žluč; proto také se musí mít před nimi již zdaleka na pozoru dobrý lékař i zákonodárce.*³⁸⁴

Tyranie není zákonnou vládou a jedinou ústavu představuje libovůle despoty. Je pochopitelné, že svévole držitele absolutní moci nemůže najít kladný ohlas na straně ovládaných. Čím mohutnější útlak doléhá na ujařmené „občany“, tím silnějším odporem na něj reagují. Tyran si je toho dobře vědom, a proto musí přikročit k opatřením, která veškerý odpor proti jeho vládě zlomí. Má k tomu celou řadu prostředků. Mezi nimi Platón jmenuje i likvidaci nejschopnějších členů společnosti, kteří by právě díky svým kvalitám mohli představovat závažnou hrozbu pro despotovo postavení. Nebezpeční oponenti režimu jsou vyháněni za hranice, zavíráni do vězení, anebo dokonce zabíjeni. Platón svoji myšlenku formuluje opět v lékařské terminologii:

*Musí tedy bystře vidět, kdo je statečný, kdo silného ducha, kdo rozumný, kdo bohatý;... těmto všem musí být, ať chce nebo ne, nepřítelem a činit jim úklady, aby vyčistil obec. Krásná to očista. Ano... opačná, než jakou lékaři očišťují těla; ti totiž odnímají, co je nejhorší, a nechávají nejlepší, tento však naopak.*³⁸⁵

Tak se to má s „nejzávažnější chorobou“ obce. O něco dále se Platón odvrací od líčení vnějších okolností typických

³⁸⁴ *Tamtéž*, 564 B-C.

³⁸⁵ *Tamtéž*, 567 B-C.

pro tyranskou vládu a vyjadřuje se k niterným dispozicím despoty. Nachází v něm zvrácený řád složek, mezi nimiž dominuje vůle k moci. Nerozumná žádostivost tyрана, jeho bažení po naprostém zotročení poddaných, zbavuje výsadního postavení tu složku, která má podle přirozenosti určovat směr života a vymezovat hranice všem myšlenkám, citům a pudům – jeho rozum. Tyranův stav je nezdravý a Platón ho označuje jako nemoc. Nemocný člověk je oslaben a jak bylo uvedeno ke konci první knihy *Ústavy*, despotova moc je paradoxně odmocněná úměrně k jejímu uplatňování. Čím brutálnější tyran postupuje, tím nekompromisněji svoji vládu podlamuje. Vnitřní rozporuplnost jím působených poměrů spočívá v tom, že na něj všude číhají nástrahy od nespokojených obyvatel. Právě proto musí být silný, aby každou vzpouru dokázal rychle a efektně potlačit. Avšak čím silnější pozici chce tyran mít, tím větší okruh spojenců musí vyčlenit z okruhu svého útlaaku a tím se vzdaluje od žádaného ideálu samovlády.³⁸⁶ Jedinec odkázaný jen sám na sebe se odporu občanů neubrání. Platón nachází v lékařském jazyku pomoc při zachycení tyranova osudu, který ho vrhá do neustálého boje za udržení své moci, která je zároveň oslabena absencí inteligentní reflexe nad podmínkami neohroženého výkonu vládní autority. Větší moci se totiž dosahuje spoluprací s ostatními, a pokud se vládě nastaví žádoucí limity, dojde k její koncentraci a zintenzivnění. Je-li naopak uplatňována „absolutně“, bez jakýchkoli omezení, ztrácí svou formu a postupně se rozplývá:

³⁸⁶ Jedinec je příliš slabý na to, než aby si dokázal podmanit velký okruh lidí, natož pak všechny obyvatele ve státě. Zločinný podnik musí být dobře organizován a ti, kteří se na něm podílejí, se musí vzájemně respektovat. Nemohou se vůči sobě chovat tyransky. Zločinná vláda proto nikdy nemůže být věcí izolovaného jedince. K její realizaci je nutné použít prostředků „spravedlnosti“ – komplikové se musí vzájemně respektovat a každému musí být přidělen jeho podíl. Každému, co jeho jest. „... jestliže obec nebo vojsko nebo loupežníci nebo nějaká jiná rota se společně vydává na nějaký nespravedlivý podnik, myslíš, že by mohli něco pořídit, kdyby se dopouštěli na sobě vespolek bezpráví?“ (*tamtéž*, 351 C).

*Vskutku tedy o taková zla více sklízí muž tyranského druhu, který je sám ve svém nitru špatně zřízen... a ačkoli nemá vlády sám nad sebou, pokusí se vládnout nad jinými. To je zrovna tak jako kdyby někdo, kdo má nemocné a bezvládné tělo, místo aby žil v soukromí, byl nucen trávit svůj život v zápasech a bojích s jinými těly.*³⁸⁷

6.2.3. Svoboda v politickém životě a ve vztahu lékař-pacient

Také v *Zákonech* hledí Platón k lékařskému umění jako k ilustrační pomůcce, která má vhodným způsobem objasnit zásady politického života. Protagonisté tohoto posledního Platónova dialogu od počátku diskutují o ústavě krétské, spartské a aténské. Na pořad přichází názor, že zdrojem života obce je válka. Je založen na přesvědčení, že válka představuje přirozený stav ve vztazích mezi jedinci, rodinami, městy a státy.³⁸⁸ Aténský host, který je představitelem myšlenek samotného autora spisu, tomuto stanovisku oponuje s tím, že se v něm zaměřuje prostředek s cílem. Ultima ratio státního zřízení nemá být válka a úspěch v ní, nýbrž mír. Válka, je-li spravedlivá, je prostředkem k znovu-zavedení poměrů, které byly narušeny nějakým nespravedlivým zásahem nepřítele. Pokojné poměry a vzájemný smír občanů představuje cíl, pro který se války vedou, a bylo by zvrácené si myslet, že dobré vztahy mezi členy státu mají být pěstovány jenom proto, aby se takto stmelení jedinci mohli o to razantněji vrhnout na nějakého nepřítele. Něco obdobného by se stalo i v medicíně, kdyby se v ní považovalo za zdravější tělo, které bylo zbaveno choroby lékařským zásahem, než tělo, které takovou intervenci vůbec nemuselo podstoupit. Zdravější je přece tělo, v němž se žádná nemoc nedokázala uchytit.³⁸⁹

³⁸⁷ *Tamtéž*, 579 C-D.

³⁸⁸ Srov. PLATÓN, *Zákony*, 626 C-D.

³⁸⁹ „Největší dobro věru není ani válka ani občanský rozbroj – a kéž by k těm věcem nemuselo dojít –, nýbrž vespolný mír a družnost; také

Ve čtvrté knize *Zákonů* se Platón v sekci 720 A vrací k již dříve učiněnému rozlišení dvou lékařských přístupů, které jsou uplatňovány v závislosti na sociálním postavení pacientů. Na tomto místě se uvedeným rozlišením nemusíme podrobněji zabývat. Stačí jen poukázat na to, že lékař mající za pacienta svobodného občana nemůže přikročit k léčbě bez seznámení nemocného s postupem a bez obdržení informovaného souhlasu s ním. Jinak je tomu při léčbě otroků, kterým není nutné nic vysvětlovat a lze na nich provést lékařský zákrok, aniž by pacient věděl, co s ním lékař činí. Tehdejší praxe lékařů je Platónem aplikována na zákonodárnou činnost. Zákonodárce stanovuje pravidla vzájemného soužití svobodných občanů, a proto není možné, aby byl nějaký zákon vyhlášen tak, že občané o smysluplnosti jeho zavedení nic nevědí. Zákony se rodí z politické diskuze, v níž se musí racionálně argumentovat v jejich prospěch a neprospěch. Navíc by měly obsahovat patřičně jasnou preambuli, která jejich smysl a význam vysvětluje. Paralela mezi lékařskou praxí a politickou činností je tak naprosto zřetelná.³⁹⁰

Na konci *Zákonů* je vyzvednuta nutnost znalosti cíle jakožto podmínka pro úspěšný výkon činnosti v jakémkoli

o čem jsme mluvili, aby obec vítězila sama nad sebou, nenáleží, jak se zdá, mezi věci nejlepší, nýbrž mezi nutné. Je to něco podobného, jako kdyby někdo myslel, že tělo je v nejlepším stavu tehdy, když se mu v nemoci dostane lékařského očištění, kdežto těla, které vůbec nepocítí takové potřeby, by si ani nevšimal; právě tak i kdo by takto smýšlel o šťastném stavu obce nebo i jednotlivce, nikdy by se nestal ani správným politikem, když by jediné a přesně hleděl na vnější válečné poměry, ani řádným zákonodárcem, jestliže by svou zákonodárnou činností neupravoval spíše věci války za účelem míru nežli věci míru pro účely válečné“ (*tamtéž*, 628 C-D).

³⁹⁰ „Snad tedy nemá náš ustanovený zákonodárce nic takového předepisovat na začátku zákonů, nýbrž má hned říkat, co se má dělat a co ne, a pohroziv trestem má se obrátit k jinému zákonu, kdežto ani slovo domlouvání a přemlouvání nemá přidávat k zákonným ustanovením? Jako například lékař nás léčívá jeden tak, druhý onak – vzpomínejme si na ten obojí způsob, abychom prosili zákonodárce, právě tak jako by prosily děti lékaře, aby je léčil způsobem co nejmírnějším“ (*tamtéž*, 719 E – 720 A).

oboru. Text opět rekuruje k lékařství, aby na jeho příkladu ukázal žádoucí stav v oblasti politické. Lékař by nemohl aplikovat správné léčebné postupy, kdyby neznal cíl své aktivity – zdraví, které zamýšlí nemocnému vrátit. Podobně ani politik by nedosáhl úspěchu, kdyby neměl před očima cílové hodnoty společnosti, vůči nimž jsou všechna jím stanovená opatření v pozici prostředků.³⁹¹

Sedmý list je slavný kvůli popisu Platónových politických peripetií, kterými prošel při svých opakovaných pobytech na Sicílii. Jestliže je jeho obsah politický, nepřekvapuje, že i v něm se setkáváme s pasáží, která uvádí v souvislost činnost politickou s činností lékařskou. I zde se ukazuje, že jak politika, tak i medicína nejsou pouhou procedurální záležitostí. Nestačí mít dobrá pravidla a postupy a ty jednoduše zavést a vynutit si jejich respekt hrozbami a tresty. Platón vyzdvihuje v obou oblastech faktor svobody a svobodného rozvrhu existence. Je marné chtít po někom podřízení se pravidlům, která kontrastují s jeho stylem života, jehož se nemíní vzdát. To platí pro lékaře i poradce politiků. Rozdíl mezi těmito profesemi v uvedeném ohledu neexistuje: lékař by svým přesvědčováním neměl dlouho tlačit na pacienta, pokud se k jeho domluvám staví vytrvale odmítavě; rovněž politický poradce by měl na přesvědčování politicky činných občanů rezignovat v momentě, v němž pochopí, že lpí na způsobu života, který není s jeho politickou vizí neslučitelný. Ani lékař ani poradce by nikdy neměli sáhnout k násilí – lékař k léčbě

³⁹¹ Aténský host: „Jistě není potřebí mnoha takových příkladů; ale pomysleme si pro srovnání o vojsku, jaký si musí stanovit cíl vojevůdcové, a podobně jaký veškerá lékařská služba, aby správně směřovali k zachově. Není snad cílem umění oněch vítězství a přemožení nepřátel, kdežto umění lékařů a jejich pomocníků zjednávat tělu zdraví?“ Kleinias: „Jak by ne?“ Aténský host: „Tu kdyby lékař neznal ten stav těla, který jsme právě teď nazvali zdravím... je možné, aby projevoval rozumění některé z těchto věcí?... A co vzhledem k obci? Kdyby někdo zjevně neznal cíle, ke kterému má hledět politik, zdali pak by předně mohl být nazýván vládcem a dále zdali pak by byl schopen zachovávat to, čeho cíl by vůbec ani neznal?“ (*tamtéž*, 961 E – 962 A).

pacienta proti jeho vůli, konzultant k vyvolání revolučního převratu řádu, který lidem dosud vyhovoval. Lékař se má po dlouhodobých neúspěšných pokusech o přesvědčení pacientů stáhnout a přenechat nemocného jeho svobodně zvolenému osudu, nepřijatý politický poradce má dát přednost ústranní soukromého života a prosbám obráceným k Bohu za to, aby se jeho řízením poměry ve státě napravily. Toto vzdání se politické aktivity je možná rezignací na nápravu, ale v Platónových očích jde o menší zlo, než kdyby se i sebelepší politický koncept prosazoval proti chtění občanů. Skvělá ústava zůstane bez efektu, není-li lidmi svobodně akceptována. Nejinak je tomu i se zdravím. To podléhá svobodné správě člověka, a kdo nechce žít stylem, který je podmínkou zisku a udržení zdraví, toho nemá cenu léčit ani násilím. Dosažené zdraví by totiž stejně opět ztratil nezodpovědnou životosprávou:

*Kdo chce radit člověku nemocnému a žijícímu způsobem zdraví škodlivým, jistě mu musí nejprve změnit způsob života, a má-li onen dobrou vůli poslouchat, hned potom mu doporučet i jiné věci; pakli však nechce poslechnout, pokládal bych za pravého muže a dobrého lékaře toho, kdo utíká od rady takovému člověku, kdežto naopak toho, kdo vydrží mu radit, za člověka nemužného a špatného odborníka. Totéž platí i pro obec, ať už jí vládne jeden člověk, či několik; jestliže se ptá na radu v některé z prospěšných věcí, když její ústava jde náležitě správnou cestou, sluší se rozumnému člověku takovým občanům radit. Ale někteří naprosto vybočují z cesty správné ústavy a vůbec takovou nechtějí sledovat, nýbrž hned od počátku přikazují rádci, aby jim jejich ústavu nechal takovou jaká je a nehýbal jí, a bude-li jí hýbat, že to odpyká smrtí; zároveň pak poroučejí, aby rádcové svými radami sloužili jejich záměrům a choutkám tak, aby jim po všechen čas šlo vše co nejsnáze a nejrychleji – kdo by vydržel takového radění, toho bych pokládal za nemužného, ale toho, kdo by nevydržel, za pravého muže.*³⁹²

³⁹² PLATÓN, *Sedmý list*, 330 D – 331 A. Příslušná pasáž pokračuje až k 331 D.

6.3. Aplikace pojmů zdraví a nemoci na univerzální poměry v kosmu

6.3.1. Nezbytný ohled na celek

Platón se zajímá o lékařské umění pouze ve vztahu k širšímu kontextu, do kterého je zasazeno. Jaký rozsah tomuto kontextu náleží? Jedná se jen o několik teoretických a praktických oborů, které s medicínou zřetelně souvisí? Anebo je třeba k pochopení posledního smyslu lékařství rozšířit pohled daleko za jejich hranice? První odpověď na vznesenou otázku můžeme dostat, když se začteme do jedné z pasáží dialogu *Faidros*. Dozvídáme se z ní, že jednotlivá umění lze konat rutinně a na průměrné úrovni. Je však i jiný a lepší způsob, jak je praktikovat. Je možné povznést je nad hladinu prostých rutinních úkonů a zjednat jim tím mnohem větší účinnost. To se děje jejich vztažením k tomu, čím se sice ve své specifitě nezabývají, ale s čím přesto nějak souvisí. Hlavní mluvčí dialogu zastává názor, že všechna umění, která mají pro člověka zvláštní důležitost, mají nějaký poměr k přírodě pojaté v celé její obecnosti:

*Všechna umění, která jsou velická, potřebují také mluvení a vzhůru obrácené zkoumání o přírodě; neboť odtamtud odněkud, jak se zdá, vchází do nich tato povýšenost a všestranná účinnost.*³⁹³

Povýšenost neboli nadprůměrnost a všestrannou účinnost tedy řečená umění čerpají „odtamtud odněkud“. Co se tímto obratem míní? Problém je nejprve osvětlen na rétorickém umění, kterého dosáhl Perikles. Platón naznačuje, že Periklova řečnická excelence nepocházela jen z jeho nadání a dokonalého zvládnutí pravidel rétoriky, nýbrž že byly ve hře ještě jiné zdroje. Rozhodující v tomto směru byl Periklův styk s filosofem Anaxagorou. Anaxagoras bádá o tom, co nepatřilo k empiricky vykazatelným skutečnostem a obracel svou

³⁹³ PLATÓN, *Faidros*, 269 E – 270 A.

pozornost do sféry „nadzemské“. Pro empirická odvětví by to bylo samozřejmě nezajímavé, kdyby jim z toho nevyplynul nějaký užitek. Podle Platóna je ale opak pravdou. Výzkum o neempirické oblasti přivedl Anaxagoru k náhledu podstaty rozumu a myšlení, což má svůj dopad i na zkoumání zkušenostně dostupných skutečností. Perikles tyto poznatky zužitkoval ve svém rétorickém umění a to je hlavní důvod, proč byl schopen mluvit tak vznešeně a působivě.³⁹⁴

Co v uvedeném ohledu platí o rétorice, platí taktéž o medicíně. V rozebírané pasáži *Faidra* narážíme na toto tvrzení:

*Bezpochyby je tomu stejně s lékařským uměním jako s rétorikou.*³⁹⁵

Perikles pozvedl rétorické umění vysoko nad průměr, poněvadž do něj z filosofie „zatáhl, co mu bylo prospěšné“. Jeho mysl byla „pod vlivem Anaxagorových výkladů o nebeských a nadpozemských věcech“. Měla by se tedy i medicína vystavit podobnému působení ze strany filosofie?

Jak rétorika, tak i medicína jsou obory, které jsou činné ohledně svých specifických předmětů. Rétor se obrací na myšlení a city posluchačů, neboli jak Platón říká, na jejich

³⁹⁴ „To si získal také Perikles ke svému nadání. Stalo se to, myslím, tím, že se setkal s Anaxagorou, který byl takový; tu se naplnil zájmem o věci nad zemí, přišel k podstatě rozumu a myšlení, o kterýchžto věcech tak obšírně vykládal Anaxagoras, a odtamtud zatáhl do řečnického umění, co mu bylo prospěšné“ (*tamtéž*, 270 A). V této souvislosti je ilustrativní Plútarchův popis vztahu Perikla s Anaxagorou: „Nejvíce se však Perikles stýkal s Anaxagorou Klazomenským. Ten ho především naučil důstojnému vystupování, vážnému chápání politických povinností, a vůbec povznesl jeho mravní ušlechtilost na vysokou úroveň. Současníci říkali Anaxagorovi ‚Rozum‘, a to buď proto, že se obdivovali jeho hlubokému a duchaplnému nazírání na podstatu světa, nebo že jako první uznal za základ uspořádání vesmíru nikoli náhodu či nutnost, nýbrž čistý a nesmíšený rozum, jenž vyloučil z chaotické směsice stejnorodé elementy. K tomuto muži choval Perikles nesmírný obdiv. Pod vlivem jeho výkladů o nebeských a nadpozemských věcech získal, jak se zdá, nejenom důstojné smýšlení a vznešený způsob mluvy, oproštěný od jakékoli banálnosti a strojené přepjatosti...“ (PLÚTARCHOS, 2006, s. 367–368).

³⁹⁵ PLATÓN, *Faidros*, 270 B.

duše, lékař se zabývá léčením těl pacientů. Rétoři i léčitelé těl mohou postupovat buď na základě pouhé zkušenosti, anebo na základě kvalifikované odbornosti. Znalec umění se nemůže spokojit jen se zkušenostním přístupem, nýbrž musí ho překonat svým myšlením. Má-li být skutečným odborníkem, musí znát povahu toho, ohledně čeho své umění vykonává. V případě rétora se požaduje znalost povahy duše, v případě lékaře znalost povahy těla. V pozadí tohoto požadavku je Platónovo přesvědčení, že má-li jakékoli umění člověku prospívat, je nezbytné, aby jeho působení bylo v souladu s finalitou předmětů, na které se obrací. Kdyby například rétor přesvědčoval své posluchače o nezávadnosti určitého životního stylu, který je odvrací od přirozené finality jejich životů, výsledkem jeho činnosti by nebyl prospěch, nýbrž škoda na straně těch, kdo se jím nechali zmást.³⁹⁶ Podobně, kdyby lékař nevěděl nic o funkcích organismu, které finalizují funkce jeho částí, byla by jeho léčba úspěšná také jen částečně.

Rétor i lékař se mohou soustředit na uspokojení jen jednoho aspektu potřeb těch, k nimž se obracejí. Žádají si posluchači více svobody v politickém a soukromém životě? Není nic snazšího než barvitě vylíčit práva jedinců na nespoutanou, tj. „svobodou“ existenci. Dojde-li pod vlivem působení rétorů k politickému převratu a lidem se konečně kýžené „svobody“ dostane, dosahují, čeho chtěli, a proto mohou být spokojeni. Jenže političtí demagogové ve svém zápalu přehlédli, že svoboda je jen dílčím aspektem lidského života a že musí být vyvažována i jinými ohledy. Pokud se část absolutizuje (zde svoboda), celek lidského života, který vedle svobody potřebuje ještě i jiné hodnoty, nutně trpí škodu. Důvodem selhání je neznalost finality života, kterou je možné pochopit jen filosofickou tematizací celku lidské existence. Ne jinak je tomu i v oboru lékařském. Pokud pacienta trápí nemoc očí, je možné hledět jen na jejich funkci a odhlédnout

³⁹⁶ Jako příklad lze uvést Kalikovu obhajobu nezřízeného způsobu života či Trasymachovo vyzvedání prospěšnosti nespravedlivé existence.

přítom od funkce dalších částí lidského organismu. Lékař tak může velmi dobře vyřešit pacientův problém s očima, ale může se stát, že podané léky se negativně podepíší na jiných částech jeho těla. Oční specialista vidí jen malý výsek z celku organismu a uniká mu, že oči fungují jen jako součást celku a že léčení očí či jakéhokoli jiného orgánu má těmto poměrům odpovídat.

Platón v textu hovoří o nutnosti znalosti „přirozenosti“ předmětu, na který to či ono umění vykonává svůj vliv. Zůstaneme-li u zvoleného příkladu, oční lékař by měl v souladu s tímto požadavkem pochopit, že oko je orgánem zraku a jeho funkcí je umožnit vidění. Není to však oko, které vidí, nýbrž člověk.³⁹⁷ Oko je částí celku a jeho funkce je podřízena funkci celého těla. Léčit ho proto bez ohledu na tento jeho poměr k tomu, co je mimo něj, znamená nepochopit, v čem spočívá prospěch (zde zdraví) člověka. Zdraví oka se totiž může lékařskou cestou dosáhnout za současného poškození částí těla, o které se oční specialista nezajímá.

Autor *Faidra* postupuje po menších krocích a nejprve klade důraz na nutnost poznání přirozenosti duše respektive těla:

*V obojím je třeba rozebrat přirozenost – v onom těla, v této duše – jestliže chceš působit netoliko obratností a zkušeností, nýbrž uměním, a takto tělu zjednat zdraví a sílu podáváním léků a výživy, duši pak podáváním řádných řečí a činností dát přesvědčení, které bys chtěl, a zdatnost.*³⁹⁸

V druhém kroku se naplno projevuje důsledek překročení pouhé obratnosti a zkušenosti, kterým je z principu do-

³⁹⁷ Sokrates: „Neboť pozoruj: která odpověď je správnější, že oči jsou to, čím vidíme, či skrze co vidíme, a čím slyšíme, že jsou uši, či skrze co slyšíme?“ Theaitetos: „Skrze co, zdá se mi, Sokrate, spíše než čím, u všech jednotlivých vjemů.“ Sokrates: „To by bylo také hrozné, hochu, kdyby v nás jako v dřevěných koních sedělo množství jistých vnímacích schopností a kdyby se všechno nevztahovalo k jakési jedné způsobě, ať už to je duše, nebo jakkoli se tomu má říkat, kterou my skrze tyto jakoby nástroje vnímáme, cokoli je vnímatelné“ (PLATÓN, *Theaitetos*, 184 C-D).

³⁹⁸ PLATÓN, *Faidros*, 270 B.

stupný jen omezený výsek reality. Myšlenková analýza duše i těla vede odborného znalce k náhledu, že přirozenost části je možné poznat jen jejím vztažením k tomu, co ji přesahuje. Do samotné reality těla i duše je zapsáno, že žijí ze vztahů k jinému od sebe:

Sokrates: *Nuže myslíš, že je možné vypořizovat přirozenost duše tak, aby to stálo za řeč, bez přirozenosti celku?* Faidros: *Máme-li něco věřit Hippokratovi, jednomu z Asklepiovců, ani o tělu nelze nabýt znalosti bez tohoto postupu.* S: *Ano, příteli, to praví dobře; avšak jistě je třeba kromě Hippokrata ptát se i rozumu a pozorovat, zdali s ním souhlasí.*³⁹⁹

Apel na rozum je reakcí na odkaz k autoritě, která nikdy nemůže být důkazem. Je-li pravda, co se zde tvrdí, pak je tomu tak ne proto, že to učí Hippokrates, nýbrž proto, že to lze rozumově pochopit a přivést ke zřejmosti. Následuje třetí krok při rozkrývání širšího kontextu rétoriky, medicíny a jakékoli jiné významné odbornosti. V něm se předkládá metodický návod pro zkoumání těchto širších koordinát speciálních disciplín:

*Nuže tedy pozoruj, co asi praví o přirozenosti Hippokrates a zdravý rozum. Bezpochyby je třeba takto uvažovat o přirozenosti čehokoli: za prvé, zdali je jednoduché či složené to, v čem budeme chtít sami být odborníky i být schopni dělat odborníkem jiného, dále pak, jestliže to je jednoduché, zkoumat, jakou má přirozenou způsobilost k činnosti a v poměru k čemu nebo jakou k trpění a od čeho, pakli však má více složek, spočítat je a u každé uvidět právě to, co u jednoduchého: kterou je přirozeně způsobilé k činnosti a k jaké nebo kterou je způsobilé trpět a co a od čeho.*⁴⁰⁰

Citovaná pasáž je z metodického hlediska velmi významná. Je v ní řečeno, že uplatněné zásady se týkají „přirozenosti čehokoli“. Jedná se tedy o jakousi „transcendentální metodu“, jejíž explicitní formulace spadá do kompetence filosofie a jejíž konkrétní aplikace se uskutečňují v rámci každé teoretické a praktické disciplíny. Pokud není taková

³⁹⁹ *Tamtéž*, 270 C.

⁴⁰⁰ *Tamtéž*, 270 C-D.

metoda fiktivní, stává se možným to, o čem jsme již hovořili – každý obor se sice věnuje svým speciálním problémům, avšak z určitého pohledu dělají všechny obory analogicky totéž. To se zdá být poněkud přehnané. Další řádky ale do celé záležitosti vnášejí více světla. V první řadě je podle Platóna nutné se zorientovat v tom, zda je zkoumaný předmět něčím jednoduchým, či komplexním. Poněvadž uvažujeme problém medicíny, nepřichází jednoduchost jejího předmětu v úvahu. Lidský organismus je složitým komplexem částí. Proto je nezbytné „spočítat“ tyto části, mít o nich přehled. Pak následuje zkoumání jejich přirozených činností a trpností. V případě již uvedeného příkladu oka by to znamenalo, že se musí zkoumat vše, co v něm přispívá k úkonu vidění. Činnost vidění je ale podmíněna předcházející recepcí (trpností) světelných paprsků z prostředí. I tato recepce je vázána na celou řadu podmínek v orgánu oka a lékař se jimi musí zabývat. Neméně důležitým požadavkem je poukaz k nezbytnosti zkoumání povahy věcí, které daná část svou činností ovlivňuje a jejichž působením je naopak sama ovlivňována. V obou případech půjde o pochopení jak „normálních“, přirozených vlivů a trpností, tak i jejich patologických, nepřirozených a nenormálních deviací.

Příklad oka navozuje situaci, v níž na jedné straně máme orgán zraku s jeho dvojí funkcí pasivity a aktivity (úkon vidění – recepce světla), na straně druhé předměty, jichž se akt vidění týká (všechny viditelné skutečnosti) a jejichž vlivu je oko vystaveno. Tento komplex je sám o sobě velmi složitý a je schopen absorbovat veškerou energii lékařského specialisty. Je tu však ještě další rozměr komplexu, na který je nebezpečné zapomenout a který byl ve výše uvedených citacích připomenut. Oko je začleněno do složité struktury lidského těla a ve srovnání s ním je opět jen jednou z mnohých částí, které komponují lidský organismus. I v tomto směru platí vše, co Platón požaduje ve svém metodicky laděném úryvku. Činnost oka má vliv na složky lidského těla, a to jak ve vztahu k jednomu každému orgánu a k jedné každé části, tak i ve vztahu k jejich organickému souboru. Že tento vliv

existuje, o tom je možné se přesvědčit myšlenkovým experimentem, v němž bychom člověka zbavili orgánu zraku. Co by se stalo, kdybychom z lidského těla odmysleli tento smysl? Samozřejmě nemáme na mysli člověka slepého, který je celým svým bytím rozvržen tak, že má funkční orgán zraku mít. Právě proto, že mu podle jeho přirozenosti funkční zrak náleží a zároveň ho z nějakého důvodu postrádá, jedná se o privaci a nemoc. Experiment chce navodit stav, v němž máme lidskou bytost, které *přirozeně* funkční orgán zraku nepřísluší. Nenachází se proto ve stavu nemoci a privace. Taková bytost by již nebyla lidská, protože k přirozenosti člověka⁴⁰¹ orgán zraku patří. Pokud by to však již nebyl člověk, došlo by ke změně jeho *celkové podoby*. Jeho nohy, ruce, vzpřímená poloha, anatomická stavba, jeho mozek a další orgány by přestaly mít bez zraku význam, který jim vtiskuje tu podobu, kterou u člověka považujeme za standardní. Výpadek tak důležitého orgánu (části) by měl dalekosáhlý dopad na celek lidského (nejen fyzického) bytí. Z toho je patrné, že tělesný celek je organizován právě takovým způsobem, že jsou v něm jeho části strukturálně vzájemně závislé. V tomto ohledu má každá část svůj aktivní vliv na ostatní části i na jejich organický soubor. Konečně je třeba v souladu s Platónovým návodem zohlednit i moment pasivity všech částí vůči všem částem a všech částí vůči organickému celku, tj. jejich vystavenost vlivům, které na ně z těchto různých směrů přicházejí.⁴⁰² Aktivita i pasivita má v této rovině opět dvě podoby – normální, přirozenou a nenormální, nepřirozenou, patologickou.

Hippokratův přístup tedy nachází oporu v racionálním vhledu do fungování organického celku. Abychom plně vytěžili Platónovo poselství v příslušné pasáži *Faidra*, nesmí nám

⁴⁰¹ K přirozenosti v širším smyslu slova.

⁴⁰² Každá část těla, byť sebenepatrnější, je pro celkové zdraví člověka důležitá: „Představme si lékaře, když mu je uloženo ošetřovat nějaký celek; jestliže chce a může pečovat o velké části, avšak malé složky zanedbává, bude mít kdy souhrn složek v dobrém stavu? Nikterak“ (PLATÓN, *Zákony*, 902 E).

uniknout další důležitý moment, který je v něm prozatím jen lehce naznačen. Všechny zmíněné komplexy (orgán – předmět jeho činnosti; orgán – předmět, jejichž vlivům podléhá; mezi-organická aktivita a pasivita; složky organismu – celek organismu) jsou u člověka zasazeny do komplexu, který leží na pozadí všech jmenovaných vztahů. Je jím poměr duše a těla. I o něm by šlo rozvést analogické úvahy, z nichž by bylo patrné, že podoba lidského těla odpovídá podobě lidské duše. Právě proto, že má lidská duše zcela určitou povahu, má právě takové (lidské), a ne jiné tělo. Tělo je hmotnou manifestací nehmotné duše. Existuje řada míst v Platónově díle, v nichž je ukázána podřazenost těla vůči duši.⁴⁰³ Tělo existuje pro duši, a ne naopak. V posledním důsledku z toho plyne, že povaha (přirozenost) těla je nepochopitelná bez jeho vztahu k duši, o níž platí, že její povaha (přirozenost) není dostupná bez poznání skutečnosti jako celku. Tím se i medicína dostává do nového světla. Jestliže Hippokrates požaduje, aby měl lékař ponětí o přirozenosti těla, a tedy i o vztazích k jeho prostředí, je stejně logické, aby měl znalost o povaze duše a o vztazích, které tato navazuje s jím vlastním prostředím. Platón velmi dobře ví, že horizontem duše je celek reality.⁴⁰⁴ Přirozeným prostředím duše je svět (kosmos). Nemělo by nás tedy překvapit, když v jiných částech Platónova díla nalezneme pasáže, v nichž se o medicíně a o jejích základních pojmech hovoří ve vztahu k celku skutečnosti.

6.3.2. Zdraví a nemoc v poměru k racionálnímu řádu světa

V *Timaiovi* se námět hovoru týká vzniku veškeré skutečnosti. Radikalita filosofického pohledu na svět je naznačena již na počátku vyprávěním o Solónovi, který se v Egyptě dostal do styku s poznatky, o nichž neměl ani tušení. Solón byl Řeky

⁴⁰³ Srov. např. PLATÓN, *Timaios*, 44 D – 45 A a 69 C.

⁴⁰⁴ „... filosof se ve svých úvahách stále stýká s ideou jsoucna“ (PLATÓN, *Sofista*, 254 A).

počítán mezi sedm mudrců, a proto je v kontextu dialogu zmínka o něm velmi významná. Moudrý člověk netrpí nějakou zásadní neznalostí a má o všem alespoň základní ponětí. Platón chce však ukázat, že standardizovaná moudrost Řeků je nedostatečná, jedná-li se o otázku geneze kosmu. To je informace, kterou si čtenář může vzít z odpovědi starého egyptského kněze slavnému řeckému zákonodárci.⁴⁰⁵ Důvod omezenosti vědění lidí, kteří byli v Řecku pokládáni za moudré, spočívá podle Platónova výkladu v tom, že jejich moudrost dosahuje k dávným počátkům, před nimiž však existovaly netušené světy. Ty ovšem byly ničeny pravidelnými přírodními katastrofami a nezanechaly po sobě žádnou stopu. Každá nová civilizace se rodí z trosek nějaké civilizace předchozí a nově narození lidé nemají o svých dávných předchůdcích ani ponětí.⁴⁰⁶ Ti nejmoudřejší z nich obsáhnou myšlenkově jen to, co jim nabízí jejich kultura a civilizace a mnohdy mají určité znalosti i o současně existujících kulturách a civilizacích cizích. Za hranice historických kulturních a civilizačních útvarů už nevidí, protože ničivé katastrofy dávných dob smetly vše, na čem se dějinnost lidské činnosti zakládá – písma a produkty umění. Pro člověka je znepokojivé, že plody jeho kulturního snažení, za nimiž se skrývá obrovský náklad energie, inteligence a dovedností, podléhají periodicky zkázám. Uvědomuje si, že i velkolepé kultury a civilizace jsou pomíjivé a že na ně dříve nebo později čeká

⁴⁰⁵ „Tu prý řekl jeden z kněží, už velmi starý: ‚Ó, Solone, Solone, vy Řekové jste stále děti a není starého Řeka!‘ Uslyšev to, prý se táhal: ‚Jak to myslíš?‘ ‚Mladí jste všichni svými dušemi,‘ odpověděl, ‚neboť nemáte v nich žádné staré myšlenky, získané dávným podáním, ani žádné vědomosti, časem zešedivělé‘“ (PLATÓN, *Timaios*, 22 B).

⁴⁰⁶ Platón popisuje kataklyzmata jako destruktivní řádění přírodních živlů, zvláště vody a ohně. Kromě nich lidstvo decimují i menší pohromy jiného typu: „Mnoho rozmanitých pohrom přišlo na lidi a ještě přijde, největší ohněm a vodou, druhé pak menší tisícerými jinými způsoby“ (*tamtéž*, 22 C). Většina obyvatel země přitom zahyne, a pokud někteří přežijí, upadají do pre-kulturního stavu – neznají ani písma ani umění.

kulturně-civilizační smrt. Platón se proto při líčení těchto neblahých událostí nebojí užít termínu, kterým se běžně označuje závažná nemoc:

*... ale u vás a u ostatních národů, sotva je veřejný život opatřen písmem a všemi jinými obecně prospěšnými věcmi, pokaždé znovu na vás přichází v pravidelných obdobích jako mor prudký nebeský příval a zanechá z vás jen lidi neznalé písma a umění, takže se zase ze začátku jaksi omlazujete a nic nevíte ani o naší ani o své vlastní minulosti. Tak také ty vaše genealogické zprávy, Solone, které jsi právě přednesl, jistě jen málo se liší od dětských pohádek...*⁴⁰⁷

Tradiční řeční mudrcové nebyli žádní ateisté, nicméně jejich pojetí Boha nebylo takové, že by budilo Platónův souhlas. Úvahy o genezi kosmu vycházejí v *Timaiovi* z toho, že první příčinou všeho jsoucího je inteligentní Tvůrce. Jeho odhalení je velmi těžké a hovor o něm je vyhrazen pouze zvláštním způsobem disponovaným posluchačům.⁴⁰⁸ Platón dospívá k objevení jeho existence na základě aplikace principu kauzality.⁴⁰⁹ Celý vesmír musí být osvětlen touto cestou, neboť není věčný, a proto někdy musel vzniknout.⁴¹⁰ Radikalita myšlenkového přístupu spočívá v tom, že v něm jde o zachycení celé skutečnosti v jejím původu, neboli jak Platón sám říká: *hodláme promlouvat o všem jsoucnu, jaký je jeho počátek.*⁴¹¹

⁴⁰⁷ PLATÓN, *Timaios*, 23 A-B.

⁴⁰⁸ „Tvůrce však a otce tohoto všehomíra nalézt by bylo těžké, a kdybychom ho našli, není možné jej všem zvěstovat“ (*tamtéž*, 28 C).

⁴⁰⁹ „... všechno, co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny, neboť je nemožné, aby něco vzalo počátek bez příčiny“ (*tamtéž*, 28 A).

⁴¹⁰ „Všechno pak svět – neboli kosmos... o něm je nejprve nutné uvážit to, co musí být předmětem počáteční úvahy při každé věci, zdali byl vždy a nemá žádného počátku svého vzniku, či vznikl a počal se z nějakého počátku. Vznikl, neboť je viditelný, hmatatelný a tělesný; všechna taková jsoucna lze smyslově vnímat, a co lze smyslově vnímat a chápat míněním pomocí počítka, je, jak se ukázalo, vznikající a časné“ (*tamtéž*, 28 B-C).

⁴¹¹ *Tamtéž*, 27 C.

Jelikož je Tvůrce inteligentní a dobrý,⁴¹² je jeho dílo inteligentně uspořádáno a je dobré. Pokud se v něm vyskytne něco neuspořádaného a špatného, není možné to připsat na vrub tvořitelské činnosti. Když už Tvůrce přikročil k realizaci světa, má s ním vážný úmysl. Dá se říct, že chce, aby kosmos byl, a to zcela určitým způsobem. Z toho plyne, že po svém založení je kosmos určen k trvalému bytí, které nemůže zkolabovat pod tíhou nějakého nedostatku či defektu. Při reflexích o tomto tématu se můžeme přesvědčit, že Platón aplikuje pojmy zdraví a nemoci nejen na organickou tělesnost, psychický život či společensko-politickou skutečnost, ale i na realitu v její celistvosti:

Z těch čtyř prvků byl jeden každý ve své celosti přibrán při budování všehomíra. Ze všeho totiž ohně i vzduchu a ze vši vody i země jej složil jeho skladatel a nenechal mimo něj z ničeho žádné části ani žádné síly, a to z těchto důvodů: ... aby byl nestárnoucí a nepodroben nemocem; věděl totiž, že obklopují-li zvenčí horko a chladno i všechno, cokoli má silné účinky, a nenáležitě na ně napadá, rozkládá je a přivádějí mu nemoci a stárí působí, že hyne. Z této tedy příčiny a na základě této úvahy stvořil svět jakožto jeden celek ze všech celých prvků, dokonalý i nestárnoucí a nepodrobený nemocem.⁴¹³

Proč Platón koncipuje kosmos jako „nestárnoucí a nepodrobený nemocem“? Stárnout lze pouze v čase, avšak realita jako celek (kosmos) se v žádném čase nenachází. Čas je intra-kosmická, ne extra-kosmická veličina. Je dána pohybem těles v rámci kosmu.⁴¹⁴ Mimo kosmos již žádná tělesa neexistují, a tudíž není možné čas projektovat za hranice celku utvořené skutečnosti. Není správné si myslet, že kosmos

⁴¹² „Nuže tedy mluvmé o tom, na kterém základě vytvořil tvůrce přírodu i to veškerenstvo. Byl dobrý, dobrý pak nikdy ničeho nezávidí; tedy jsa prost závidi chtěl, aby se všechno stalo co nejpodobnější jemu samému. Kdokoli by tedy slyšel od mužů rozumných, že takový právě byl vlastní počátek stvoření a světa, mohl by mu zcela správně věřit“ (PLATÓN, *Timaios*, 29 D – 30 A).

⁴¹³ *Tamtéž*, 33 A.

⁴¹⁴ Srov. *tamtéž*, 38 C – 39 E.

vznikl v čase. To by totiž bylo přijatelné jen za předpokladu, že čas realitě kosmu předcházela. Platón nepropadá takovému omylu imaginace a důsledně trvá na tom, že čas povstal společně se světem.⁴¹⁵ Jako celek proto skutečnost nemůže stárnout. Poněvadž je kosmos celkem, nemůže mu ani nic scházet. Kdyby mu něco scházelo, již by o něm nešlo mluvit jako o celku. Za pozornost stojí filosofův názor, že Tvůrce světa „*nenechal mimo něj z ničeho žádné části ani žádné síly*“. Tím chce říci, že každá forma hmoty a každý druh energie patří k celku univerza. Odmítá tím představu, že mimo kosmos existuje nějaká hmota a energie, které jsou vyňaty z jeho celistvosti. To nepřichází v úvahu, protože vše, co je, má již z titulu své existence a své určitosti nějaký vztah ke všemu jsoucímu, a tedy ke kosmu, který je nám znám. Nakolik je tudíž celkem, natolik kosmu nic neschází, a proto ani nepodléhá „žádným nemocem“. Nemoc je nedostatkem integrity a řádu, což je v případě celku skutečnosti vyloučený stav. Jestliže se nemoci v kosmu přesto vyskytují, nejde o defekty v rovině jeho celistvosti, nýbrž v rovině jeho omezených částí. Jak je možné, že části dokonalého vesmíru podléhají chorobám, to prozatím nechme stranou.

6.3.3. Univerzální dynamismy v realitě světa

Globální pohled na skutečnost je uplatněn i v dialogu *Hos-tina*, o němž jsme již na svém místě pojednávali. Nyní se zaměříme na tu jeho pasáž, která je dokladem Platónova užití pojmů zdraví a nemoci ve vztahu k celému rozsahu reality. Nalézáme ji v sekci 187 D – 188 B. Není bez významu, že proslov je Platónem vložen do úst lékaři Eryximachovi. Jako kompetentní znalec svého umění se Eryximachos lékařskou terminologií vyjadřuje k problémům, které již medicínu přesahují. Dotýká se přitom záležitosti, o níž jsme se již zmiño-

⁴¹⁵ „Čas tedy vznikl se světem, aby, jako současně vznikly, tak i současně zanikly, kdyby snad jednou došlo k jejich zániku“ (*tamtéž*, 38 B).

vali. Zdraví a nemoci u člověka jsou projevem dějů, které se neodehrávají pouze v úzké antropologické oblasti. Nalézáme je u živočichů, rostlin, a dokonce i u neživých jsoucen. Celý vesmír je místem protichůdných dynamismů, jejichž vzájemný poměr rozhoduje o stavu jeho jednotlivých částí. I atmosférické a astronomické poměry mohou být „zdravé“ či „nemocné“, ačkoli se o nich běžně tímto způsobem nemluví. Užíváme-li ve vztahu k nim jiná jména, například „příznivé“ a „nepříznivé“, neznamená to, že by podstata zdravého organismu a podstata příznivého klimatu či astronomické konstelace byly zcela cizorodé. Mají naopak něco společného, a to do té míry, že zdraví organismu na příznivosti globálních vztahů mezi jsoucný přímo závisí.

Eryximachos rozlišuje dva druhy Erotů – žádostivých sil, které pudí k uspokojení a překonání nedostatkových stavů. Ten první nazývá „nebeským“ a představuje ho jako toužebnou energii, která nepřekračuje řádné hranice a nepůsobí žádné škody. Ten druhý je nazván „obecným“ a k jeho vlastnostem patří, že si žádá uspokojení za každou cenu a nenechá se spoutat žádným omezením. V případě živočichů je zřejmé, že se jedná o vášň žádostivosti, která se zmocňuje předmětu touhy umírněným anebo nezřízeným způsobem. Nezřízenost vede u živočichů ke ztrátě jejich zdraví, k němuž lze dospět pouze umírněnou satisfakcí tělesných potřeb. V případě neživých jsoucen jde o pohyby a procesy, jimiž se nastoluje řád nebo chaos. Pohyby a dynamismy, jimž schází řád a míra, nevedou k realizaci ničeho konzistentního a uspořádaného. Jelikož zdraví živých bytostí závisí na příznivosti (náležité uspořádanosti) kosmických poměrů, má pro ně patřičná podoba těchto relací naprosto fundamentální důležitost:

Neboť tu se opět vrací tatáž myšlenka, že řádným lidem a aby se stávali řádnějšími, je třeba vyhovovat a dávat pozor na jejich lásku; a to je onen krásný, nebeský Eros, syn Nebeské musy, Uranie. Ale obecný Eros je syn musy Polymnie; kdo se chce spojit s jinými touto láskou, musí být opatrný, aby užil její rozkoše, ale nezpůsobil žádné nezřízenosti, jako v našem umění je velmi

*důležité dobře zacházet s žádostmi, které se týkají kuchařského umění, aby bylo užito rozkoše bez nemoci. Tedy i v musickém umění i v lékařství i ve všech ostatních věcech lidských i božských je třeba, pokud možno, dávat pozor na obojího Erota; neboť oba všude tam jsou. Vždyť i roční počasí ve svém složení jsou plna těchto obou Erotů, a kdykoli věci, o kterých jsem právě mluvil, teplo, sucho, studeno, vlhko, dosáhnou ve svém vzájemném poměru řádné lásky a dostane se jim harmonie a náležitého smíšení, přinášejí pohodu a zdraví lidem i ostatním živočichům a rostlinám a nic jim neuškodí; ale když onen nezřízený Eros nabude nadvlády nad ročními časy, nadělá mnoho zhouby a škody. Neboť z takových příčin obvykle vznikají mory a mnoho jiných různých nemocí, jak mezi živými tvory, tak mezi rostlinami; tak i jinovatka a krupobití a obilní rez vzniká z rozpínavosti a nezřízenosti takových živlů ve vzájemném poměru jejich lásky, jehož znalost, týkající se oběhu hvězd a ročních počasí, se nazývá astronomie.*⁴¹⁶

Kosmos sestává z plurality jsoucen. Tato jsoucna neexistují izolovaně, nýbrž vstupují do vzájemných vztahů. Vztahy ale mohou být různé – harmonické, nebo konfliktní. To samé platí i o jednotlivých skutečnostech, které kosmos komponují. I ony jsou komplexní, jsou celky složenými z určitých částí. Proto i ony musí být vnitřně dobře uspořádány. Zdraví živých bytostí je založeno v organizaci částí jejich těl podle náležitého poměru. Platón záměrně přebírá Anaxagorův styl vyjadřování a hovoří o „lásce“ mezi plurálními momenty skutečnosti. Láska totiž spojuje různé reality v jedno.⁴¹⁷ Láska obsahuje paradox prolnutí jednoty a mnohosti. Na jedné straně předpokládá rozrůzněnost subjektů,⁴¹⁸ na straně druhé je intimně sjednocuje. Jsou v ní obsaženy opačné dy-

⁴¹⁶ PLATÓN, *Hosina*, 187 D – 188 B.

⁴¹⁷ „A na těchto tedy základech a z takovýchto čtyř prvků úměrně spojených vzniklo tělo všehomíra a nabylo z nich svorné lásky, tak že sjednotivši se samo v sobě, nemůže být rozloučeno od někoho jiného, vyjímaje toho, kdo je spojením vytvořil“ (PLATÓN, *Ti-maios*, 32 B-C).

⁴¹⁸ Pokud se nejedná o sebelásku, kterou zde Platón neuvažuje.

namismy – tendence k překonání rozdílnosti, unifikace a respekt alterity protipólu. Oba momenty k lásce neoddělitelně patří. Láska je tudíž nutně vázána určitým omezením, které v pravém smyslu není omezením lásky, nýbrž jejím bytostným vymezením. Tendence k sjednocení nesmí zajít za tu hranici, kde již milovaný ztrácí svoji identitu (a tedy svoji nesjednocenost s druhým). Láska je neustálým napětím. Bytosti nadané vědomím prožívají vztah lásky jako silné emoční hnutí, které má v závislosti na uvedených poměrech podvojný charakter. Je slasti a strastí zároveň. Tím, že živá bytost přirozeně touží po slastech a strastem se se stejně přirozenou vehemencí vyhýbá, má sklon k podléhání emoci rozkoše a k úplnému podmanění si milované skutečnosti. Samostatnost předmětu lásky, jeho ne-vztaženost k milujícímu, pociťuje velmi bolestně. Proto se pokouší alteritu druhého atakovat a rozrušit ji vztažením k sobě samému. V tom okamžiku se však vztah lásky hroutí ve své samotné esenci.

Platón si tyto skutečnosti uvědomuje. Má-li být ve světě skutečně řád, který všem jeho částem prospívá, musí být tyto části spojené navzájem. Harmonické relace mezi částmi nelze realizovat bez zavedení poměru části–celek. Jen tehdy, když má každá jednotlivá část poměr k celku, dosahuje se i v relacích mezi částmi optima. Řád reprodukuje výše zmíněné napětí mezi autonomií částí a jejich začleněním k jinému od nich. Platón požaduje „náležité smíšení“ skutečností vstupujících do vztahu, tj. nerozpuštění vlastní identity členů relace při současném utlumení přílišné autonomie částí, která by se rovnala vyvázání se ze vztahu a rozrušení řádu. Je zřejmé, že tyto úvahy přesahují oblast živých tvorů. U nich je patřičné uspořádání jejich komplexního bytí a prostředí označeno jako zdraví. Záležitost se týká i jsoucen neživých. I ty jsou složeny a složenost je vlastností celého kosmu. Složenost není vnějším konglomerátem „částí“. Kdyby se části k sobě připojily jen vnějškově, nebyly by opravdovými částmi, neboť část je z definice to, co se vztahuje k celku. Někdo by mohl namítnout, že i pouhé prostorové seskupení věcí bez jejich vnitřní propojenosti již vytváří určitý celek,

a tudíž není nevhodné označit takto koexistující reality jako části. Víme ale, že Platón neinterpretuje skutečnost kosmu podle tohoto mechanistického modelu. Věci v prostoru mají společného mnohem více než jejich seskupení v určitém místě. Je třeba podotknout, že rozlišení sféry živé a neživé není v rámci kosmu absolutní. Obě oblasti jsou totiž zahrnuty do celkového kosmického řádu, a proto pro ně platí vše, co jsme řekli o povaze řádu obecně. Živá jsoucna sice nejsou jsoucný neživými a potud je distinkce těchto bytostných zón oprávněná, nicméně obě skupiny jsou sou-částí kosmu a jako takové se vyznačují vzájemným poměrem. V tomto ohledu je nelze uvažovat absolutně, nevztažitě. Poměry panující v neživé přírodě se tím pádem nutně odrážejí v poměrech přírody živé a platí to i opačně – situace v oblasti přírody živé má dopad na situaci v přírodě neživé.

6.3.4. Blízké a vzdálené příčiny zdraví a nemoci

Jak je možné, že dochází k narušení řádu u neživých realit? Neživé věci přece nejsou nadány vědomím, nepocitují slasti, a proto se jimi nemohou nechat strhnout při dosahování jimi „žádaného“ stavu a „předmětu“. Důvodem je jejich bytostná omezenost. Bytostná omezenost je výrazem toho, že neexistovaly stále, nýbrž že vznikly. Jejich vznik je vázán na určité podmínky, o nichž Platón hovoří v *Timaiovi*. Na tomto místě se nebudeme povstalou otázkou zabývat. Prozatím stačí poznamenat, že podle *Timaia* patří k podmínkám vzniku něčeho *materie*, která je sama o sobě čirou neurčitostí a neurčeností. Materie je jedním z momentů, které ustavují hmotné reality kosmu. Sama o sobě je nestabilitou a bezbřehostí, v níž se řád a struktura kosmu nedokáže pevně zakotvit. Řád univerza spočívá na kluzké ploše, a proto se může kdykoli zevnitř rozpadnout. V citovaném textu se objevuje obrat „rozpínavost a nezřízenost živlů“ a má se jím na mysli důvod, proč se v přírodě děje mnoho „nepatřičných věcí“, proč se vynořuje chaos a nepořádek, proč se v kosmu vyskytuje

zlo.⁴¹⁹ Lékař Eryximachos se o zdraví a nemocech nevyslovuje z platformy „blízkých příčin“, o nichž by jako odborník mohl kompetentně pohovořit. Zachycuje je z hlediska „příčin vzdálených“ a pod poetickou rouškou naznačuje existenci transcendentálních principů řádu a chaosu. Když tvrdí, že „z takových příčin obvykle vznikají mory a mnoho jiných různých nemocí, jak mezi živými tvory, tak mezi rostlinami“, interpretuje skutečnost ve světle těchto principů. Jako lékař k tomu sice nemá vhodné metodické nástroje, ale jím zprostředkované poselství je jasné. Má-li medicína pochopit své postavení mezi ostatními disciplínami, je třeba ji vztáhnout k celku skutečnosti a ukázat, že se svým specifickým způsobem zabývá problematikou, která má své poslední důvody daleko za jejími exaktně stanovenými hranicemi.⁴²⁰

6.3.5. Platónův antiutopický postoj: neodstranitelnost nemocí a trvalá hodnota medicíny

Desátá kniha *Zákonů* může právě pojednané téma vhodně dokreslit. O lékařském umění se v ní mluví jako o vzoru pro zodpovědné politické chování vůdčích osobností státu. Důraz na péči o celek v obou činnostech (politické a lékařské) vystupuje zřetelně do popředí. V sekci 903 C čteme:

*Vždyť každý lékař a každý umění znalý odborník dělá všechny věci pro všeliký účel, avšak část směřující k společnému nejvyššímu dobru zhotovuje pro celek, a nikoli celek pro část.*⁴²¹

Tak jako politik nemůže být jen expertem v určité omezené oblasti, nýbrž musí být všestranně zkušený a znalý všech

⁴¹⁹ Nezřízenost a rozpínavost se tedy netýká jen emocí. Jak bude patrné z pozdějšího výkladu, nezřízenost a rozpínavost emocí je už pouhým následkem nezřízeného a rozpínavého způsobu existence bytostné sféry, která emočnímu životu ontologicky předchází.

⁴²⁰ Hranice lékařství jsou vymezeny předmětem a metodou jeho výzkumu.

⁴²¹ PLATÓN, *Zákony*, 903 C.

ke správně státu relevantních oborů,⁴²² tak i lékař nemůže být jen specialistou, ale v zájmu svého umění musí v léčení uplatňovat celostní přístup.

Anti-utopická mentalita Platóna se projevuje v tom, že nepovažuje za možné vykořenit zlo jednou provždy z lidské společnosti a z lidského života. Nepropadá iluzi o uskutečnitelnosti ideálního politického zřízení, které zcela vykoření nespravedlnost z mezilidských vztahů. Je dalek vize zcela ozdravené společnosti, v níž její členové oplývají zdravím a vitalitou a neznají, co je nemoc a utrpení. Kdo tvrdí opak, a to se ve výkladech Platónovy filosofie často stává, přehlíží evidence, které spisy řeckého filosofa obsahují. V *Zákonech* jsou politikové srovnáváni s lékaři, kteří „obezřele čelí boji s nemocí vzhledem k tělům“.⁴²³ Někdy se hovoří o bytostném optimismu Řeků, kteří na rozdíl od myslitelů pozdějších ér nedocenili vážnost a tragičnost zla a důvěřovali přirozeným schopnostem člověka při jeho překonávání. Proti tomu stačí uvést jednu pasáž, která tento názor značně koriguje:

*Když jsme totiž sami sobě připustili, že svět je pln mnohých dober, avšak také pln věcí opačných a více že je těch nedobrých, tu je ovšem takovýto boj bez konce a vyžaduje podivuhodné ochrany...*⁴²⁴

Politický zápas proti rozkladným silám státu se povede vždy, boj lékařů o zdraví občanů neskončí, dokud člověk bude obývat zem. Lidská bytost je osudově vystavena útokům zla, a proto se pro ni „vyžaduje podivuhodná ochrana“. Lékařství je jednou z nich, neboť chrání člověka před nemocemi. Důležité je, že medicína představuje jen jedno z nepřeborného množství umění, která byla vynalezena pro zmíněný účel. Svět není místem, v němž se člověk může bezstarostně zabydlet. Je místem vrcholného ohrožení, prostorem, v němž

⁴²² Ve státě žije řada odborníků, kteří mají specializované vědění a zvláštní zkušenosti. Platón požaduje po politicích, aby „pronikli k poznání podstaty každé věci“, aby „také zkušeností nijak nezůstávali za oněmi“ a aby „nebyli pozadu v žádném jiném oboru dokonalosti“ (PLATÓN, *Ústava*, 484 E).

⁴²³ PLATÓN, *Zákony*, 905 E.

⁴²⁴ *Tamtéž*, 906 A.

se bojuje o život. Lékař vede svými zbraněmi ten samý boj, který svádí politik, zemědělec, učitel, voják, kněz atd. – čelí silám chaosu. Jen tento pohled, do kterého je začleněn široký kontext každé disciplíny a který je totožný s celkovým rozpětím kosmické skutečnosti, prostředkuje medicíně poznání posledního smyslu jejího působení. Svým specifickým a omezeným způsobem se podílí na realizaci smyslu lidského života, do jehož podstaty je zapsána nutnost zásadního odporu proti zlu, ať má jakoukoli podobu:

*Pravíme pak, že chyba nyní jmenovaná, nepoměrné zbytnění, je to, co se v živočišných tělech nazývá nemoc, v ročních počasích a obdobích mor, a co se v obcích a ústavách vyskytuje s přetvořeným jménem jakožto nespravedlnost.*⁴²⁵

Zlo má různé tváře a nemoc je jednou z nich. Sucho, povodně, ničivý mráz, destruktivní působení přírodních živlů, krádeže, přepadení, mučení, zabíjení nevinných atd., to všechno jsou *nemoci*. Používáme však pro ně jiná, „přetvořená jména“, ačkoli jde v zásadě o jednu a tutéž děsivou skutečnost. Kdo nevidí medicínu v jejím vztahu k celku kosmické reality, nechápe ani její poslední význam.

Ještě výmluvněji k nám promlouvá pasáž z dvanácté knihy *Zákonů*, která vyjadřuje naznačené souvislosti názornějším způsobem:

*Je mnoho věcí, které dávají příležitost k rozrušení ústavy, jako u lodi nebo u některého živého tvora, kde je nazýváme mnohými jmény jako lana, lodní pásy a šlachy svalů, což je jedna podstata rozsetá v mnoha věcech; toto pak je jedna ne nejmenší příležitost, aby se ústava udržela, nebo aby se rozrušila a zanikla.*⁴²⁶

Řeč je o ústavě a o jejím rozrušení. Ústava je soubor pravidel, která definují cíle politického společenství a určuje prostředky k jejímu dosažení – různé druhy úřadů, jejich vzájemné poměry, podmínky pro jejich obsazování apod.⁴²⁷ Tato

⁴²⁵ PLATÓN, *Zákony*, 906 C.

⁴²⁶ *Tamtéž*, 945 C.

⁴²⁷ Platón stanovuje těsnou souvislost mezi režimem politickým a pořádkem, který vládne v nitru jednoho každého člověka. Oba dva typy „ústav“ se vzájemně podmiňují. Aristokratickému ustro-

opatření musí být konzistentní, nesmí se vzájemně popírat a vylučovat. Ústavní pravidla stanovují řád vzájemného soužití lidí. Jako každý řád, představuje i ústava určitý celek. Pokud například některý z úředníků při výkonu státně důležité funkce překročí své kompetence, porušuje ústavu a ohrožuje řád harmonického soužití občanů. Kompetence nejvyšších státních úředníků jsou totiž ústavně stanoveny.⁴²⁸ Komplexnost vztahů garantovaných ústavou je něčím, co skýtá prostor pro nežádoucí zásahy. Platón pevnost těchto relací a možnost jejich rozvolnění ilustruje na jiných příkladech, z nichž první se týká neživé skutečnosti (soudržnosti lodi), a druhý sku-

jení člověka, pro nějž je typická harmonizace komplexu člověka daného složkami rozum-vůle-žádostivost-agresivita, odpovídá aristokratický politický režim. Když se tato vnitřní harmonie lidského jedince naruší a namísto rozumu se stane hegemonním principem agresivita, přichází čas ustavení timokracie. Ta vede díky svým vnitřním principům k posílení žádostivé složky u členů vládnoucí garnitury, což nakonec vyústí do zavedení oligarchické ústavy. S tou se po určité době vypořádá stále početnější nespokojená vrstva nemajetných, u kterých všem vnitřním složkám náleží „rovné právo“, tak, že ji svrhne a nastolí demokracii. Od rovnosti všech hnutí, emocí a myšlenkových koncepcí vede přímá cesta k excessu iracionality a ke vzniku tyranie. Srov. PLATÓN, *Ústava*, knihy VIII. a IX.

⁴²⁸ Platón se zabývá nutností zavedení nejvyššího kontrolního úřadu, který dohlíží na ústavní jednání státních úředníků. Podle něj by měl být obsazen tzv. euthyny, na něž vznáší vysoké profesní a mravní nároky. Jejich úkolem by mělo být zajistit směřování státu k jednomu cíli (k určitým všemi sdíleným hodnotám). Podmínkou pro to je udržování činností jednotlivých úřadů v ústavně stanoveném typu vzájemnosti. Pokud se tento druh kooperace (součinnost, podřízenost, nadřízenost) naruší, život ve státě se začne vnitřně rozkládat, protože ztratí svoji základní jednotu, která je nezbytnou podmínkou pro mírovou koexistenci občanů: „Jestliže jsou totiž mužové, kteří napravují úředníky, lepší než oni a tento úkol se provádí s bezvadnou spravedlností a bezvadně, za takového stavu celá země i obec kvete a je šťastná; pakli se však vyšetřování účtů úředníků provádí jinak, tehdy se spravedlnost, jež udržuje všechny složky obecního života v jednotě, rozvolní, každý úřad se odtrhne jeden od druhého, a protože již nesměřují k jednomu cíli, činí z jedné obce mnohé, naplní ji rozbroji a vbrzku ji zahubí“ (PLATÓN, *Zákony*, 945 D-E).

tečnosti živé (soudržnost tělesných údů živočicha). Mohl by samozřejmě přidat i řadu dalších ilustrativních případů, např. organickou soubornost rostlinných těl, harmoničnost vztahů v rámci niterného života člověka, kosmický řád věcí. Ať by byl výčet možných příkladů jakkoli dlouhý, vždy by o něm platilo, že se pod „mnohými jmény“ skrývá „jedna podstata rozsetá v mnoha věcech“. Pod „mnohými jmény“ si smíme představit různou terminologii různých disciplín a různost metod, které každá z nich používá. Každá věda a každé umění se zabývá nějakým řádem. Řád zkoumaný medicínou se nazývá „zdravím“. Narušení tohoto řádu nese jméno „nemoci“. Řád reflektovaný matematikou je „korektní relace mezi matematickými funkcemi“, defekt tohoto řádu je „omylem v kalkulu“. Pod odlišnými jmény se ale vždy nachází „jedna podstata rozsetá v mnoha věcech“. Všechny defekty řádů, zkoumaných různými vědami, mají jedno společné, jsou „nemocemi“, jsou „nepoměrným zbytněním“ momentu, který ztratil náležitý poměr k jinému od sebe. Tak jako lze stanovovat chorobopis lidského těla, tak podobně lze určovat chorobopis společnosti a všech komponent kosmické reality. Působení lékaře je zasazeno do tohoto celkového kontextu a Platón se k uvedenému pohledu na medicínu vytrvale vrací.

7. ROLE ZKUŠENOSTI V PLATÓNOVĚ MYŠLENÍ

Platónovo časté odkazování k medicíně signalizuje, že jeho pozornost nepoutá náhodně. Medicína má ale silnou vazbu na zkušenostně dostupnou skutečnost, zatímco opravdové vědění se podle Platóna začíná uskutečňovat až tehdy, když poznání prolomí bariéru smyslů a odhalí neempirické struktury. To je doména filosofie, o níž řecký myslitel nezdířka vypovídá, že člověka vyvádí z labyrintu nahodilé skutečnosti do říše nutnosti a pevného řádu.⁴²⁹ Neplýne z toho, že medicína nikdy nemůže překročit práh toho typu poznání, které uniká osudu nespolehlivosti, neustálé revidovatelnosti a historické proměnnosti? Kdybychom přistoupili na hodnocení Platónovy filosofie, podle kterého je v ní seriózní vědění kladeno *mimo* jakoukoli zkušenostně vnímatelnou oblast, pak bychom byli nuceni říct, že medicína, stejně jako všechny ostatní empirické obory, zůstávají v jejím pohledu tam, kam

⁴²⁹ Platón například vysoce hodnotí studium matematiky, neboť lidské myšlení predisponuje k obratu směrem k neměnné, nad-historické realitě matematických jsoucn. To, co činí matematika pre-dispozitivně, to v myšlení dokonává filosofie – je úplným obratem ke stabilní sféře skutečnosti. Matematiku lze kultivovat různým způsobem, ale Platón si všímá té její stránky, která je využitelná při filosofické formaci člověka: „Zdá se, že náleží mezi obory, které přirozeně vedou k rozumovému poznání a kterých hledáme, že však nikdo ji správně neužívá, totiž její svrchované schopnosti přivádět ke jsoucnu“ (PLATÓN, *Ústava*, 523 A). Studium matematiky je nezbytné pro filosofa, „protože musí vybědnout z proměnného dění a dosáhnout jsoucna, jinak by se nikdy nestal myslitelem“ (*tamtéž*, 525 B). Matematika je součástí odborného kurikula filosofa „pro usnadnění obratu duše samé od proměnného dění k pravdě a jsoucnu“ (*tamtéž*, 525 C). Jestliže tyto kvality přísluší matematice, o to více je jímí vybavena filosofie.

je umístil v šesté knize své *Ústavy*. Byly by schopny působit jen domněnky a hypotézy, či jinak řečeno pouhou vírou, která by mohla být i pravdivá, ale jejíž pravdivost by těmito obory nebyla ospravedlnitelná na základě nezpochybnitelných důvodů. Posouzení vztahu Platónovy filosofie k medicíně si žádá podrobnější analýzu Platónova pojetí zkušenosti. V následných kapitolách se proto o ni pokusíme.

7.1. Důvody Platónova „odstupu“ od zkušenosti

Platónovo hodnocení úlohy zkušenosti pro myšlení člověka je komplexní záležitostí a zdá se nemožné vyslovit se v této věci zcela jednoznačným způsobem. Nežádka se setkáváme s prezentacemi díla největšího Sokratova žáka, v nichž je líčen jeho ostrý kontrast s Aristotelovým filosofickým přístupem. Tento kontrast je z velké části založen na rozdílném hodnocení významu zkušenosti v rámci lidského poznání, na něž u obou myslitelů narážíme. Aristotelův zájem o empirická zkoumání je snadno doložitelný, zatímco Platónova záliba v dialektických rozborech svědčí o jeho orientaci na meta-empirickou oblast jsoucího. Dialektika pro něj tvoří absolutní vrchol, k němuž může naše myšlení dospět cestou disciplinovaného myšlenkového úsilí, které nazývá filosofií.⁴³⁰ Platón navíc představuje rozumové poznání jako úkon rozpomínání se na skutečnosti, které se nalézají mimo námi dostupnou zkušenost s hmotným světem.⁴³¹ Přisouzení dialektické a reminiscenční povahy lidskému myšlení pak vede k tomu, že se úloha zkušenosti u Platóna chápe jako silně oslabená. Zdá se být omezena jen na příležitost, díky níž myšlení provádí obrat směrem k neempirické říši.

Protože je dialektika a teorie anamnéze nedílnou součástí Platónovy filosofie, je v ní jednou pro vždy rozhodnuto

⁴³⁰ Srov. REALE, 1995b, s. 1995, 187–208.

⁴³¹ Srov. PLATÓN, *Menón*, 80 D – 86 B; *Fedón*, 73 C – 75 D; *Faidros*, 249 B–C; *Timaios*, 41 D–E.

o minimální hodnotě zkušenosti v rámci autentického kognitivního procesu. Tak se to alespoň může jevit, neboť oba zmíněné momenty s sebou nesou nutnost překonání empirické, čistě okazionální fáze poznání. Platónův postoj ke zkušenosti může být dokumentován dvojím způsobem a žádný z nich ji nemůže v očích řeckého filosofa rehabilitovat.

Problém zkušenosti je zaprvé závažným problémem filosofickým. Aténský myslitel pátrá po podmínkách spolehlivého poznání a zkušenost k nim rozhodně patřit nemůže. Herakleitův postřeh o tom, že všechno plyne, je postižením samotné povahy hmotné skutečnosti, s níž přicházíme do styku právě prostřednictvím zkušenosti.⁴³² Zkušenost nás uvádí v kontakt s děním, které nereprezentuje poslední dimenzi reality. Právě „jádro“ skutečnosti změnám nepodléhá, a proto zůstává empirickému pohledu nepřístupné. Zadržet, na zkušenosti zbudovali své pozice sofisté, kteří v Platónových očích představovali prototyp myšlenkové depravace. Ani odtud mu tedy nemohl přijít stimul k pozitivnějšímu hodnocení významu zkušenosti pro lidské poznání.⁴³³

Pro náš výklad není bez zajímavosti vidět, jakou roli při posuzování důležitosti zkušenosti sehráli v Platónově myšlení právě zmínění sofisté, s jejichž názory se řecký filosof neustále konfrontoval. Zakladatel Akademie patří společně se Sokratem a Aristotelem ke slavné triádě velkých anti-sofistických myslitelů. Pasáže, v nichž deklaruje svůj odstup od zkušenosti jakožto nespolehlivého zdroje poznání, jsou zasazeny do kontextu intelektuální atmosféry, za níž do značné míry nesli zodpovědnost i potulní učitelé moudrosti. Pro hermeneutiku Platónových textů se zde nabízí zajímavá možnost vysvětlení skepse, kterou v mnohých z nich jejich autor vůči zkušenosti uplatňuje. Stačí si totiž všimnout souvislosti mezi

⁴³² Srov. PLATÓN, *Kratylos*, 402 A.

⁴³³ Myšlení sofistů nenavazuje na Platónovu „druhou navigaci“ (viz *Fedón*, 98 A – 99 A), a proto pro něj zůstává neempirická sféra uzavřena. Je tedy logické, že zkušenost nabývá pro sofisty mimořádného významu a stává se nepřekročitelným horizontem jejich myšlenkových výkonů.

sofistickou orientací na zkušenost a skeptickým vyzněním takového myšlení.

7.2. Sofisté a zkušenost

Skepse nabírá u sofistů různých podob a jen zřídka vyúsťuje do otevřeného relativismu, který se však ani tehdy nestává všeobjímajícím. Zakladatel západního relativismu Protagoras se sice rekrutuje z řad sofistů, ale i on relativismus používá pouze jako metodický nástroj pro dosahování dále již nerelativizovaných závěrů.⁴³⁴ Pro Platónovu filosofickou inteligenci je sofistický relativismus snadnou kořistí, což je vidět na nadhledu, s nímž poukazuje na jeho rozpornost. Sofistům zůstala nekonzistence jejich postojů skryta, poněvadž jejich základní zaměření nebylo teoretické. O vytváření teorií neměli žádného valného mínění, protože ho spojovali s předchozí fází kosmologického myšlení, k němuž se programově obrací zády.⁴³⁵ Jejich zájem je veskrze praktický a pragmatický a praxe

⁴³⁴ Srov. REALE, 1994, s. 232–234. Autor se zde zabývá otázkou Protagorova relativismu. Grantova slova dokreslují moderovaný relativismus otce všech sofistů: „... Protagoras si svým vynikajícím intelektem a úspěchem, kterého dosáhl v Aténách, získal hluboký vliv na současné myšlení a svým dílem inspiroval jak pokrokové, tak konzervativce. Jeho úvahy tvoří pozoruhodný most mezi oběma skupinami, neboť intelektuální skepse se u něj snoubila s pevnou vírou v etické i společenské tradice“ (GRANT, 1999, s. 96).

⁴³⁵ Sofisté jsou aktéři nového myšlenkového obratu k člověku a bývají považováni za zastánce tehdejšího humanismu. Ve srovnání s těmi, kteří prováděli kosmologické výzkumy, přesouvají svůj zájem od široké problematiky kosmu ke specifické lidské oblasti. Odmítali se spokojit s úvahami, které se po vzoru velkých kosmologů omezovaly na hledání posledního základu skutečnosti v celém jejím rozsahu. Do těchto úvah byl díky globálnímu rozpětí kosmologických teorií začleněn i člověk, neboť i on je součástí velkého kosmického celku. Sofisté vyhodnotili takový přístup za nedostačující. Giovanni Reale dobře vystihuje důvod této nespokojenosti: „Samozřejmě, rovněž člověk tvoří součást kosmu a *physis*, po níž bylo od Tháleta pátráno, vysvětlovala všechny věci, tedy v určitém smyslu i člověka; avšak – a to je bod, k němuž je třeba zaměřit pozornost – vysvětlovala ho pouze jako *věc vedle ostatních věcí*, ne-

není jen věrným odleskem korektních vědeckých teorií.⁴³⁶ Skýtá totiž prostor pro etické a politické projekty, jejichž prubířským kamenem není teorie, nýbrž žitá zkušenost.⁴³⁷ Ta přitom není jen příležitostným referenčním bodem, na jehož pozadí sofisté vypracovávají svoje učení. Stává se dokonce součástí sofistické metody výzkumu a výkladu. Zatímco kosmologové postupovali převážně deduktivně,⁴³⁸ volí sofisté záměrně zcela odlišný, *empiricko-induktivní* přístup.⁴³⁹

Poukaz na zkušenost sloužil sofistům kromě jiného i jako ospravedlnění jejich pochybností a relativizací, jejichž dosah však málokdy překračoval rovinu praktických apli-

boli jako *předmět*, a ne jako *subjekt*. V rámci filosofie *physis* nebylo člověku vyhrazeno zvláštní místo či lépe, nebylo pochopeno ani ospravedlněno toto zvláštní místo“ (REALE, 1994, s. 201).

⁴³⁶ Srov. *tamtéž*. Na s. 223–224 Reale hovoří o praktické finalitě sofistického hnutí a spojuje ho se samotnou povahou zájmu, který je pro něj typický. Je jím etický a politický život člověka, což jsou záležitosti navýsost praktické.

⁴³⁷ Sofisté byli relativisté v momentě, kdy odmítali absolutní platnost hodnot zosobněných nějakým konkrétním, historicky ustaveným politickým společenstvím (*polis*). Používali proto relativistický náboj svého myšlení jako nástroj negace proti nárokům na výlučnost a bezpodmínečnou platnost tradičních stanovisek. Když však sami přikračovali ke svým pozitivním výkladům poznání a způsobů mezilidského vztahování, odkládali své pochybnosti a formulovali své pozice bez pochybování o jejich platnosti. Mohli bychom říct, že se snažili o jakýsi kontrolovaný relativismus, který má pouze vyhrazené pole působnosti.

⁴³⁸ „... filosofové přírody poté, co určili první princip, vyvozovali z něho (*deducevano da esso*) různé závěry, a tedy postupovali převážně *deduktivní* metodou“ (REALE, 1994, s. 222–223).

⁴³⁹ „Although the method of the older Greek philosophy by no means excluded empirical observation, yet it was characteristically deductive. When a philosopher had settled on his general principle of the world, its ultimate constituent principle, it then remained to explain particular phenomena in accordance with that theory. The Sophist, however, sought to amass a wide store of particular observations and facts; they were Encyclopaedists, Polymath. Then from these accumulated facts they proceeded to draw conclusions, partly theoretical, partly practical... The method of Sophism, then, was „*empirico-inductive*“ (COPLESTON, 1985, s. 82–83).

kací. Kdyby podobně jako Platón přistoupili k problému zkušenosti a pochybnosti z hlediska teoretického, museli by pochybnost, skepsi a relativizaci vztáhnout i na celou svou metodu a uznat, že ve svém myšlení spoléhají na nerelativizované a nezpochybněné hodnoty. Nemohli by nevidět, že bez jakýchkoli pochybností předpokládají existenci člověka nadaného smysly a rozumem, že spatřují ve zkušenosti zdroj informací, které slouží jako korekce ve vztahu ke zkušenostně neověřitelným pozicím atd., což jsou všechno poznatky, na něž již žádná pochybnost nepadá. Ale právě o takové fundamentální zajišťování udržitelnosti názorů jim vůbec nešlo. Reagovali na požadavky své doby a ty se jim ukazovaly v praktických potřebách jejich současníků.⁴⁴⁰ Aténská demokracie otvírala širší možnosti aktivní účasti na politickém životě a k sofistům proudili mladí nadaní lidé, kteří se v něm potřebovali úspěšně prosadit.

Platón si uvědomoval, že explicitní rezignace na teoretické zachycení lidského života ve jménu uspokojování konkrétních praktických potřeb doby není důsledně uskutečnitelná. Teoretický potenciál rozumu se nedá deaktivovat a je-li záměrně upozaděn, zůstává nicméně přítomný a uplatňuje skrytě svůj oprávněný vliv. Praktický a kontrolovaný relativismus sofistů vycházel z nepřiznaných jistot a ty bylo třeba vynést na světlo. Praxi nelze nikdy hermeticky uzavřít před teorií, protože je to nakonec vždy teoretický rozum, který se k povaze praxe vyslovuje. Jestliže se tedy sofisté odvolávají na pluralitu různých zkušeností a tradic, aby odtud přešli k negaci univerzálních nároků určitých hodnot a pravd, vidí v tom Platón netolerovatelné vyvyšování se rozumu sofistů

⁴⁴⁰ Potřebou doby byla přeměna stávajících společenských a politických poměrů: „... v sofistice se poprvé ohlašuje téma, které v dějinách západní kultury dozná nehlubšího rozvoje: opuštění pravdy kvůli dosažení *moci* nad věcmi. *Logos*, v němž se vyjadřuje pravda, je nyní v sofistice nahrazen *technikou* jazyka, díky níž se získává schopnost *transformovat* myšlení lidí a společností, což činí možným určovat běh života směrem k těm formám a ustanovením, které ‚technik‘ považuje za lepší, než jsou ty stávající“ (SEVERINO, 1994, s. 67).

nad jistoty, o něž se proti své vůli a zcela nevědomky sami opírají.

Je zřejmé, že sofisté odvozovali problematičnost lidského poznání z problematičnosti přítomné v konkrétní historické zkušenosti. Protože lidské zkušenosti jsou proměnné a různé, nelze ani po myšlení požadovat, aby se probojovalo k něčemu stabilnímu, navždy stejnému a nezměnitelnému. Tento závěr se netýká pouze individuální zkušenosti a individuální lidské praxe. Má svůj analogický korelát i v jednotlivých lidských společnostech, které existovaly, existují a budou existovat v různých dobách a na různých místech. I v jejich rámci panují odlišné zvyky a tradice, každá z nich zosobňuje jiné ideály a pohledy na skutečnost. Zvyky a tradice nejsou ničím jiným než sedimentem miliónů individuálních zkušeností a představují jakousi kolektivní zkušenost. Poněvadž i tyto formy zkušenosti vytvářejí bohatou a proměnnou pluralitu, je zatěžko předpokládat, že by se lidské myšlení mohlo vynořit nad tuto pestrobarevnou živoucí mozaiku a postihnout pravdy a hodnoty platné pro všechny doby a všechny místa.⁴⁴¹

Když Platón hovoří o zkušenosti, nemá rozhodně na mysli jen vnímání konkrétních předmětů, k nimž se člověk v dané situaci vztahuje svými smysly. Ví, že na zkušenosti spočívají celé kultury a civilizace a že jejich bohatost a rozmanitost svědčí o nesmírné šíři zkušenostní dimenze lidského poznání. Právě tady se nabízí možnost vysvětlení textů, v nichž aténský filosof vytěsňuje hmotnou realitu a zkušenost s ní za hranice spolehlivého a vědecky korektního poznání. Zkušenost je nepřehledná, protože se rodí z dění a kde je dění, tam je stále něco nového a dosud neověřeného. Kdyby se však myšlení vystavilo tak radikální novosti a neověřenosti,

⁴⁴¹ Není obtížné ukázat, že uvedený přístup není vlastní jen antickým sofistům. Postmoderní hlasatelé historismu jsou jejich dnešními dědici. To signalizuje i možnost aktualizace Platónovy polemiky s tímto stylem myšlení: „Sofisté zaplavující naše vzdělávací instituce a poučující nás z masmédií hlásají v podstatě stejné všeléky jako jejich předchůdci v Platónových Aténách“ (CROWTHER, 1994, s. 152).

přivodilo by to jeho kolaps. Proto musí nalézt svůj předmět mimo zkušenost v říši stability a nutnosti. Pokud bychom tuto interpretaci přijali, museli bychom uznat, že Platónův boj proti sofistům je zároveň bojem proti korodujícímu vlivu zkušenosti. Na jedné straně bychom měli sofisty jako šampióny zkušenosti, na straně druhé pak Platóna jako nepřítele zkušenostního přístupu k životu člověka ve všech jeho rozměrech.⁴⁴²

O tom, že sofisté jsou „šampióni zkušenosti“, nemůže být rozumných pohybů. Není však vůbec jisté, zda Platón spatřuje zdroj defektů sofistického myšlení v jeho zaměřenosti na konkrétní zkušenostní prameny. Abychom se v této věci lépe zorientovali, bude užitečné zmínit se o učení některých sofistů a sledovat, jak na ně Platón reaguje.

⁴⁴²Na výše uvedenou kontrapozici lze v literatuře nezřídka narazit. Je zajímavé, že spojení humanismu se zkušenostně založenými, a tedy absolutní jistoty zbavenými disciplínami není záležitostí pouze dnešního postmodernismu. V moderním myšlení se vynořila kritika všeobíhající aplikace rigorózní vědecké racionality, protože se ukázalo, že lidská bytost není předmětem, který by byl přístupný nezaujaté analýze vedené v duchu logicko-matematických pravidel. Pro humanitní odvětví se začaly požadovat jiné standardy. V antice se obdobný střet uskutečnil mezi sofisty a Platónem, neboť sofisté své umění vedení a výchovy člověka koncentrovali do rétoriky, zatímco Platón jim konkuroval filosofií, pro niž požadoval absolutní jistotu a spolehlivost. V této souvislosti je výmluvný i vztah mezi Platónem a Isokratem, neboť tito myslitelé představují protikladné programy formace člověka a jejich příspěvky leží v základě dvou zásadně odlišných kulturních přístupů. Někteří autoři dokonce vidí ve fenoménu moderní vědy znovuoživení Platónova pohledu na realitu a neváhají poukázat na jeho destruktivní potenciál ve vztahu ke konkrétní historické zkušenosti: „Co se týče Platóna... není snad teoretikem diskurzu, jehož rigoróznost překonává i přísnost matematickou a jehož důkazy jsou zakotveny v nedokazatelných principech? A nebylo dále z mnoha stran upozorněno na to, že zrození moderní vědy, zvláště té galileovské, je možné interpretovat jako nové vítězství platonismu ve srovnání s aristotelismem?“ (PESCE, 1984, s. 591).

7.3. Platónův postoj k sofistice

Z jeho dialogu *Sofista* je patrné, že se problémem sofistiky zabýval s maximálním nasazením. Sofistický způsob myšlení pro něj představoval závažnou teoretickou obtíž (jak je možné vytvářet mylné soudy) a urgentní praktickou komplikaci (silný vliv sofistů na své okolí). Od prvních stránek je zřejmé, že předmět dialogu nebudí žádné zvláštní sympatie jeho autora. Sofista je vykreslen jako tajemná bytost, které se nelze jen tak snadno dostat na kobyliku. Jak sám Platón poznamenává, „tohle zvíře je ošemetné a nelze ho, jak se říká, popadnout jednou rukou“. ⁴⁴³ Jen s vypětím všech sil je možné dospět k nahlédnutí toho, kdo vlastně sofista je.

Při svém postupu Platón angažuje své přesvědčení o člověku jakožto skutečnosti sestávající z těla a duše. Oba dva rozměry potřebují péči. Tělo je svěřeno do péče učitele gymnastiky a lékaře. ⁴⁴⁴ Jak je to s duší? Platón konstruuje paralelu mezi lékařským působením na tělo a mezi sofistickým vlivem na duši člověka. Soustředí se na purifikační činnosti lékařů, díky nimž je tělo zbavováno nežádoucích látek, které mají negativní dopad na jeho zdravotní stav. Také duše v sobě mnohdy obsahuje látky, jichž je nutné se zbavit, protože stojí v cestě přirozené funkci rozumu a vůle. Zabraňují totiž pravdivému poznávání a chtění opravdového dobra. ⁴⁴⁵

⁴⁴³ PLATÓN, *Sofista*, 226 A.

⁴⁴⁴ Srov. *tamtéž*, 229 A.

⁴⁴⁵ Očistné působení směrem k duši je Platónem líčeno následným způsobem: „Dotazují se na věci, o kterých se někdo domnívá, že o nich dovede říct něco podstatného, ačkoli o nich nedovede říct nic; potom ta mínění při jejich bludnosti snadno zkoušejí a shrnuvše je ve svém posudku dohromady kladou jedno vedle druhého a přitom ukazují, jak si ta mínění odporují, i když jde o tytéž věci, tatáž hlediska a tytéž vztahy. Když to ti lidé vidí, horší se sami na sebe, ale k ostatním se stávají mírnými; tímto způsobem se zbavují těch velikých a tuhých mínění o sobě samých a to je zbavování ze všech nejpříjemnější pro toho, kdo o něm slyší, a pro postiženého člověka nejtrvalejší. Ti, kteří je očisťují, mají totiž,

Pasáž 230 B-E vyznívá pro očištovatele duší velmi příznivě. Že by zde Platón vyzvedal zásluhy sofistiky? Jeden z výměřů sofisty je vcelku uznalý, protože mu připisuje očistu „duše od mínění překážejícím naukám“⁴⁴⁶ a o něco výše se dočítáme, že existuje i „ušlechtilá sofistika dobrého rodu“.⁴⁴⁷ Je to ale jen jedna čirá kapka v moři plném nečisté vody. Sofista je v tom samém textu vykreslen jako „výdělečný lovec mladých a bohatých lidí“, jako „obchodník s naukami pro duši“ či „prodavač vlastních výrobků v oboru nauk“. Nakonec je představen jako „borec v zápasnictví v řečech, jenž si vyhradil umění eristické“.⁴⁴⁸

Je jasné, že je na pozadí paralely lékařství–sofistika nutné spatřovat další rovinu srovnání, která je daná zdravím–nemocí tělesným a zdravím–nemocí duševním. Lékaři jde o zdraví pacienta, ale tento zájem je už těžší přiznat sofistům. To je patrné z toho, že je Platón řadí mezi kupce a obchodníky, kterým jde z definice ne o pravdu a dobro, nýbrž o profit. Není potřebné připomínat, že péče o tělo je u Platóna jednoznačně podřazena péči o duši. Intenzita a kvalita péče duši je o to větší, s oč silnějším důrazem je apelováno na starost o tělo. V Xenofónových *Vzpomínkách na Sokrata* narážíme na zajímavou pasáž, která právě naznačený poměr dobře ilustruje:

Důtklivě radil těm, s nimiž se stýkal, aby dbali na své zdraví. Chtěl, aby si získali potřebné vědomosti od odborníků a aby každý po celý život dával sám na sebe pozor, jaký pokrm, jaký nápoj, jaká tělesná námaha mu dělá dobře a jaký způsob života musí vést, aby žil co možná nejzdravěji. Při takové sebekontrolě

milý hochu, touž zásadu jako mají lékaři těl, že by tělo nemohlo mít dříve prospěch z podávané potravy, dokud někdo nevypudí vnitřní překážky; stejně tak usoudili i oni o duši, že nebude mít dříve užitek z podávaných nauk, dokud někdo svým usvědčováním nevzbudí v usvědčovaném stud, dokud mu nevyjme mínění překážejícím naukám a nezpůsobí, aby se jevil čistý a myslil si, že ví jediné to, co vskutku ví, a více ne“ (*tamtéž*, 230 B-E).

⁴⁴⁶ *Tamtéž*, 231 E.

⁴⁴⁷ *Tamtéž*, 231 B.

⁴⁴⁸ *Tamtéž*, 231 D-E.

*prý člověk těžko najde lékaře, který by dokázal lépe rozpoznat, co slouží ke zdraví.*⁴⁴⁹

Jestliže šlo Sokratovi především o péči o duši a přitom kladl tak vážný důraz na starost o zdraví tělesné, je rozumné předpokládat, že uvedené memento obrácené k jeho učedníkům platí vzhledem k duši mnohem více. Platón na toto Sokratovo dědictví navazuje a ve svém dialogu *Protagoras* se k výše zmíněné paralele explicitně vrací. Nechává zde promlouvat Sokrata s mladým Hippokratem, který je nadšen z Protagorova příjezdu a nemůže se dočkat, kdy už si bude moci vyslechnout jeho přednášku. Sokrates Hippokratovo nadšení nesdílí a spatřuje v něm naopak závažné nebezpečí. Hippokratův entusiasmus pramení z netrpělivého očekávání spatřit renomovaného sofistu a je výrazem touhy slyšet osobně promlouvat myslitele, jehož předcházela pověst vynikající osobnosti. Ne náhodou je upozorněno na mladý Hippokratův věk, který ho činí velmi zranitelným. Mladý člověk se nechá snadno ovlivnit pověstí celebrit a ve svém nekritickém obdivu nedokáže proniknout za oslnivou podobu vnějšího zdání k méně skvělé kvalitě samotné osoby a jejích názorů.⁴⁵⁰

Platónův Sokrates opět poukazuje na paralelu probíhající mezi tělem a duší. Hippokratovi se dostává upozornění, že si činí velké starosti o své tělesné zdraví, ale když jde o jeho duši, vrhá se bez rozmyslu do situace, která se může vážně podepsat na jejím zdravotním stavu.⁴⁵¹ Nadšený mladík

⁴⁴⁹ XENOFÓN, 1972, s. 179.

⁴⁵⁰ „V dialogu *Protagoras* svádí Platónovo umění Sokrata s velikým sofistou k vážnému rozhovoru. Nežli se v tomto filosofickém dramatu objeví Protagoras sám, osvíti se scéna slávou jeho jména a v horlení mladého Hippokrata se ukáže, jakým kouzlem působilo to jméno na aténskou mládež“ (NOVOTNÝ, 1939, s. VI–VII).

⁴⁵¹ „Nuže tedy víš, jakému nebezpečí jdeš vystavit svou duši? Kdybys měl někomu svěřit své tělo a přitom být v nejistotě, zdali se stane dobrým či špatným, tu by ses asi mnoho rozhlížel, máš-li je svěřit či ne, a volal bys na poradu své přátele i příbuzné, mnoho dní rozvažuje. Ale když jde o to, co pokládáš za cennější těla, o duši, a na čem záleží všechno tvé štěstí nebo neštěstí, podle toho, stane-li se to dobrým či špatným, o tom ses neporadil ani s otcem ani

Sokrata vybízí, aby ho doprovodil do společnosti slavného sofisty, ale ten ho překvapí otázkou, zda vůbec ví, kdo je to sofista.⁴⁵² Na Hippokratovy rozpaky odpovídá Sokrates vyslovením jeho pravého jména:

*Není-li pak, Hippokrate, sofista jakýsi obchodník nebo kupec se zbožím, kterým se živí duše?*⁴⁵³

Potravou duše jsou nauky a právě ty sofisté nabízejí za nemalý finanční obnos. Chovají se při tom jako každý jiný obchodník – vychvalují před potenciálními zákazníky kvalitu svého myšlení, ale jeho defekty, kterých si ani nejsou vědomi, obratně zakrývají. Sokrates upozorňuje na kompetenci lékaře při posuzování vhodnosti potravin a nápojů, které si člověk může za peníze opatřit a naznačuje, že jejich jakost se může diametrálně lišit od toho, jak je jejich prodejci představována.⁴⁵⁴ Také nauky lze rozdělit na prospěšné a škodlivé a Sokrates odmítá přenechat orientaci v této věci sofistům. Je zde třeba kvalifikovaného soudu „odborníka v léčení duše“.⁴⁵⁵ Konzumace špatných jídel a nápojů není ani zdaleka tak nebezpečná jako požití špatných nauk, neboť zlo v duši je horší než zlo v těle. Jídlo si lze navíc po jeho koupi odnést v nějaké nádobě, zatímco nauky zapadají přímo do mysli posluchače a okamžitě působí v té nehlubší hlubině jeho bytí.⁴⁵⁶

s bratrem ani s nikým z nás druhů, máš-li svěřit či snad ne tomuto příšlému cizinci svou duši“ (PLATÓN, *Protagoras*, 313 A-B).

⁴⁵² *Tamtéž*, 313 C.

⁴⁵³ *Tamtéž*.

⁴⁵⁴ Srov. *tamtéž*, 313 C-D.

⁴⁵⁵ *Tamtéž*, 313 E.

⁴⁵⁶ „Vždyť také je mnohem větší nebezpečí při koupi nauk než při koupi jídel. Neboť když si člověk koupí od prodejce a obchodníka jídla a nápoje, může si je odnést v jiných nádobách, a dříve než je vypije nebo sní a tím je přijme do těla, může si je doma uložit, zavolat si znalce a poradit se, co by měl jíst nebo pít a co ne a kolik a kdy; takže při té koupi není velikého nebezpečí. Ale nauky nelze odnést v jiné nádobě, nýbrž člověk musí po zaplacení ceny je pojmout do samé duše, naučit se jim a tak odejít, buď se svou škodou, nebo s prospěchem“ (*tamtéž*, 314 A-B).

Po těchto výzvách k opatrnosti se oba aktéři dialogu odebírají ke slavnému sofistovi a Sokrates s ním zahajuje zajímavou rozpravu. Ponouká ho k tomu, aby v přítomnosti posluchačů vyložil svůj názor na člověka, na jeho ctnosti a na povahu mezilidského soužití v obci. Protagoras se pouští do obsáhlé prezentace tématu a vede ji na dvou úrovních: mytické a racionální. Mytickým podáním se přizpůsobuje posluchačům své doby, kteří byli na mytické příběhy zvyklí. Kritický duch Protagorovy nauky však spočívá v tom, že mýtus používá k osvětlení problému, který je svou povahou racionální.⁴⁵⁷

7.4. Dvě teorie kulturního života v čase

Sofista vypráví příběh o titánech Prométheovi a Epimetheovi, kterým v daný čas bohové přikázali, aby vybavili živé bytosti schopnostmi, díky nimž budou dobře adaptovány na prostředí, v němž žijí. Epimetheus přemluví Prométhea, aby provedení celého úkolu nechal na něm s tím, že po jeho za-

⁴⁵⁷ Protagorova expozice se týká vysvětlení současného stavu lidské kultury, kterou popisuje vykreslením její geneze. Přitom postupuje zmíněnými dvěma cestami – mytickou a racionální. Jaký je mezi nimi rozdíl? „... one of the primary differences between a mythical approach to the origin of humanity and the rational approach is that the former assumes that humanity did not have a real beginning in time but is the result of a series of events that that took place *in illo tempore* (or mythical time) involving supernatural entities, whereas the latter...conjectures that humanity is the result of the same natural causes that there were behind the original formation of universe“ (NADDAF, 2005, s. 100–101). V podobném smyslu se vyjadřuje i F. Jesi: „Jestliže se v literární produkci prosadí epifanie *mýtu*, hrozí vyloučení časové následnosti vyprávění, které je překryto nehybným okamžikem, věčnou přítomností předkládanou k nazírání“ (JESI, 1973, 24). M. Gentile nepřehlíží rozdíl mezi mytickým a filosofickým přístupem k realitě, ale uvědomuje si, že mýtus může být dobrým nástrojem v rukou zdatného filosofa. Ani Protagoras ani Platón se služeb mýtu nezříkali: „V pohybu dějinné dialektiky se mýtus a logos vzájemně podmiňují v neodstranitelném vztahu bezprostředního a zprostředkovaného“ (GENTILE, 1947, 33).

vršení zkontroluje, zda bylo vše učiněno řádným způsobem. Prométheus souhlasí a Epimetheus se dává do díla. Postupně vybavuje jednotlivé živočichy náležitými kvalitami, každého podle jeho konkrétní potřeby dané povahou prostředí, v němž je mu souzeno se pohybovat. Epimetheovi však scházela pravá moudrost a jak jeho samotné jméno naznačuje, myslí až poté, co se pustil do jednání. Když přišla řada na člověka, Epimetheus si uvědomil, že již všechny schopnosti podělil mezi ostatní živočichy a pro člověka už nic nezbylo:

*A protože Epimetheus nebyl příliš moudrý, ani nezpozoroval, že rozdal všechny schopnosti mezi zvířata; zbýval mu ještě nevystrojen rod lidí, a byl na rozpacích, co s ním. Za těchto rozpaků přijde k němu Prométheus podívat se na rozdělení a vidí, jak ostatní živočichové mají všeho v náležité míře, ale člověka vidí nahého, bez obuvi, bez pokrývky a bezbranného...*⁴⁵⁸

Protagoras vyjadřuje v mytické podobě myšlenku o tom, že člověk se na rozdíl od ostatních živočichů vynořil z lůna přírody slabý a bezbranný. Aby přežil, nemohl setrvat v tak neuspokojivém stavu a muselo mu být pomoheno. Právě proto nastupuje na scénu Prométheus, kterému se člověka zželelo a který se kvůli němu vloupal do příbytku boha Hefaista a bohyně Athény, kde odcizil řemeslnou dovednost spolu s ohněm. Tuto kořist pak předal lidem. Díky ní si lidé mohli opatřit vše, co mají živočichové od přírody a bez vlastního přičinění: ošacení, obydlí, zbraně. Díky darovanému ohni už nemuseli konzumovat potravu a nápoje v syrovém stavu. Ve srovnání s počátečním stavem to byl jistě pokrok, ale přesto v lidském rodě přetrvával jeden zásadní nedostatek. Nedostávalo se mu totiž politického umění, které Prométheus ze své loupežné výpravy nepřinesl, protože by musel proniknout až do příbytku samotného Dia. Následkem toho se snahy o mezilidskou kooperaci a soužití stávaly bezúspěšnými a lidé si navzájem činili bezpráví. Když to viděl Zeus, slitoval se a poslal k lidem Herma s darem studu a spravedl-

⁴⁵⁸ PLATÓN, *Protagoras*, 321 B-C.

nosti. Od té doby se mezilidské vztahy upravily a byla utkána síť vzájemné spolupráce, která nese název společnost.

Jaké je poselství tohoto mytického příběhu? Protagoras jím naznačuje, že člověk je ve svém původním, přirozeném stavu bytostí a-politickou, bez schopnosti mírového soužití s druhými lidmi. Aby byl tento původní stav války všech proti všem překonán, bylo zapotřebí intervence zvnějšku (Prométheův zásah a Diův dar). S touto výbavou pak již člověk mohl sám a svým vlastním úsilím pokračovat na cestě pokroku jak na poli kulturním (vztah bohové–lidé, vztahy mezi lidmi), tak na poli civilizačním (technika, řemesla, obchod).

Je dobré nepřehlédnout, že se Protagoras touto progresivní interpretací lidských dějin staví proti tradičnímu dekadenciálnímu pojetí historie člověka, které našlo svůj plastický výraz v Hesiodově díle *Práce a dni*. V něm nalézáme rozčlenění lidské historie do pěti etap, které představují postupný úpadek lidského rodu. První etapou je zlatý věk, pozemský ráj, původní harmonie, vláda Krona. V této době nebylo na zemi žádného bezpráví a lidé neznali žádnou starost a bolest. Země oplývala bohatstvím a poskytovala každému všeho v naprosté hojnosti.⁴⁵⁹ Pak ale přišel pád, který je popisován ne v příčinách, ale v následcích. Lidé se změnili jak na duši, tak na těle. Přetrhl se jejich harmonický poměr k bohům a rozbroje vnikly i do jejich vzájemných vztahů. Jejich těla začala chřadnout a dopadly na ně četné nemoci.⁴⁶⁰ Pád směrem k propasti se tím ale nezastavil. Po určité

⁴⁵⁹ „Žily totiž na počátku na zemi člověčí kmeny neznající protivenství, bez lopoty, bez roboty, bez neuhů žalostivých, které smrt přinesly mužům... Žili oni za dnů Krona, když panoval na nebesích; žili oni jako bozi, bezstarostné srdce v těle, bez roboty, bez trampoty... veškerého hoře prázdní – a zmírali, jak by spánek na ně chodil; bylo všeho, bylo nazbyt, nezorána nesla plodonosná země žeň bohatou, nelakomou; oni v pokoji, když chtěli, přikládali ruku k dílu, v nepřeborném blahobytě, požehnání stády bravu, příjemni blaženým bohům“ (HESIODOS, 1950, s. 43–45).

⁴⁶⁰ Lidský věk se podstatně zkrátil a kdo se dožil dospělosti, záhy umírá: „Ale sotva dospěl v muže a měl míru v dospělosti, zůstával živ na kratičko, na maličko, trpě hoře – z nerozumu: nedovedl

době nastala třetí, bronzová etapa. Z Hesiodova výkladu je patrné, že má na mysli dobu Mykéňanů, věk drsných válečníků. Jejich násilnická povaha se jim stala osudná, neboť se vyhubili sami mezi sebou.⁴⁶¹ Čtvrtá etapa je nazvána dobou heroickou. Hlavními aktéry v ní byli slavní dobyvatelé Tróje. Ale i po nich se nakonec slehla zem, protože stejně jako jejich předchůdce „krvavá je vřava zhubila a vojna lita“.⁴⁶² Konečně pátý věk, obývaný lidským rodem „železným“, je dobou, v níž žije samotný Hesiod. Je to doba naprosté zkázy, utrpení, bezpráví. Ale to je jen počátek běd, neboť Hesiod předvídá, že se lidská pospolitost ocitla na prahu, za níž už ho nečeká vůbec nic dobrého. Vzhledem ke stavu lidí je jen otázkou času, kdy ve společnosti plně zavládne „pěštní právo“, násilí, podvody, nepohostinnost, vymizí úcta dětí k rodičům, přátelé se budou vzájemně zrazovat, lidé budou nespolehliví, spory zasáhnou i členy rodin, zavládne emoční perverze, na smlouvy a přísahy se nebude brát ohled. Proti takovému stavu už není žádného léku a Hesiod jde až tak daleko, že vyjadřuje touhu po smrti a preferuje nebytí před životem v tak nepříznivých poměrech.⁴⁶³

oni tehdy zpupnou pýchu druh od druhu zadržeti, aniž chtěli ctíti bohů...“ (*tamtéž*, s. 46).

⁴⁶¹ „... to byli obři, strašliví; jim Areovo žalné dílo bylo milo, byly milý násilnosti... Ale oni vlastní rukou navzájem se pohubivše, odebrali se v dům Hádův, zimavý a plný plísňe, neslavně – morana černá i je, třeba byli hrozní, pobrala, a jasné světlo, světlo slunce opustili“ (*tamtéž*, 47–48).

⁴⁶² *Tamtéž*, 48.

⁴⁶³ „Neměl jsem já přijít na svět mezi lid pátého věku, ale měl jsem umřít dříve nebo narodit se potom! Nyní jest železné plémě; od strádání, od starání ono nemá klidu ve dne, nemá od záhuby v noci; ale ještě těžší bědy přidají a dají bozi... Drah nebude otec synům, vhod nebudou děti otci, druh nebude vážen druhu, host nebude hostiteli, aniž bude rodný bratr bratru milý, jako prve. V lehkosti jim budou brzy otec-kmet i stará matka; budou na ně dotírat, tupiti je zlými slovy, nedbajíce, tupohlaví, boží pomsty; neodplatí zestaralým rodičům, že je jednou vychovali; složíce do pěsti právo, lidu lid vyvrátí město. Nebude, kdo stojí v slově, ve cti, ani spravedlivý, ani dobrý; oni muže zločince a násilníka bu-

To, co Hesiod klade na závěr lidských dějin (stav bez-právi), to klade Protagoras na samotný jejich úsvit. Lidé se pozvolna vymaňují ze situace válek a necivilizovaného barbarství a postupně budují kulturu a civilizaci. Mír, právo, spravedlnost jsou výdobytky dlouhodobého lidského snažení. Protagorova racionální prezentace problému vypadá tak, že odstraňuje mytické podpěry příběhu a nechává z něj pouze jeho rozumu dostupný obsah: společnost, kultura a civilizace jsou výsledkem lidského umu v dějinách a povstávají cestou zkušenosti, cestou pokusů a omylů. Tady se ukazuje, jak důležitou roli Protagoras zkušenosti připisuje. Spatřuje v ní motor dějinného vývoje od původního chaosu k pozdějšímu řádu. Vše, co v našich životech považujeme za cenné, všechny naše znalosti a dovednosti, mají výlučně zkušenostní původ. Proto se také nevyznačují žádnou absolutní jistotou a stálostí. Nad zkušenost se nelze povznést a celý myšlenkový život člověka se musí nést na vlnách konkrétní zkušenosti, neboť právě toto přilnutí mysli k proměnným situacím je garancí, že se myšlení nezabydlí ve vzdušných zámčích a neztratí kontakt s realitou.⁴⁶⁴

Zkušenost je navíc něčím, co činí jednotlivý člověk. Protagorův výklad lidských dějin založený na stěžejní úloze zkušenosti proto posouvá pozornost velkého sofisty k jednotlivým úhlům pohledu jednotlivých lidí. Když stanovuje svoji maximu, podle níž je člověk mírou všech věcí, má na mysli člověka jakožto jednotlivce právě proto, že lidské poznávací úkony mají nepřekročitelný zkušenostní (individuální) pro-

dou mítí v poctivosti; v pěsti bude jejich právo, zajde stud, lepšího muže utiskovat bude horší, promlouvaje křivá slova, a přísahu k tomu vyřkne. Všem lidem potáhne v patách, nešťastníkům, bledá Závist, zlolajná a škodolibá, pošmourného obličej... a tak lidem, synům smrti, nezbude než hořká bída; proti zlu nebude léku“ (*tamtéž*, 49–51).

⁴⁶⁴ „Jedná se o moudrost odpojenou od ontologické pravdy, která, jak je dobře vidět, položila do svých základů rozměr empiricky vnímaného a – řekněme moderním termínem – fenomenologického“ (REALE, 1994, s. 239).

fil.⁴⁶⁵ Platón ve své kritice reaguje na toto zploštění pohledu na lidské poznání, které se nemůže osvobodit od své obecné valence. Kdybychom vzali Protagoru vážně, byla by i tato jeho perspektivistická (individualisticko-relativistická) teze pouze výrazem jeho osobní (individuální) perspektivy, a nemohla by být tudíž předkládána jako závazná interpretace povahy lidského poznání.⁴⁶⁶ Platón si tedy i na Protagorově případě jasně uvědomoval, že důrazná akcentace zkušenosti korumpuje úkony poznání v jeho samotném jádru. Stažení poznání do nížin zkušenosti znamená ztrátu nároku na jeho obecnou platnost, s nímž ale zastánci empirizace poznání nezbytně počítají.⁴⁶⁷ Poznání proto musí jít v každém případě „za“ zkušenost či přesněji řečeno poznání se svými akty vždy „za“ zkušeností již pohybuje, a pokud si to nějaký myslitel neuvědomuje anebo pokud to přímo popírá, je třeba mu to připomenout a ukázat mu, že v míře negace této pravdy upadá do rozporu sám se sebou.

Protagoras aplikoval tento svůj relativismus se zdrženlivostí, a proto nezačal útočit na samotné základy stávající společnosti.⁴⁶⁸ Platón si nicméně uvědomoval destruktivní virtualitu Protagorovy teze a snažil se jí čelit s rozhodnou důsledností.⁴⁶⁹ Byly to však příspěvky dalších sofistů, na

⁴⁶⁵ Srov. COPLESTON, 1985, 88; REALE, 1994, s. 230–231.

⁴⁶⁶ Ke konfutaci Protagorova epistemického stanoviska srov. PLATÓN, *Theaetetus*, 161 D – 162 B a 171 A–C.

⁴⁶⁷ Každý relativista, který prosazuje své stanovisko, má za to, že lidské poznání obecně (poznání každého člověka) je relativní v individuálním, sociálním či historicko-kulturním smyslu, tedy že je v každém případě neschopné dospět k formulaci nějakého univerzálního (obecného) poznatku. V tom se ukazuje rozpor jakéhokoli typu relativismu.

⁴⁶⁸ „In conclusion I may observe again that there is no reason for ascribing to the great Sophists the intention of overthrowing religion and morality; men like Protagoras and Gorgias had no such end in view“ (COPLESTON, 1985, s. 95).

⁴⁶⁹ „Je ale jasné, že rigorózně aplikovaný princip *homo-mensura* musel vyústit v naprostý skepticismus a imoralismus... Jestliže Protagoras nedochází k těmto závěrům, pak jen kvůli tomu, že nerozvíjí

nichž mohl mnohem zřetelněji vidět neblahé konsekvence absolutizace zkušenosti v procesu lidského poznání.

7.5. Physis versus nomos

Sofista Antifon se zapsal do dějin filosofického myšlení tezí, podle níž je ve většině případů rozpor mezi požadavky lidské přirozenosti a požadavky zákona ustaveného politickou autoritou. Díky zákonu se společnost rozčleňuje na různé, vzájemně nerovné třídy, díky zákonu mají svobodní občané plná politická práva, zatímco otroci a metoici jsou z aktivní účasti na správě věcí veřejných vyloučeni, díky zákonu se Řekové považují za nadřazené ve srovnání s barbary atd. V lidské přirozenosti je však podle Antifona zapsán jiný požadavek. V tomto ohledu nezáleží na tom, zda jsme svobodní či otroci, Řekové či barbari, neboť všichni máme stejné základní potřeby a to je signálem, že všichni máme stejnou přirozenost. Proto jsme si ve skutečnosti všichni rovni. Každý člověk potřebuje jíst, pít, mít střechu nad hlavou, oblékat se apod. Když své základní potřeby saturuje, dochází k uspokojení, když se mu takové saturace nedostává, trpí bolest. Antifon sice hovoří o rovnosti, ale zároveň vidí, že snaha uspokojit své potřeby se děje prostřednictvím individuálních skutků. A tady se mu ukazuje častý rozpor mezi zákonem přírody a zákonem politickým. Zákony státu nás nutí k respektu vůči druhým osobám, protože bez něj by nebylo možné uskutečnit mezilidské soužití. Tím je vůči lidskému jedinci vznášen požadavek sebeomezení, zatímco jeho přirozenost tíhne k egoistickému uspokojování jeho tužeb. Podle Antifona je proto třeba dodržovat zákon stanovený lidskou autoritou jen v případě, kdy existují svědci našeho jednání (hrozba sankce za přestoupení). Pokud žádné svědky našeho jednání nemáme, smíme dát přednost naší přirozené spontaneitě a zákon obejít.

důsledky, k nimž jeho předpoklady musely anebo alespoň mohly s vnitřní logikou vést“ (REALE, 1994, s. 241–242).

Pro Platóna je takový postoj nepřijatelný jednak proto, že je výrazem špatného gnozeologického východiska, dále pak proto, že jeho důsledky jsou společensky nežádoucí. Zůstaneme-li společně s Antifonem uvězněni v horizontu pouhé zkušenosti, nezbyde nám než povýšit na normu to, co odhalujeme v našem každodenním sebe-prožívání – primární zájem o naše vlastní já a nesmazatelnou tendenci k sebe-upřednostnění. Politická autorita a jí vydávané zákony se tak stávají zdrojem oprese a omezení a člověk nemůže být než bytostným nepřítelem státu. Celá teorie opět rehabilituje přesvědčení o a-politické povaze lidského života a vnáší do vzájemného soužití lidí podezření z čiré účelovosti navenek prokazované slušnosti, bez níž není žádná společnost myslitelná.

Jelikož Antifon myslí v horizontu zkušenosti, chápe lidskou přirozenost prostřednictvím smyslově vnímatelných vlastností. Pak se ovšem vznáší otazník nad jeho přesvědčením o rovnosti lidí. Nešlo by na stejném zkušenostním základě ospravedlnit jeho pravý opak? Platón si hrozivou možnost skrytou v Antifonově slabé epistemické pozici jasně uvědomuje a v brilantním stylu představuje ve svém dialogu *Gorgias* cynickou postavu Kalikla, který se vydává právě nazačeným směrem.

Kalikles zaujímá rovněž zkušenostní stanovisko a konstatuje, že lidé jsou si zásadně nerovní. Je to naše každodenní zkušenost, díky níž vidíme, že existují různě inteligentní, různě schopní a různě silní lidé. V přírodě se vede nesmlouvavý boj o přežití a jen ti nejsilnější mají moc a právo prosadit se proti slabším. Neexistuje žádný důvod, proč by to samé nemělo platit ve světě lidí. Kalikles se bouří proti rovnostářským demokratickým zákonům, protože násilně potlačují přirozené právo silnějších vládnout a diktovat pravidla společenské hry.⁴⁷⁰ Dny demokracie jsou již ovšem spočítány, poněvadž není možné, aby se přirozenost silnějších nechala dlouhodobě

⁴⁷⁰ Kalikles sdílí Hippiovo a Antifonovo stanovisko, když říká: „A namnoze jsou si tyto věci navzájem protivné, příroda a zákon“ (PLATÓN, *Gorgias*, 482 E).

znásilňovat nepřírozenými zákony rovnosti. Tak jako pára v tlakovém hrnci, které je zamezeno uniknout do volného prostoru, nakonec celý hrnec rozmetá na kusy, tak podobně dlouho utlačovaná síla nadprůměrných lidí vybuchne a smete a pošlape demokratický řád jako odporného parazita.⁴⁷¹

Platón si nedělá iluze, k jakým katastrofálním důsledkům by vedla vláda kalikleovského nadčlověka s jeho panskou morálkou. Uvědomuje si, že tato neblahá previze budoucnosti je konzistentním politickým rozvinutím gnozeologického principu zkušenosti jakožto výlučného zdroje lidského poznání. Má tedy znovu příležitost se utvrdit v podezřívavém postoji vůči zkušenosti vynesené na piedestal epistemické adorace.

Ještě větší obavy mu připravily názory dalšího politického sofisty – Trasymacha. Kalikles sice preferuje vládu silnějších, ale jejich moc spojuje alespoň v úmyslu⁴⁷² s určitou aristokratičností jejich ducha.⁴⁷³ Trasymachos se pro legitimizaci politické moci neohlíží po žádných kvalitách rozumnosti u jejich držitelů, ale situuje ji do moci samé. Základní kategorii politického života – spravedlnost – vidí prizmatem síly nevázané na žádná omezující pravidla.⁴⁷⁴ Zákon a morálka spadají

⁴⁷¹ „Avšak myslím, jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno toto ze sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle a říkadla a nepřírozené zákony, povstane a náhle se objeví naším pánem ten otrok a tu jako plamen vyšlehne právo přírody“ (*tamtéž*, 484 A). Zápisy, kejkle a říkadla jsou pejorativním označením demokratických zákonů. Obrat „ten otrok“ je vyhrazen nadprůměrnému člověku, který je zotročen rovnostářskými zákony.

⁴⁷² Sokrates Kaliklovi prokázal, že jeho úmysl je lichý a že jím zastávané principy mají naprosto brutální potenciál.

⁴⁷³ „... těmi mocnějšími nemyslím ševce ani kuchaře, nýbrž ty, kdo jsou rozumní ve věcech obce, jakým způsobem by byla dobře spravována, a netoliko rozumní, nýbrž i zmužilí, jsouce schopni provádět, cokoli by si usmyslili, a neochabovali by pro malátnost své duše“ (PLATÓN, *Gorgias*, 491 A-B).

⁴⁷⁴ „Já tvrdím, že spravedlivé není nic jiného, než co je silnějšímu prospěšné“ (PLATÓN, *Ústava*, 338 C). Na objasnění této maximy Trasymachos dodává: „Dává pak zákony každá vláda podle svého prospěchu, demokracie demokratické, tyranie tyranské a tak dále;

v jedno, legalita se stává legitimitou. Trasymachos je radikálním zastáncem právního pozitivismu, který staví na roveň všechny režimy, onen tyranský nevyjímaje.⁴⁷⁵ Stránky, které Platón ve své *Ústavě* věnuje myšlenkovému střetu Sokrata s Trasymachem, jsou skvělou ukázkou jeho dialektické bravury. Trasymachos klade Sokratově kritice tuhý odpor a když se již zdá, že jeho názor leží v troskách, zaútočí nečekanou silou zbraní zkušenosti. Sokrates provádí trpělivou analýzu sofistického stanoviska a dochází k tomu, že platí jeho pravý opak. Politika není uměním opatrování si prospěchu pro vládnoucí, nýbrž obětavou službou veřejnosti.⁴⁷⁶

Trasymachos nemůže zvrátit logiku Sokratovy argumentace, ale svrhává na její jemné racionální předivo tvrdý balvan obecně dostupné zkušenosti. Stačí se podívat na reálný stav politiky a hned je patrné, že Sokratovo pojetí spravedlnosti ve smyslu mezilidského respektu klesá na roveň infantilní fikce. Vládci se vztahují k poddaným jako pastevci k dobytku a nemyslí na ně jinak než jako na pramen svého vlastního prospěchu.⁴⁷⁷ Jejich starost o „věci veřejné“ možná lidem dočasně přináší nějaké dobro, ale nakonec jsou obětováni zájmům mocných a ve finále jsou vedeni na porážku. Je to očividná zkušenost, která odhaluje, že to není věrnost Sokratově pojetí spravedlnosti, která lidem přináší prospěch,

a pak prohlásí, že toto, co jim samým prospívá, je pro ovládané spravedlivé, a kdo to překračuje, toho trestají, tvrdíce, že jedná protizákonně a nespravedlivě. To tedy je ta spravedlnost, můj drahy, jež je po mém soudu ve všech obcích stejná, prospěch právě vládnoucí strany; tato však má moc, takže při správném usuzování vychází závěr, že všude totéž je spravedlivé, totiž prospěch silnějšího“ (*tamtéž*, 338 E – 339 A).

⁴⁷⁵ V diskuzi, do níž Trasymacha proti jeho vůli zavléká Sokrates, nakonec dojde k úchvatné glorifikaci tyranie. Původní rovnost všech režimů, která je otevřeně tvrzena Trasymachovým principem „práva a prospěchu silnějšího“, se svou vlastní vahou překlápí na stranu totality a naprosté zvěle vládnoucích.

⁴⁷⁶ Srov. PLATÓN, *Ústava*, 342 E – 343 A a celý úsek rozpravy, který této sekci předchází.

⁴⁷⁷ Srov. *tamtéž*, 343 B.

nýbrž právě jeho opak. Lidé, kteří podvádí, jsou-li přitom inteligentní a nenechají se chytit, jsou na tom vždy lépe než lidé, kteří se drží poctivosti, s níž Sokrates s neodbytnou dotěrností v diskuzi stále dokola obtěžuje. Trasymachos se pouští do ilustrace svého stanoviska a ukazuje, že jeho názor se zkušenostně verifikuje jak v oblasti soukromé, tak v oblasti společensko-politické.

Když lidé jakožto soukromé subjekty uzavřou smlouvu a jedna ze stran nedodrží svůj závazek, je na tom nakonec lépe než strana podvedená.⁴⁷⁸ Na společensko-politické úrovni se stejný způsob jednání ukazuje prospěšný v případě placení daní, pobírání dávek a výkonu veřejných funkcí. Kdo krátí daně a čerpá z veřejných fondů, dává málo a hodně dostává. Je na tom tedy lépe než ten, kdo daně platí poctivě a nezneužívá sociálního systému podpory. Člověk, který vykonává veřejný úřad jako službu veřejnosti, z něj nemá ani zdaleka tak velký prospěch jako ten, kdo si z něj učiní výnosný důl pro sebe a pro svou klientelu. Ruku v ruce s úspěchem se dostavuje i životní spokojenost, a proto Trasymachos poukazuje na to, že ti, kdo jsou v Sokratových očích nepoctiví, jsou nakonec mnohem šťastnější než lidé, kteří se ve svém jednání nechávají svazovat údajně vznešenými mravními pravidly.

Podle Trasymacha je pak na tom nejlépe člověk, který dokáže jednat s maximální volností, což znamená, že nemusí brát ohled na nic a na nikoho. Není jím nikdo jiný než vrcholně mocný jedinec, který se může chovat beztrestně s neomezenou brutalitou. Nejzáviděníhodnější život proto vede tyran, tj. totalitní vládce.⁴⁷⁹

Nemusíme již dále sledovat peripetie této zajímavé diskuze, která se na následných stránkách dialogu ostře vyhrocuje a strhává čtenáře do svého silného víru. Důležité je si všimnout, že pozice politického sofisty Trasymacha vyrůstá

⁴⁷⁸ Je nutné připomenout, že Trasymachos má na mysli inteligentní podvodníky, kteří jsou schopni se vyhnout sankcím za porušení závazků.

⁴⁷⁹ Srov. PLATÓN, *Ústava*, 343 B – 344 D.

ze stejného základu jako pozice výše uvedených sofistů Protagory, Antifona a Kalikla. Je následkem povýšení faktického, zkušenostně dostupného stavu na normu lidského jednání. Co se uskutečňuje *de facto* je prohlášeno za platné *de jure*. S tím Platón nemůže souhlasit a nemůže ani nevidět, jaká nebezpečí v sobě nese protlačování zkušenosti do role výlučného zdroje lidského poznání. Mohli bychom ještě dlouho pokračovat v představování myšlení jiných sofistů, kteří nedokázali či nechtěli překročit masivní bariéru smyslové zkušenosti. Máme ale za to, že se již podařilo bohatě naplnit účel našeho předchozího pojednání. Chtěli jsme zcela konkrétně ukázat, že skepse, kterou Platón vůči zkušenosti v některých svých textech až ostentativně deklaruje, vyrůstala rovněž z určité zkušenosti s myšlením sofistických autorů. Platón ji ve své filosofii podrobil kritickému zhodnocení a došel k závěru, že úplná regulace rozumu podle externí smyslové zkušenosti je nejenom neudržitelná, ale ve svých praktických důsledcích i nebezpečná.

8. PLATÓNŮV POSTOJ KE ZKUŠENOSTI – OD KONFRONTACE K AKCEPTACI

8.1. Aristotelovo hodnocení Platónovy filosofie

Začněme představením interpretace, kterou v této souvislosti předkládá Aristoteles. V šesté kapitole první knihy jeho *Metafyziky* podává resumé Platónova filosofického myšlení, v němž se hovoří i o jeho poměru ke zkušenosti:

*Filosofická učení, o nichž jsme pojednali, vystřídala soustava Platónova, která se k nim jednak namnoze připojovala, jednak, srovnáme-li ji s filosofií italských myslitelů, má mnoho osobitého. Platón se totiž již v mládí seznámil s Kratylem a s Herakleitovým míněním, že všechny jevy smyslové zkušenosti jsou v stálém toku a že o nich není vědění, i podržel takové mínění též v pozdějších letech. Když pak Sokrates, pomíjeje otázky týkající se celé přírody, pojednával o otázkách mravního života a hledal tu to, co je obecné, a první svoje přemýšlení zaměřil k pojmovému vymezení, souhlasil s ním a na základě takového názoru měl za to, že při vymezení pojmů běží o něco jiného než o předměty smyslového vnímání; soudil totiž, že je nemožné obecně platné určení některého předmětu smyslového světa, poněvadž se stále mění. A tak onen druh jsoucna nazval ideami a mínil, že věci smyslové oblasti jsou mimo ně a že všechny mají jméno od nich. Neboť mnohost věcí soujmenných s ideami má prý jsoucnost tím, že má v nich účast. Slovem „účast“ však změnil jenom jméno; neboť Pythagorovci říkají, že věci jsou napodobením čísel, a Platón tvrdí, že účastí; ale to je jenom jiné jméno. Avšak co je to účast v ideách anebo napodobení, přenechali zkoumat jiným.*⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ ARISTOTELES, *Metafyzika*, 987 a 29 – 987 b 14.

Tyto Aristotelovy informace jsou důležité ne proto, že by byly přesné a spolehlivé, nýbrž proto, že na mnoho století ovlivnily chápání Platónovy filosofie a úlohy zkušenosti v ní. Aristoteles byl velmi dlouho považován za obrovskou autoritu – ostatně, v řadě ohledů jí je až dodnes – a proto jeho vykreslení Platónova myšlení získalo plnou důvěru.⁴⁸¹ Navíc, soudili mnozí, byl po dvacet let přímým žákem zakladatele Akademie, takže reference o jeho učiteli mají povahu pří-
 měho svědectví. Jejich autentičnost se proto zdála nesporná.

Pokusíme se ukázat, že se věci mají poněkud jinak. Přestože není možné popřít, že by byl Aristoteles jako dlouholetý Platónův žák dobře obeznámen se stanovisky svého učitele, padá velký otazník na interpretaci jeho názorů. Domnívám se, že to, co Hegel tvrdí o filosofu ze Stageiry, platí ještě více o Platónovi. Právě on trpěl a dosud ještě trpí křivdu bezmyšlenkovité tradice, v níž se z něj dělá stavitel vzdušných zámků kdesi daleko za zkušenostně vnímatelným světem. Bohužel to byl Aristoteles, který k tomuto znetvořenému obrazu Platóna nemalou měrou přispěl.

Z citovaného Aristotelova textu je nutné vyzvednout některé obraty, jimiž jejich autor charakterizuje Platónovu filosofickou pozici: Platónovo převzetí herakleitovské domněnky o zásadní nestabilitě jevů smyslové zkušenosti, jíž se držel až do konce svého života; důraz na to, že ve vědeckém myšlení (vymezování pojmů) běží o něco jiného než o předměty smyslového vnímání; situování idejí mimo zkušenostně dostupnou realitu a kritiku nejasnosti pojmu „účasti“, která má zajišťovat bytí hmotných jsoucen jejich závislostním vztažením k idejím.

⁴⁸¹ První řádky, které Hegel věnuje popisu Aristotelovy filosofie, jsou v tomto směru velmi výmluvné: „Tak se loučíme – neradi – s Platónem. Přecházíme-li k jeho žáku Aristotelovi, musíme se ještě více obávat, že budeme příliš obsáhlí. Vždyť Aristoteles je jedním z nejbohatších a nejhlubších vědeckých génů, kteří se kdy objevili. Žádná doba nezrodila člověka, který by byl roven Aristotelovi... Zabýváme se Aristotelem tak obsírně proto, že nikomu neukřivdily bezmyšlenkovité tradice tolik jako jemu“ (HEGEL, 1965, s. 193–194).

Ve prospěch Aristotelova výkladu je možné doložit řadu pasáží z Platónových dialogů, které tvoří doklad o jeho přijatelnosti. Takový postup je však jednostranný, protože přehlíží nemalý počet jiných míst, která přímo vyzývají ke korekci Aristotelova stanoviska. Podívejme se na ně a pokusme se v jejich světle postupně demontovat tradici, která se během času stávala stále více bezmyšlenkovitou.

8.2. Stimulace činnosti rozumu smyslovým poznáním

Platón spolu s jinými mysliteli uznává, že člověk poznává prostřednictvím smyslů a rozumu. Smyslové vnímání pouze registruje, rozum se s registrací a konstatací spokojit nemůže. Proč je tomu tak? Předměty smyslového vnímání vykazují rysy, které jsou odlišné, ba přímo protikladné. Nechme stranou konkrétní příklady, k nimž Platón sahá v sedmé knize *Ústavy*, a adaptujme je do podoby, která pro nás bude přístupnější. Dejme tomu, že vidím (smyslově vnímám) několik lidí. Vnímám jejich odlišnost a zároveň si všímám jejich hluboké podobnosti. Ta podobnost je natolik velká, že pro rozdílné jedince užíváme stejného jména k označení toho, co ve své podstatě jsou: každý jedinec (v daném příkladu) je člověk. Když tedy zaměřím svůj zrak na tohoto konkrétního jedince zde přede mnou, co vidím? Jednoho konkrétního člověka. Je jeden, tedy nerozdělený v sobě a oddělený od ostatních a zároveň je člověkem, v čemž od ostatních oddělen není. Takto mohu zrakem klouzat po všech přítomných jedincích a konstatovat totéž pro každý případ. Přitom mě může napadnout, že *mnohé*, smyslově vnímané skutečnosti jsou zároveň něčím *jedním*. Lidských jedinců je mnoho, ale každý je člověkem (v tom se neliší, v tom jsou něčím jedním). Jak je to možné? Jak je možné, že něco jednoho (člověk, bytí člověkem) je mnohé (lidství realizované v mnohých jedincích) a něco mnohého jedním? Nejde o rozpor? Tady se ukazuje role smyslové zkušenosti v tom, že vyzývá rozum k aktivaci jeho vlastní činnosti:

*Ukazuji tedy – vidíš-li – že některé věci v oblasti smyslových vjemů nevyzývají rozum, aby se na ně podíval, protože jsou vnímáním samým dostatečně rozhodovány, kdežto jiné je k tomu vším způsobem vybízí, protože vnímání samo nepodává žádného zdravého výsledku... Vjemy nevolajícími rozum na pomoc myslím ty, které současně nepřecházejí ve vjemy opačné; které však přecházejí, o těch soudím, že vyzývají rozum, protože vjem ukazuje stejně dobře tak i naopak, ať už přichází z blízka, nebo zdáli...*⁴⁸²

Ve skutečnosti to není tak, že by existovaly smyslové vnímatelné skutečnosti, kterých by se výše předložená úvaha netýkala. Když tedy citovaný text mluví o „některých věcech nevyzývajících rozum“, nejde o věci, nýbrž o způsoby pohledů na ně. Existuje způsob smyslového vnímání, kterým se nenecháme vyprovokovat k hlubšímu přemýšlení, a existuje jiný způsob smyslové percepce, který nás do racionálních úvah přímo nutí. Co jsou „vjemy přecházející ve vjemy opačné“? V odpovědi se odkláníme od Platónovy litery, ne však od jejího smyslu. Když se podívám na jednoho člověka a poté na člověka druhého, vnímám jednotu a mnohost zároveň. Vnímám, že dva jedinci jsou natolik podobní, že je oba nazývám „člověkem“.⁴⁸³ Platón to komentuje:

⁴⁸² PLATÓN, *Ústava*, 523 A-C.

⁴⁸³ Tento vjem mnohosti jednoho a jednoty mnohého se neuskutečňuje na úrovni zraku, nýbrž na úrovni vnitřních smyslů. Platón ukazuje, že nikdy nevidíme něco, co by zároveň nebylo také mnohé. Právě tato situace spouští aktivitu rozumu: „Jen uvažuj podle předchozích myšlenek. Jestliže pojem jednoho může být sám o sobě určitě viděn nebo některým jiným smyslem chápán, nebyl by činitelem, vedoucím k pojmu jsoucnosti... pakli však zároveň s ním je pokaždé vidět nějaký jeho protiklad, takže se jeví právě tak jedním jako jeho opakem, tu by již bylo potřebí rozhodčího a v takovém případě by nutně duše stála před záhadou a byla by nucena hledat, uvádějíc v sobě do chodu činnost myšlenkovou, a tázat se, co vlastně je jedno jakožto pojem; takovýmto způsobem náležela by nauka o jednom mezi činitele vedoucí a obračející k nahlížení na jsoucno“ (*tamtéž*, 524 D – 525 A). „Jedno jakožto pojem“ není míněno ve smyslu pojmu logického, nýbrž jako ontologicky silná realita – jedno je něco reálného, něco, co se realizuje v mnohém.

*To jsou pro duši jistě podivné zprávy a potřebují prozkoumání. Přirozeně tedy... v takovýchto případech se duše pokouší zkoumat, vyzývají nejprve na pomoc uvažování a rozumové myšlení, zdali je každá z označovaných věcí jedna, či zda jsou věci dvě.*⁴⁸⁴

Jakou roli hraje smyslová zkušenost v uvedených příkladech? Odpověď již předpokládá určitou interpretaci Platónovy filosofie. Aristoteles by řekl, že Platón považuje hmotný svět za plynoucí a že je ho nutné překonat (překročit) rozumovou činností směrem ke světu ideálnímu. Realita se tak rozpadá na dva světy – ten hmotný a méně skutečný a onen ideální a více skutečný. Ve hmotném světě panuje změna, chaos, střety a protiklady, v ideálním světě se vše harmonizuje a přivádí k jednotě. Protože mnohost nemůže splynout se svým protikladem – jednotou –, musí zůstat o jeden ontologický stupeň níže. Musí se nechat transcendovat svým ideálním vzorem.⁴⁸⁵

Rozlišení ještě není separace a zmíněné texty o nějaké transcendenci ve smyslu „nad-světne jsoucnosti“ ideální jednoty nic neříkají. „Obrácení duše“ od zkušenostně vnímaných jsoucen může znamenat jen perspektivní posun pohledu, kterým se nijak neuniká mimo tento náš svět. Aristoteles je navíc dobře obeznámen s faktem, že Platónův ideální svět není žádnou parmenidovskou jednotou, u níž by rozum mohl spočinout neobtěžován dalšími výzvami k „překonání“ protikladů (rozporů). I ideální realita obsahuje protiklady, které je třeba smiřovat. Protikladnost se u Platóna dostává dokonce do esence absolutně prvního Principu, sestávajícího z Jednoho a Neurčité Dyády.⁴⁸⁶ „Překonání“, „překročení“ určité dimenze skutečnosti proto nikdy neústí v ustání racionálního diskurzu. Ale Aristotelovo podsunutí dvou světů, jednoho smyslového a druhého nad-smyslového, které mají být chyb-

⁴⁸⁴ PLATÓN, *Ústava*, 524 B.

⁴⁸⁵ Platón obě reality jistě rozlišuje: „A tak tedy jsme jedno nazvali pomyslným, druhé pak viditelným“ (*tamtéž*, 524 C).

⁴⁸⁶ Aristoteles to v závěru šesté kapitoly první knihy své *Metafyziky* jasně uvádí. Srov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, 988 a 7–17.

ným Platónovým „objevem“, se opírá o to, že jedno je nakonec vyvýšeno nad mnohé a existuje nezávisle na něm. Z toho má být pochopitelné, že Platónův zájem o pluralitu, difference, dění a smyslovou zkušenost, je zákonitě podloměn a že jeho duch zalétá do dalekých či lépe řečeno fiktivních neempirických oblastí. Na tom byla vystavěna i dlouhými věky zažitá opozice mezi Platónem a Aristotelem, kterou paradigmaticky znázorňuje i slavný Raffaelův obraz: Platón přemítá o neempirické oblasti, Aristoteles analyzuje svět naší zkušenosti.

Další výklad nám ještě mnohé z neudržitelnosti tohoto poměru mezi oběma filosofy objasní.⁴⁸⁷ Prozatím si všimněme toho, že Platón neosamostatňuje rozum natolik, aby mu přisoudil schopnost pracovat nezávisle na smyslové zkušenosti. Je to právě tato zkušenost, v níž se zračí nejen mnohost, různost a dění, ale také jednota, totožnost a stálost. Kdyby se něco jednoho neuskutečňovalo společně s mnohým v rámci *jedné a téže zkušenosti*, nemohla by být smyslová percepce oním stimulem myšlení, o němž Platón v uvedených pasážích hovoří.

8.3. Filosofova zkušenost

Devátá kniha *Ústavy* přináší další zajímavé úvahy. Platón se soustředí na srovnání emocionálního života člověka spravedlivého a nespravedlivého. Vychází ze svého rozdělení životního principu na duši rozumovou, vznětlivou a žádostivou.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ „... spíše než hovořit o Platónovi jako o filosofovi zastávajícím univocitu jsoucna (a jednoho), by bylo správnější v něm vidět teoretika delikátní rovnováhy mezi jednotou (univocita a stabilita) a diferencí (polysemie a fluktuace) významů“ (MOVIA, 1998, s. 127).

⁴⁸⁸ „Zdá se mi, že ke třem stránkám duše náleží i trojí rozkoše, ke každému jeden druh; zrovna tak je to s druhy touhy a vlády. Jak to myslíš? Jedna stránka podle našeho výkladu bylo to, čím člověk nabývá vědění, druhá, čím se vzněcuje, třetí pak jsme nemohli pro mnohotvárnost nazvat jedním zvláštním jménem, nýbrž pojmenovali jsme ji podle toho, co měla v sobě největší a nejsilnější: nazvali jsme ji totiž stránkou žádostivou, a to pro prudkost žádostí, vztahujících se k jídlu, pití, k rozkoším pohlavním i ke všemu jinému,

Emoce nevznikají samy ze sebe, nýbrž jsou niternou reakcí člověka na příslušné předměty, které je vyvolávají. Každá z jmenovaných duševních složek se vyznačuje svojí specificitou emocionalitou a vznikají v ní odpovídající radosti (slasti) a bolesti (strasti). S každou z ní je spojen zcela zvláštní typ žádosti. Platón řadí lidské bytosti do tří skupin podle toho, v čem spočívá hlavní organizační princip jejich životů. Někteří lidé podřizují veškeré své konání cílům, k nimž lze dospět aktivací duše žádostivě. Jsou ovládáni touhou po jídle, pití, sexu, majetku atd. tak silně, že jim vše ostatní slouží jako pouhé prostředky pro dosažení těchto met. Pokud k jimi privilegovanému cíli dospějí, uspokojí svou žádostivost a zakoušejí silnou emoci slasti. V opačném případě trpí drásavou bolestí. Jiný typ lidí směřuje k dobývání vítězství nad druhými a v tom spatřují smysl svých existencí. Nemusí se jednat jen o vítězství v ozbrojeném boji. Zápas lze vést i jinými prostředky. V každém případě jde o dosažení ocenění, společenské prestiže a výsostného postavení v různých oblastech lidského snažení. Konečně poslední druh lidí napíná svou životní energii jiným směrem. Jde o jedince milovné poznání, které kultivují ne pro peníze ani pro čest, nýbrž pro něj samotné. Jsou milovníky moudrosti a veškerá jejich žádostivost je obrácena k jejímu zisku.⁴⁸⁹

Platón se zamýšlí nad povahou slastí a strastí, které jsou s jednotlivými životními styly spojené a snaží se pochopit, jaký je v nich vzájemný poměr těchto emocí. Jeho postup je stupňovitý a počíná se úvahami o lidech s převažující touhou po majetku, jídle, pití a sexu. Síla jejich slastí je nepochybná, ale rozhodující je, že jejich životní zkušenost je ohraničena jen tímto úzkým obzorem. Vítězství nad druhými či zisk

co se k tomu druží, a stránkou milovnou peněz, protože takové žádosti bývají ukojovány obyčejně s užitím peněz“ (PLATÓN, *Ústava*, 580 D – 581 A).

⁴⁸⁹ „Konečně to, čím nabýváme poznání, jak je každému patrné, stále je celou svou snahou napjato k vědění o pravdě, jak to s ní je; o peníze a slávu stará se tato stránka z těchto všech nejméně“ (*tamtéž*, 581 B).

moudrosti nejsou cíle, které by odpovídaly jejich touze, a proto se o ně nezajímají. Jejich zkušenost je tak ochuzena o ten typ slasti a uspokojení, které mohou zakoušet jen vojensky a společensky úspěšní lidé respektive lidé vzdělaní. Platón je především zaujat povahou zkušenosti, která je vlastní filosofům. Ukazuje, že jejich zkušenost je nejbohatší a nejširší a ve své specifické podobě i nejradostnější. Zatímco lidé smyslově založení a lidé ambiciózní nečiní zkušenost vyvolávanou vnitřními prožitky při studiu filosofie, filosof je naopak s nižšími druhy zkušeností dobře obeznámen. Je to sama životní nutnost, která přivádí každého člověka do situací, v nichž zakouší emoce spojené s požíváním jídla, pití, sexu, s nabýváním peněz a s chválou druhých lidí. Zkušenost s filosofií však mají jen někteří.⁴⁹⁰

Má-li se vyslovit soud nad hodnotou a poměrem těchto emocí a potažmo s tím i nad hodnotou a poměrem uvažovaných životních stylů, není možné volit rozhodčího ovládného žádostivostí po majetku či cti. Jediným kompetentním je zde filosof:

*... pokud záleží na zkušenosti... rozsuzuje z těch mužů nejlépe tento.*⁴⁹¹

⁴⁹⁰ „Uvažuj tedy: který z těch tří mužů je nejzkušenější ve všech druzích rozkoší, které jsme uvedli? Myslíš snad, že člověk milovný zisku, kdyby se zabýval poznáním čisté pravdy samy o sobě, byl by zkušenějším v rozkoši plynoucí z vědění nežli filosof v rozkoši plynoucí z nabývání zisku? To je veliký rozdíl. Neboť filosof nutně musel okoušet těch druhých hned od dětství, kdežto člověku milovnému zisku, zabývajícímu se poznáním přirozené podstaty věcí, není nutné okoušet této rozkoše, jak je sladká, ani stávat se v ní zkušeným, nýbrž spíše naopak, i kdyby se o to snažil, je to pro něj nesnadné... A jak se má k milovníku cti? Je snad jeho nezkušenost v rozkoši, plynoucí z požívání úcty, větší než nezkušenost onoho v rozkoši z rozumového myšlení? Asi ne, neboť kdykoli lidé vykonají, k čemu každý zamířil, všechny je provází čest – vždyť bývá ctěn od lidu boháč i muž statečný i moudrý –, takže všichni znají ze zkušenosti rozkoš, jaká plyne z požívání cti; avšak jakou rozkoš v sobě má dívání na jsoucno, toho požitku nemůže mít nikdo jiný než filosof“ (*tamtéž*, 582 A-D).

⁴⁹¹ *Tamtéž*, 582 D.

Důvod preference filosofa neleží jenom v tom, že na rozdíl od ostatních pojmá do své zkušenosti všechny základní druhy emocí, ale rovněž v tom, že nižší vášně u něj nepřekrývají a neomezují činnost rozumu:

*A jistě on jediný nabude své zkušenosti za účasti rozumu.*⁴⁹²

Již jsme měli možnost si uvědomit, že Platón nepojímá filosofii jako myšlenkovou aktivitu, která by se nijak netýkala způsobu života těch, kteří se jí věnují.⁴⁹³ Naopak, filosofie je pro něj organizačním principem celé lidské existence a vyhraněným životním stylem. Zahrnuje tudíž širokou škálu vnitřních prožitků a zkušeností. Má-li se nad ní vyslovit hodnotový soud, je třeba ho formulovat z platformy, na níž jsou přítomny všechny porovnávané položky. Z úhlu nějaké fragmentární zkušenosti se životem je z principu nemožné hodnotit jeho celkový ráz. To, co zde Platón předvádí v oblasti etické, má svůj analogický korelát v oblasti teoretické. Existuje celá řada specializovaných věd, ale žádný exaktní vědec, který má zkušenost jen se svým specifickým oborem, není kompetentní k rozhodnutí, co je to věda a co již věda není. Jeho kompetence jsou omezené jen na jemu příslušnou oblast – matematik je způsobilý k posouzení, co je věda matematická a co již vybočuje za její hranice. Biolog je schopen říci totéž, ovšem ve vztahu k jím kultivované vědě. Nikdo z nich však nemá patřičné znalosti ke stanovení kritérií, která kvalifikují vědu jako takovou neboli vědu obecně. Analogicky stejný typ úvah provádí Platón ohledně emocí a na nich založených rozvrhů života.

Aby se filosof k tomuto tématu mohl zodpovědně vyjádřit, musí projít zkušenostmi ostatních lidí⁴⁹⁴ a musí mít na rozdíl od nich ještě něco navíc. Hodnotový soud o druzích lidské existence spadá do filosofie a to znamená, že etické posuzování se bez její zakořeněnosti v mnohohrstevné lidské zkušenosti neobejde. Platón sice zdůrazňuje, že filosof se od nižších

⁴⁹² *Tamtéž.*

⁴⁹³ Tento článek je vyňatý z širší práce autora, a proto v něm není přítomna pasáž, k níž se zde odvolává.

⁴⁹⁴ Zkušenostmi ne ve smyslu individuálním, nýbrž ve smyslu typologickém.

stupňů zkušenosti co nejvíce vzdaluje, ale ani zde se nesmíme dopustit neadekvátní interpretace jeho stanoviska.⁴⁹⁵ Stojíme před obdobným problémem, který jsme řešili, když jsme hovořili o tom, jak v rovině gnozeologické rozumět Platónovu požadavku nutnosti překonat smyslovou zkušenost. Došli jsme k závěru, že se Platón svým myšlením neutíká kamsi „za“ zkušenost s konkrétní hmotnou skutečností, do jakéhosi ideálního světa ležícího daleko za horizontem smyslů. Ideální struktury naopak odhaluje v rámci smyslové zkušenosti, protože v ní a pouze v ní jsou pro člověka dostupné. Platónovo varování před myšlenkovým pádem do hmoty je způsob, jakým vyzdvihuje nutnost zaujetí myšlenkové perspektivy, která by nebyla čistě empirická. Ale i neempirický pohled je v empirii pevně zakotven. V aplikaci na různé životní zkušenosti a rozvrhy platí totéž. Když je filosof vyzýván, aby se stranil nižších zkušeností, nepožaduje se po něm, aby se od nich zcela odpoutal. To by ani nebylo možné, neboť se jedná o ty rozměry života, které jsou jeho nutnou součástí. Filosof se jen nemá v těchto zkušenostech „ztratit“, nesmí svůj rozum používat jen proto, aby dosáhl uspokojení svých smyslových žádostí a svých ambicí. Jeho rozum má našetřit co nejvíce energie pro práci při zkoumání kosmu, jeho povahy a jeho smyslu. Překročení uvedených zkušeností a s nimi spojených emocionálních stavů je proto neodřezává ze života filosofů. Jen jim stanovuje správné místo. Jejich nadměrné zbytnění pohlcuje energie rozumu natolik, že mu již nezbývá sil k filosofování. Ale bez jejich základní přítomnosti by se žádná filosofie nemohla uskutečnit, protože zkušenost se světem v jejích elementárních podobách je nutným předpokladem vyššího filosofického vzdělání.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ „A co si máme myslit o filosofovi, zač že pokládá ostatní rozkoše proti rozkoši znát pravdu a v takovém zaměstnání stále žít a nabývat vědění? Zdali ne, že za něco zcela vzdáleného? A že ty ostatní požitky nazývá v pravém smyslu nutnými, protože by nijak necítil jejich potřeby, kdyby to nebylo nutné?“ (*tamtéž*, 581 E – 582 A).

⁴⁹⁶ V této souvislosti je významný Platónův požadavek, aby člověk nevydával svoji žádostivost „ani nedostatku ani přesycení“ a aby klidnil svoji vznětlivost (srov. *Ústava*, 571 E – 572 A). Nevyhlašuje

8.4. Limity obecných pravidel – v uměních i praktických vědách

Ve světle řečeného se můžeme obrátit k počátku dialogu *Gorgias*, kde spolu pod Sokratovým vedením diskutují Chairefon a Polos. Polos se v určitém momentě vyjadřuje k poměru zkušenosti a lidských kvalifikovaných činností (umění). Přichází s názorem, podle něhož se každá odbornost rodí ze zkušenosti:

*Ó Chairefonte, mnoho je rozličných znalostí na světě, zkušeně vynalezených ze zkušeností; zkušenost totiž působí, že cesta našeho života je řízena znalostí, ale nezkušenost ji ponechává náhodě. Ze všech těchto znalostí jedni nabývají těch, druzí oněch, každý jiným způsobem, nejlepší pak lidé nejlepších; z těchto je i tuhle Gorgias a jemu náleží umění ze všech nejkrásnější.*⁴⁹⁷

Kdybychom četli mezi řádky, mohli bychom říct, že je pasáž navzdory svému explicitnímu znění uplatnitelná i ve vztahu k filosofii. Mezi nejlepší lidi, kteří se zabývají nejlepšími uměními, by pak patřili i filosofové, třebaže má Polos evidentně na mysli především rétoriku. Je ovšem jisté, že se nemusíme nijak domýšlet, zda se k naznačeným uměním řadí i medicína. Krátce před tímto Polovým výstupem totiž o ní padla zmínka, když se řeč stočila na Gorgiova bratra Herodika, který byl lékařem. Pokud by se po její bok mohla postavit i filosofie, text by skrytě naznačoval, že i filosofie se zrodila ze zkušenosti a celou svou vahou na ní spočívá. Na Polovy odpovědi sice Sokrates vzápětí kriticky reaguje, avšak z kontextu je patrné, že jeho nesouhlas se netýká výše citovaného stanoviska.⁴⁹⁸

tedy žádnou vyhlazovací válku vůči tělu, emocím, a tím pádem vůči zkušenostnímu prožívání. Jde mu o jejich moderaci za účelem dobytí filosofického způsobu života.

⁴⁹⁷ PLATÓN, *Gorgias*, 448 C.

⁴⁹⁸ Sokrates vyjadřuje svou nespokojenost a stěžuje si na Pola u přítomného Gorgia: „Je vidět, Gorgio, že Polos je dobře připraven

Neméně významné výpovědi se nalézají na stránkách dialogu *Politikos*. V něm se diskutuje o politickém umění, jehož cílem je co nejlepší správa státu. Zvolme si za východisko Platónovo tvrzení, které se nalézá v sekci 294 A:

*Je ovšem zřejmé, že ke královskému umění náleží jistým způsobem umění zákonodárné; avšak nejlepší je, aby neměly moc zákony, nýbrž královský muž nadaný rozumem.*⁴⁹⁹

Proč by správa věcí veřejných neměla záviset na zákonech, nýbrž na rozhodnutích královského muže nadaného rozumem? To je čtenáři prozrazeno vzápětí a z Platónova výkladu je zřejmé, jakou důležitost v něm přikládá konkrétní zkušenosti. Politické volby se týkají nahodilých lidských záležitostí, které jsou zásadně proměnné, nestabilní, a proto i značně komplikované. Zákony jsou ovšem obecné, a proto nehledí k jedinečnosti jednotlivých případů. Individuálnost propadá jejich příliš hrubým sítem. Zákony vyžadují, aby se jedinečné podřídilo obecnému. Poněvadž univerzální platnost zákonných opatření nepřipouští výjimky, vylučuje další hledání a diskuzi o způsobu stanoveného jednání.⁵⁰⁰ To ale v určitém ohledu představuje znásilnění konkrétní povahy osob a jejich konání, které se nedá vtěsnat do jediné, všechny situace postihující šablony. Platón si to velmi jasně uvědomuje a v momentě, kdy si klade otázku po skutečném prospěchu (dobru) jednotlivých lidí, nahlíží limity všech obecných pravidel:

... zákon by nikdy nemohl přesně dohromady obsáhnout, co je pro všechny největší dobro a největší právo, a podle toho pak nařizovat to, co je nejlepší; neboť nestejnosti i lidí i dějů a to, že žádná z lidských věcí není nikdy v nehybném klidu, nedovolují,

k slovním výkonům... Neboť..., jak je mi patrné, už z toho, co řekl, je více vycvičen v tak řečené rétorice nežli ve věcném rozmlouvání“ (*tamtéž*, 448 D).

⁴⁹⁹ PLATÓN, *Politikos*, 294 A.

⁵⁰⁰ Hledání a diskuze o jiných možnostech konání by naznačovaly, že platnost obecného zákona je pouze provizorní, a že tedy není obecná v pravém smyslu slova. Neboť co je obecné, je takové pro všechny případy a po všem čas.

*aby některé umění prohlašovalo v něčem nějaké jednoduché pravidlo o všech případech a pro všechny čas.*⁵⁰¹

Všimněme si, že se text nevztahuje pouze k umění politickému. Platón mluví v plurálu a není nepatřičné si myslet, že je medicína vyloučena z okruhu naznačených umění. I ona se totiž zabývá tím, co není nikdy v nehybném klidu a žádný z pacientů není stejný. Obecná pravidla jsou proto i v oblasti medicíny pokládána jen za hrubší vodítka, která lékaře základně orientují, ale která nemohou vést k úspěšnému léčení nemocí. Kdyby se lékař spokojil s pouhou aplikací obecných zásad na různé a zcela konkrétní případy nemocí, byl by podobný svéhlavému a nevzdělanému člověku, který neví, co se patří za změněných okolností. Nová okolnost nastává s každým novým pacientem, byť jsou projevy jeho nemoci silně podobné těm, které jsou přítomny u všech, kdo

⁵⁰¹ PLATÓN, *Politikos*, 294 A-B. Z řady Platónových textů se dá doložit, že připisuje zákonům výchovnou roli při formaci ctnostných občanů. V *Zákonech* ale čteme následnou větu: „Co se srovnává se ctí svobodného občana a co je nečestné, není snadno zákonem přesně určit, ale budiž rozhodováno od těch, kdo dostali čestná vyznamenání za odpor k jednomu a zálibu v druhém“ (PLATÓN, *Zákony*, 919 E). Odpor a záliba se týkají toho, co je v dané obci považováno za nečestné respektive čestné. Zákon ale neumí stanovit přesné hranice, kde jednáni čestné přechází ve svůj opak. Záleží přitom totiž na konkrétních okolnostech jednání, v nichž dokáže udržet správný kurz pouze ctnostný člověk, jehož vnitřní stabilita je tak silná, že se nedá vychýlit z cesty vedoucí k cíli lidského života – k maximálnímu uskutečnění svých kapacit. Proto jen jemu náleží soud nad tím, zda daný člověk jednal za daných okolností správně či špatně. Pro ilustraci tohoto Platónova stanoviska je vhodné uvést další text z jeho *Zákonů*, z něhož je patrné, že zákonům nelze připisovat žádnou absolutní platnost. Toto upozornění by mělo být podle Platóna obsažené v preambuli, mající úlohu představení a uvedení do souboru příslušných zákonů: „Budiž tedy vysloven v zájmu zákonodárcově i občana, kterému se dává zákon, skoro jakoby společný úvod žádající, aby ti, kterým se přikazuje, odpouštěli zákonodárci, že při starosti o společné věci někdy nemůže zároveň dohlížet i na soukromé případy jednoho každého, a zase aby zákonodárce odpouštěl občanům, kterým se dávají zákony, že pochopitelně někdy nemohou plnit jeho příkazy, které dává neznače jejich poměrů“ (*tamtéž*, 925 E – 926 A).

trpí stejným onemocněním. Platón, o jehož lásce k obecným zákonům a pravidlům nemůže být pochyb, se k nim v dané souvislosti vyjadřuje s výrazným realistickým odstupem:

*... zákon, jak vidíme, směřuje právě k této věci, jako nějaký svéhlavý a nevzdělaný člověk, který nikomu nedovoluje, aby dělal něco proti jeho ustanovení, ani nedovoluje nikomu se ptát, a to ani tehdy, kdykoli se někomu naskytá něco nového a lepšího proti nařízení, které dal on sám... Což je možné, aby to, co je po všechen čas jednoduché, náležitě odpovídalo věcem, které nejsou nikdy jednoduché?*⁵⁰²

Aby celou věc ještě lépe osvětlil, odvolává se Platón na praxi odborných cvičitelů. Ti vědí, co cvičencům prospívá, mají speciální znalosti ohledně zvyšování výkonosti svěřenců a součástí jejich kompetence je i celá metodika tréninku, který nakonec vede k vycvičení fyzicky zdatných jedinců. Protože mají na starost celou řadu mladíků, musí k nim přistupovat kolektivně. Cvičení probíhá ve skupinách a všichni se musí podřídit pokynům sportovních expertů.⁵⁰³ Stejným způsobem postupují i zákonodárci, kteří vydávají obecná ustanovení platná pro celé politické společenství. Autor textu dává jasně najevo, že se v žádném případě nejedná o optimální praxi. S jistou nelibostí připouští, že není v silách politiků hledět k potřebám jednotlivých občanů a že jim nezbyvá nic jiného než řídit společnost prostřednictvím obecně platných zákonných norem. Následná pasáž však paradoxně prozrazuje něco o možnostech medicíny, třebaže se v ní o tomto odborném umění explicitně nehovoří:

Neboť jakpak by někdo, Sokrate, byl kdy s to, aby po celý život stále seděl vedle jednoho každého a přesně mu přikazoval, co se pro něho hodí? Vždyť myslím, kdyby to kdokoli z těch, kteří

⁵⁰² *Tamtéž*, 294 B-C.

⁵⁰³ „... podle jejich domnění se nelze zabývat podrobnostmi při každém jednotlivci, tak aby jednomu každému přikazovali, co se hodí pro jeho tělo, nýbrž pokládají za potřebné v hrubších rysech, všeobecně a pro množství dávat příkazy o tom, co prospívá tělům: (*tamtéž*, 294 D-E).

*skutečně mají královské vědění, byl schopen dělat, sotva by se asi sám obtěžoval psaním těchto tak řečených zákonů.*⁵⁰⁴

Politikové skutečně nemohou „sedět vedle jednoho každého občana“ a zkoumat, jaké jsou jeho individuální vlohy, sklony, problémy a celá jeho osobní situace. Ale platí to samé i pro lékaře? Nenarážíme zde na významný rozdíl mezi odborným znalcem věcí politických a věcí lékařských? Lékař se nemůže omezit na výkon svého umění jen ve shodě s univerzálně platnými zásadami medicíny a poukazovat přitom na nemožnost „sedět vedle jednoho každého pacienta“. Naopak, jeho samotná profese mu ukládá, aby se vedle něj posadil a začal zkoumat, jak se to má s jeho zcela zvláštním a konkrétním případem. V tom okamžiku se dostává do popředí nutnost zkušenosti s jedinečnou nemocnou osobou. Je třeba dokonce tento přístup zobecnit a říct, že bez zkušenosti s jednotlivým případem pacienta není možné dostat požadavkům zapsaným do lékařského povolání.

Závěr sekce 295 přináší velmi zajímavé rozvinutí problému. Platón v ní ukazuje, že cvičenci a pacienti jsou sice závislí na cvičitelích respektive lékařích, ale tato závislost není naprostá. Příkazy odborníků nemají absolutní platnost, protože specializované vědění, jakkoli obsáhlé a diferencované, nemůže zohlednit všechny okolnosti, které mohou nastat. Právě na ně musí odborný přístup reagovat a nesmí rigidně trvat na opatřeních, která byla vhodná v situaci překonané novými podmínkami. Adaptabilita vědění je součástí každé odbornosti, která má co do činění s nahodilou sférou skutečnosti. Stojí za připomínku, že Platón připouští kvalifikovanost soudu pacientů, kteří se ocitli ve změně poměrů a nahlíží potřebu modifikovat své jednání. Nové podmínky vyžadují přizpůsobení, a je to dokonce sám pacient, který se k němu může odhodlat i bez svolení lékařského specialisty. Lékař tedy nemá žádnou absolutní rozhodovací moc, protože nemá pod kontrolou faktory, s jejichž povstáním musí alespoň obecně počítat. Proto by měl být srozuměn i s tím, že

⁵⁰⁴ *Tamtéž*, 295 A-B.

se v závislosti na neočekávaných událostech pacient odchýlí od jím udělených pokynů a zařídí se podle naléhavé potřeby:

*Představme si, že by lékař nebo některý učitel gymnastiky hodlal odcestovat a na delší čas, podle svého mínění, opustit své svěřence; tu by si asi pomyslel, že si jeho cvičenci nebo nemocní nebudou pamatovat jeho nařízení, a proto by jim asi chtěl napsat své poznámky... Ale co kdyby svůj pobyt v cizině proti nadání zkrátit a vrátil se zpět? Tu by se sotva stalo, že by se neodvážil nahradit ony písemné předpisy jinými, když by nastaly pro nemocné jiné příznivější okolnosti působením větrů nebo snad některého jiného z nebeských úkazů, jež by proti očekávání nastaly nějak jinak než obvykle. A sotva by setrval v domněni, že se nikdo nesmí odchýlit od někdejších starých ustanovení, ani on sám, kdyby přikazoval jiné věci, ani nemocný, kdyby se osměloval dělat něco jiného proti písemným předpisům, jako by jen to byly rady skutku lékařské a zdraví prospěšné, kdežto všechno jiné jako by bylo škodlivé a neodborné. Či nevzbuzovaly by všechny takové případy i ve vědě i v opravdovém umění ve všem všudy největší smích nad takovým předpisováním?*⁵⁰⁵

Citovaný text je velmi důležitý, protože jeho význam daleko přesahuje okruh politické či lékařské odbornosti. Stačí se vrátit k sekci 285 D téhož dialogu, v níž Platón říká, že všechny v něm uváděné příklady, včetně příkladu s uměním politickým, mají za cíl osvětlit způsob myšlenkové konfrontace se všemi pojmy.⁵⁰⁶ Nejde tedy jen o politiku či lékařství, nýbrž o jakýkoli obor pracující s jemu přiměřenými koncepty. Stojíme proto před úryvkem majícími obecnou metodickou povahu. Platón nám chce jejich prostřednictvím sdělit, že vědy a umění mající za předmět nahodilou sféru hmotné skutečnosti musí namířit svoji pozornost na jednotliviny.⁵⁰⁷ Kdyby tak neučinily a omezily se na zkoumání univerzálních zákonitostí, vzbudily by tím „největší smích“, tj. byly by vysta-

⁵⁰⁵ *Tamtéž*, 295 B-E.

⁵⁰⁶ Srov. celou část 285 D.

⁵⁰⁷ Je samozřejmě zvláštní hovořit v rámci Platónova přístupu o vědě zabývající se hmotnou realitou, nicméně výše citovaný text tento termín obsahuje.

veny oprávněnému posměchu.⁵⁰⁸ Čteme-li Platónem sepsané řádky pozorně, můžeme dospívat k závěrům, které s jeho myšlením kontrastují jenom zdánlivě. Zdá se totiž, že jednotliviny nehrají pro Platónovo teoretické pojetí skutečnosti žádnou významnou úlohu. Jak pak ale máme interpretovat právě uvedenou pasáž z dialogu *Politikos*? V ní se jasně tvrdí, že pokud se „věda i opravdové umění“ nepřizpůsobí konkrétní situaci, jejímž obsahem jsou jednotlivé děje, ztrácejí svoji povahu autentické vědy a umění.⁵⁰⁹ Pro nás je zásadní, že v tomto

⁵⁰⁸ „A komu přísluší něco dělat a zvláštní měrou o něco pečovat, ale jeho mysl sice o veliké věci pečuje, avšak malých nedbá, jaký důvod bychom musili mít k vychvalování takového, abychom veskrze nechybovali?“ (PLATÓN, *Zákony*, 901 B). Lékař má „zvláštní měrou pečovat“ o zdraví pacientů. Svoje poslání by zradil, kdyby „jeho mysl pečovala o veliké věci“, tj. kdyby se staral jen o obecnou teorii, „avšak těch malých by nedbal“. Malými věcmi se zde, jak plyne z kontextu citace, míní péče o konkrétní, individuální záležitosti. Obecné znění pasáže („komu přísluší něco dělat...“) ji dovoluje vztáhnout i na oblast medicíny. Lékař proto musí pečovat o pacienty v jejich individuální konkrétnosti.

⁵⁰⁹ V *Zákonech* je tento přístup aplikován na činnost zákonodárce. Je nutné si uvědomit, že následná citace je pouhým příkladem myšlenkového stylu, který dalece přesahuje politickou sféru, a je proto uplatnitelná i na poli medicíny: „Nuže, nezdá se ti, že takové je přání zákonodárcovo? Předně napsat zákony podle možnosti s náležitou přesností; potom, když čas plyne a on uskutečňováním zkouší své názory, žádný zákonodárce není tak pošetilý, aby nevěděl, že přemnohé jednotlivosti musí být zanechány v takovém stavu, že potřebují nějakého pozorného oprávně, aby se ústava a řád obce jím založené nijak nestával horším, nýbrž stále lepším“ (PLATÓN, *Zákony*, 769 D-E). „Oprávně“ je člověk, který má na rozdíl od zákonodárce bližší (zkušenostní) kontakt s konkrétní politickou skutečností, jejíž správu má na starosti. Platón k tomu o něco dále dodává: „Je pak nutné, ... aby ve všech takových věcech... zákonodárce něco vynachávil, druhí pak, nabývající stále rok co rok o nich zkušeností a poučování potřebou je zařizovali a opravující každým rokem měnili, až se uzdá, že je provedeno dostatečné vymezení takových zákonných předpisů a úkonů“ (*tamtéž*, 772 A). Komplikovanost praktické politické situace si takový postup vynucuje: „Všechny tyto věci, ať strážcové zákonů, dívající se na ně ze stanoviska zkušenosti, stanoví dodatečnými zákony a také všechny ostatní, které zákon pro nejistotu vynechává“ (*tamtéž*, 779 C-D). Podobně se Platón vyjadřuje ve

kontextu neschází zmínka o medicíně, takže z něj můžeme bez obavy z dezinterpretace vyčíst, že Platón jí ukládá nutnost péče o jednotlivé případy a přitom ji nezbavuje titulu „opravdového umění“. Naopak, jen za předpokladu, že se obrací k jednotlivinám, si takový titul může nárokovat.

8.5. Poměr zkušenostně vnímaného světa a nutných struktur

Pro potvrzení této konkluze se můžeme obrátit na počátek dialogu *Parmenides*. V něm se rozehrává diskuze o existenci ideálního světa a její součástí je i vyzvednutí potíží, které jsou s případnou jsoucností idejí spojeny. Nejprve je předložena teze, podle níž má každá jednotlivá věc svoji odpovídající ideu. Idea představuje pravé bytí věci, kdežto empiricky vnímatelná stránka věci je její pouhou napodobeninou. Hmotné skutečnosti jsou toliko stínovou projekcí nad-empirického světa a ideje stojí v pozici jejich vzorů.⁵¹⁰ Pokud dojde k rozlišení světa idejí a světa hmotného, povstává problém jejich vzájemného vztahu. Hmotná realita (HR) je nápodobou (imitací) idejí (I). Je-li HR podobná I, neplatí i opak? Není i I podobné HR? V odstavci, který následuje na onen citovaný v předchozí poznámce, je na tuto tezi přistoupeno: oba světy si jsou navzájem podobné. Jenže právě kvůli podobnosti mezi věcmi byla rovina idejí zavedena, takže i oba zmíněné světy

dvanácté knize, když říká, že zákonné předpisy podléhají neustálým opravám. Kompetentní osoby je mají „promýšlet a opravovat, prozkoumávající je s užitím svých zkušeností“ (*tamtéž*, 957 B).

⁵¹⁰ „Nebude pak toto, co je myšleno jako jedno, idea, když to je stále totéž u všech věcí?... Co tedy, řekl Parmenides, když tvrdíš, že nutně ty jiné věci mají účast v ideách, nemusí-li se pak ti s touž nutností zdát, buď že je každá jednotlivina z idejí a všechno že myslí, nebo že ideje jsou bez myšlení? Věru ani toto nemá smyslu, nýbrž, Parmenide, nejspíše se to má podle mého zdání takto. Tyto ideje stojí ve světě jako vzory, ty jiné věci pak se jim podobají a jsou jejich napodobeninami a ta účast těch jiných věcí v ideách není žádná jiná nežli to, že jsou jim připodobněny“ (PLATÓN, *Parmenides*, 132 C-D).

musí být propojeny nějakými ideálními strukturami.⁵¹¹ Nepatřičný důsledek takového pojetí spočívá v tom, že se tím otevírá regres do nekonečna („nikdy nepřestanou vznikat stále nové ideje“), neboť podobnost je vztah, který musí být podložen existencí nějaké ideje a je-li i tato idea podobná tomu, co má na ní účast, vynořuje se požadavek nové ideální fundace – do nekonečna. Zdá se proto, že to nemůže být takto pojímaná podobnost mezi věcmi, která je důvodem zavádění světa idejí. Platón ale z myšlenky na podobnost neustupuje a i nadále ji považuje za motiv zavedení ideální fundace podobných instancí. Korekce teorie musí nastat jiným způsobem. Z podobnosti vyvozované ideje není patřičné pojímat věcným způsobem (zvěčňovat je). Pokud ideje existují, pak ne jako věci a jsoucna, nýbrž jako podmínka existence věcí a jsoucen. Podmínka nemůže mít charakteristiky podmíněného.⁵¹²

Tyto úvahy se mohou zdát velmi vzdálené našemu tématu, ale ve skutečnosti se ho přímo dotýkají. Diskuze dialogu *Parmenides* vede k odhalení dalších obtíží, které jsou následkem separatismu idejí. Kdo připustí, že ideje existují odděleně od hmotných skutečností a mají svou jsoucnost samy v sobě, musí čelit námitce, podle které jsou takové ideje nepoznatelné.⁵¹³ K čemu je postulovat nějaké ideje kvůli poznávání hmotného světa, když tyto ideje existují mimo něj? Jak by nám něco odlišného od světa mohlo pomoci při poznávání věcí, s nimiž máme přímou zkušenost? Jejich oddělenost od naší konkrétní reality z nich činí oblast bytí jsoucí sama pro sebe. Pro nás ani pro námi obývanou skutečnost nemají žádný význam. Maximálně by mohlo jít o nějaký možný svět, ale nám jde o chápání světa vezdejšího, který se

⁵¹¹ „Tedy to, co mají podobné věci společného, aby byly podobné, zdali pak to nebude sama idea?... Není tedy možné, aby něco bylo podobné ideji ani idea něčemu jinému; jinak se vedle ideje objeví vždy jiná idea, a jestliže ta bude něčemu podobná, zase jiná, a nikdy nepřestanou vznikat stále nové ideje, bude-li idea podobná tomu, co v ní má účast“ (*tamtéž*, 132 E – 133 A).

⁵¹² „Vidíš tedy, Sokrate, jaká vzniká nesnáze, bude-li někdo určovat ideje jako jsoucna sama o sobě“ (*tamtéž*, 133 A).

⁵¹³ Srov. *tamtéž*, 133 B-C.

vyznačuje svojí nezaměnitelnou konkrétností.⁵¹⁴ Kognitivní neužitečnost a ontologická zbytečnost separovaných idejí je v textu vyjádřena naprosto zřetelně. Věci našeho hmotného světa se ustavují svými vztahy k věcem tohoto samého světa, a ne tajemným poměrem k jakési nad-světelné říši:

*Například, řekl Parmenides, jestliže někdo z nás je něčím pánem nebo otrokem, není přece otrokem pána jako ideje, ani pán není pánem otroka jako ideje, nýbrž jako člověk je tímto obojím v poměru k člověku; avšak panství jako idea je tím, co jest, v poměru k otroctví jako ideji a zrovna tak otroctví jako idea je otroctvím v poměru k panství jako ideji, kdežto vztahy, které jsou u nás, nemají významu pro ony, ani ony pro nás, nýbrž, jak pravím, i ony vztahy náleží samy k sobě vespolek a k sobě mají poměr, i vztahy, které jsou u nás, mají zrovna tak poměr k sobě samým.*⁵¹⁵

Důsledky uvedené reflexe jsou závažné. Myšlenkové vztahování k ideálnímu světu ztrácí důležitost pro poznávání konkrétní hmotné skutečnosti. Kdo chce pochopit věci našeho světa, musí obrátit svoji pozornost ke konkrétním jednotlivinám. Platón zde nedegraduje takový přístup na pouhé domnívání. Užívá silného termínu „věděni“ a do pozice jeho předmětu klade jednotlivou, našimi smysly vnímatelnou skutečnost:

*... věděni u nás se vztahuje k pravdě u nás, a zase jednotlivé věděni u nás má předmětem jednotlivou věc z těch, které jsou u nás.*⁵¹⁶

⁵¹⁴ „Protože, Sokrate, myslím, že bys i ty i jiný, kdokoli tvrdí, že je jakási jsoucnost každé věci sama o sobě, uznal nejprve, že žádná z nich není v nás. Jak by také potom ještě byla sama v sobě? řekl Sokrates. Dobře máš, odpověděl. Jistě tedy i všechny ty ideje, které svým vzájemným poměrem jsou to, co jsou, mají svou jsoucnost ve svém vzájemném poměru, a ne v poměru k tomu, co je u nás, ať si to kdo pokládá za napodobeniny nebo za cokoli jiného, v čem my máme podíl a podle čeho dostáváme jednotlivá jména; naopak tyto vztahy, které jsou u nás a jsou soujmenné s oněmi, zase mají poměr k sobě ve spolek, a ne k ideám, a všechny vztahy, které se takto jmenují, náleží k sobě samým, a ne k oněm“ (*tamtéž*, 133 C-D).

⁵¹⁵ *Tamtéž*, 133 D – 134 A.

⁵¹⁶ *Tamtéž*, 134 A-B. Pasáží předchází tyto úvahy: „Jistě tedy i věděni vůbec jako idea se vztahuje k pravdě jako ideji? Ovšemže. A zase

Je jasné, že i medicína spadá do oblasti těchto úvah. Jejím předmětem je zcela konkrétní hmotná skutečnost a vědění o něm je možné jen tehdy, když zdroj inteligibility neleží mimo něj. Přesně to je hlavní smysl Platónovy rozpravy na zmíněné téma. Máme-li být přesní, není vhodné tvrdit, že myšlenkové vztahování k ideálnímu světu ztrácí důležitost pro poznávání hmotné reality. Opak je pravdou. Bez existence ideálních struktur by se žádné vědění nemohlo uskutečnit a specificky lékařské vědění v tom netvoří žádnou výjimku. Pojetí idejí však musí být mnohem kritičtější, než jak je běžně prezentováno.⁵¹⁷ Platón naznačuje, že se tohoto úkolu může s úspěchem zhostit pouze velmi nadaný člověk.⁵¹⁸ Je dobré si uvědomit, co to znamená pro poznávání empiricky vnímatelné skutečnosti

každé jednotlivé vědění jako idea se asi vztahuje k jednotlivému jsoucnu jako ideji; či ne?“ (*tamtéž*, 134 A).

⁵¹⁷ Patočka dobře chápe Platóna, když požaduje nutnost překročení jeho mnohých „argumentací“. V řadě případů Platón nechce význam textu spojit s jeho explicitním zněním, nýbrž koncipuje ho tak, aby bylo na jeho základě možné myšlenkově dospět jeho prostřednictvím k pouze naznačenému sdělení. Patočka to ukazuje ve vztahu k druhé hypotéze z dialogu *Parmenides*: „Na důkazech samých ostatně nezáleží tolik jako na tom, nač Platón chce především upozornit: že totiž při každém určení, které jsoucímu Jednomu přisoudím, bude se znovu a znovu opakovat vnitřní napětí, protikladnost, která je zároveň plodnou silou i pramenem neukojené problematičnosti. Jedno v sobě obsahuje jednak stránku bezmezné mnohosti, jednak řád, míru, omezení. Jeho bohatství je takové, že každému významu, který z něho pramení, lze po bok postavit smysluplný protivýznam. To vše proto, poněvadž Jedno Bytí v určitém smyslu musí vyčerpávat všechno, krom sebe zanechat pouze Nic. Tudíž i možnosti a právě možnosti, které se vylučují, musí být v něm zahrnuty jednotně“ (PATOČKA, 1991, s. 341).

⁵¹⁸ „Věřu tyto nesnáze, Sokrate, řekl Parmenides, a mimo ně ještě velmi mnoho jiných nutně mají ideje, jestliže náleží tyto ideje k jsoucnům a jestliže někdo ustanoví každou ideu jako něco samostatného; proto je posluchač v nesnázích a namítá, že ani takových idejí není, a i kdyby nakrásně byly, že jsou zcela nutně lidské přirozenosti nepoznateľné; a když takto mluví, zdá se, že mluví věci závažné, a jak jsme právě řekli, je neobyčejně nesnadné ho přemluvit. Byl by to muž velmi nadaný, který by dovedl pochopit, že je jistý rod každé věci jako idea a jsoucnost sama o sobě, a ještě podivuhodnější,

a pro medicínu zvlášť. Neleží-li ideje (pramen poznatelnosti) mimo konkrétní hmotné skutečnosti, pak je smyslová zkušenost s nimi nepostradatelnou podmínkou jejich vědeckého poznání. Jen dobrá zkušenost s hmotnými jsoucnými poskytuje rozumu platformu pro jeho kroky směrem k chápání jejich struktury a jejich příčin.⁵¹⁹ Obrat ke zkušenosti, který je patrný zvláště v Platónových *Zákonech*, má své důvody v samotné filosofii zakladatele Akademie. Není proto přijatelné tvrdit, že Platón teprve v závěru svého života došel k zásadní revizi svých dřívějších pohledů. Poskytl jen větší prostor tomu, co již dávno tvořilo součást jeho filosofického myšlení.

Dialog *Parmenides* obsahuje složité úvahy o poměru jednoty a mnohosti, totožnosti a různosti. Není naším úkolem do nich vstupovat. Není ovšem nepatřičné připomenout, že řada Platónových reflexí nad těmito otázkami se týká i problému vztahu vědění ke konkrétní smyslové skutečnosti. Když se zamýšlí nad všudypřítomností určení „jednoty“,⁵²⁰ uvědomuje si, že „jedno“ nemůže být chápáno jako vyvýšené nad plurální a proměnný hmotný svět. V tom případě by totiž nešlo o všerozsáhlé určení. Na jednotu naopak narážíme naprosto ve všech oblastech – v našem vědění, v našich

který by to nalezl, všechno to náležitě posoudil a dovedl to jinému vyložit“ (PLATÓN, *Parmenides*, 134 E – 135 B).

⁵¹⁹ Zkušenost není pro Platóna poslední instancí, u níž by se musel rozum zastavit. Zkušenost je branou pro poznávání toho, co tato jen zprostředkovává, ale sama o sobě nevyjevuje. Ve zkušenosti je třeba poznat to, co již zkušenostně postižitelné není. Myšlení, které si zapovídá překročit zkušenost, zůstává ve vězení nahodilosti a klesá pod úroveň skutečného vědění. Mnohým se požadavek překročení zkušenosti jeví jako „prázdňé mluvení“ a dávají přednost „bloudění mezi věcmi viditelnými a kolem nich“ (srov. *tamtéž*, 135 D-E). Platón tento empiristický postoj paradoxně připisuje nedostatku zkušenosti a spojuje ho s nevyzrálostí, která je vlastní mladým lidem. V dialogu *Parmenides* je do této nezkušené pozice postaven mladý Aristoteles a po jeho boku se ocitá i Sokrates. Ten však nerozumí problémům ideální skutečnosti ne pro svůj věk, nýbrž proto, že tuto tematiku svým filosofováním pouze otevřel, ale už ji dále nedokázal rozpracovat.

⁵²⁰ Tedy nad jeho transcendentálností v původním smyslu slova.

domněnkách, v našem snění, v našem cítění i smyslovém vnímání.⁵²¹ Určení „jedno“ se imanentizuje a konkretizuje v našem světě. Právě toto „jedno“, které na sebe bere nepřeborné množství podob, zajišťuje jakýkoli způsob poznání a vědění. Bez jednoty nelze poznávat. Existuje „Jedno“ absolutní, které Platón považuje za poslední metafyzický princip skutečnosti, ale existují i jiné roviny skutečnosti, které jsou „jedním“ vnitřně nesený a konstituovaný. I ve smyslovém světě nalézáme „stopy jednoho“ a žádná konkrétní věc by bez jednoty nemohla být. Konkrétnost je určitým způsobem jednotného bytí. Medicína zkoumá jistý řád a strukturu lidského těla a lidské duše a v tom nečiní nic jiného, než že svým specifickým způsobem zachycuje zrcadlení „Jednoho“ v konkrétní, smyslově vnímatelné sféře reality. Zabývá se tudíž vážným tématem a její činnost nemůže být podceňována jako něco nedůležitého a nepotřebného. Její boj proti nemocem je bojem proti rozpadu jednoty, řádu a struktury v oblasti, která je v její jasně stanovené kompetenci. Zkoumání zkušenostně dostupných jsoucen není zaměstnáním zcela odříznutým od problémů, jejichž poslední objasnění je v eminentním zájmu člověka a je vyhrazeno filosofickému vědění. Medicína může na této vzestupné cestě k osvětlení smyslu lidské existence představovat významnou položku.

8.6. Zkušenost a vědění

Zkušenost je cenná tím, že se v ní ukazuje určitý řád (jednota). Při našem rozboru pasáží z dialogu *Gorgias* jsme zaznamenali, že Platón klade zkušenost do vztahu s tím typem jednání, z něhož je vyloučena náhodnost.⁵²² Jednat zkušeně

⁵²¹ „I vědění by k němu (tj. k „jednomu“) mohlo náležet, i mínění i počitek, jestliže i nyní my máme pro ně v činnosti všechny tyto prostředky“ (PLATÓN, *Parmenides*, 155 D).

⁵²² „... mnoho je rozličných znalostí na světě, zkušeně vynalezených ze zkušeností; zkušenost totiž působí, že cesta našeho života je řízena znalostí, ale nezkušenost ji ponechává náhodě“ (PLATÓN, *Gorgias*, 448 C).

znamená umět rozpoznávat jedno v mnohém, totožné v rozdílném. Zkušený člověk se dokáže dobře zorientovat v nových situacích, protože v nich zaujímá postoje, které si ověřil za obdobných okolností. „Obdobnost“ je právě určitou formou jednoty v mnohosti. Platón proto zkušenost oceňuje a klade ji do protikladu proti nezkušenosti, která do života a jednání vpouští nepořádek a chaos. Víme však také, že požaduje její překročení. Překročení, které není jejím zavržením. Jedna z hezkých pasáží dialogu *Filebos* dokládá, že se umění a vědění rodí ze zkušenosti a pozvedá na vyšší úroveň to, co je v ní zachycováno bez hlubšího porozumění. Zkušený člověk poznává, že za určitých okolností má určitý typ jednání zcela určité konsekvence. Neví ale, proč tomu tak je. Takový typ vědění už zkušenost nezjednává. Jsou to právě umění a vědy, které dokáží vztahy poznávané zkušeností prosvětlit prostřednictvím myšlení a dát jim precizní logický výraz. V ohlášeném odstavci dialogu *Filebos* se Platón zabývá technickými obory, v jejichž rámci je třeba uplatnit určité rozlišení:

*... kdybychom například u všech technických oborů oddělili počtářství, nauku o měření a vážení, zbýval by z každého, abych tak řekl, jen bídný kus.*⁵²³

Rozlišení se týká složky myšlenkové a složky zkušenostní. Kdyby se technické obory nedokázaly pozvednout nad zkušenost, zbyl by z nich „jen bídný kus“. Proč? Protože by se z nich vytratilo vědění, které pouhou zkušenost přesahuje. Platón to o něco níže jasně formuluje:

*Neboť potom by zbývalo jen dohadování a pěstování smyslů zkušeností a jakýmsi cvikem za pomoci zručných dovedností, které mnozí nazývají uměními, poněvadž cvikem a námahou zjednávají sílu.*⁵²⁴

Pasáž, na kterou zaměřujeme pozornost, je důležitá proto, že v ní můžeme zřetelně zachytit Platónovo pojetí vztahu vědění ke zkušenosti. Tak jako se v jeho metafyzické teorii ideální určení „jedno“ nevznáší nad proměnným a plu-

⁵²³ PLATÓN, *Filebos*, 55 E.

⁵²⁴ *Tamtéž*.

rálním světem, nýbrž je v něm imanentně přítomné, tak se i vědění pozvedá nad zkušenost ne oddělením od ní, nýbrž myšlenkovým prosvětlením struktur, které jsou přítomné v rámci samotné zkušenosti. Následná citace obsahuje text, který má zásadnější dopad na interpretaci Platónova filosofického myšlení, než by se mohlo na první pohled zdát:

*Tě je plno předně umění hudební, jež nesladíže souzvuk podle míry, nýbrž dovedností cviku a které jen dovedností lapá náležitou míru každé struny, takže má přimíšeno mnoho nepřesností a jen málo jistoty.*⁵²⁵

Pozorná četba těchto řádků nás vede k nahlédnutí, že správný (harmonický) poměr mezi tóny lze nalézt v procesu cvičení, ale že je to doprovázeno mnoha omyly (disharmoniemi). Tóny jsou hmotnou, sluchem vnímatelnou skutečností. Harmonie představuje zcela přesný poměr (míru) mezi nimi a hudební věda je schopna ho vyjádřit prostřednictvím zcela přesného vztahu. Dobrý hudebník umí skladbu nejen bezchybně zahrát, ale má rovněž i patřičnou znalost hudební teorie. Poznání hudební teorie leží výše než zkušené provedení hudební kompozice, ale netýká se ničeho jiného než této kompozice. Je teorií toho, co je smyslově vnímatelné. Nejde tedy o vědění o nějakém ideálním světě, který by se vznášel kdesi mimo hmotnou realitu. Přesné poměry (míra) mezi tóny jsou sice ideální v Platónově smyslu slova, ale právě proto vnášejí soulad do konkrétních zvuků (souzvuk-harmonie). To, co zde Platón uvádí ve vztahu k hudbě, platí i o lékařství:

*A právě tak nalezneme, že je to s lékařstvím, rolnictvím, kormidelnictvím a vojenstvím.*⁵²⁶

Platónův důraz na důležitost idejí tedy nevede k tomu, že by pro něj medicína jakožto nefilosofická disciplína nebyla zajímavá. Smyslový svět a ideje jsou niterně prolnuty a všechny nefilosofické obory se dostávají s ideálním světem do styku. Zdraví je vždy ideální záležitostí, je dáno vztahy mezi mnoha organickými momenty. Jako takové však po-

⁵²⁵ *Tamtéž*, 56 A.

⁵²⁶ *Tamtéž*, 56 B.

strádá konkrétní jsoucnost, protože to, co existuje, je individuální zdravý organismus.⁵²⁷

I v dialogu *Faidros* nalezneme podobný názor. Diskutující se baví o rétorice a Sokrates upozorňuje na nebezpečí jejího špatného užívání. Jako vzor dobrého rétora je uveden Perikles. Ten své přirozené nadání zkultivoval tím, že se pod Anaxagorovým vedením věnoval vědeckému zkoumání přírody. Bez této vzdělanosti by jeho přirozené nadání nemohlo vydat tak zralé plody, jaké ve skutečnosti vydalo.⁵²⁸ Platón následně nechává Sokrata přejít od úvah o rétorice k lékařství:

*Bezpochyby je tomu stejně s lékařstvím jako s rétorikou.*⁵²⁹

V čem se obě disciplíny shodují? V tom, že jsou v nich rozlišitelné dvě složky: jedna zkušenostní a druhá racionální. Ideálem je jejich vzájemné spojení, z něhož vzniká rétorické respektive lékařské umění. Máme zde tedy další potvrzení Platónovy akceptace zkušenostního momentu lékařství, který je nezbytnou podmínkou jeho zařazení mezi seriózní obory:

*V obém je třeba rozebrat přirozenost – v onom těla, v této duše – jestliže chceš působit netoliko obratností a zkušeností, nýbrž uměním, a takto tělu zjednat zdraví a sílu podáváním léků a výživy, duši pak podáváním řádných řečí a činností dát přesvědčení, které bys chtěl, a zdatnost.*⁵³⁰

⁵²⁷ Zdraví je určitý druh řádu a jednoty. V *Parmenidovi* Platón ukazuje, že se jednota inkorporuje do všech hmotných, změnami procházejících jsoucen. Zdraví existující mimo konkrétní organismy pro ně nemá žádný význam. Proto je ideální hodnota zdraví integrálním momentem živého těla.

⁵²⁸ Srov. PLATÓN, *Faidros*, 269 E – 270 A. V této sekci není vůči Periklovi vznášena žádná kritika, protože se uvažuje pouze o jeho mimořádné rétorické zručnosti.

⁵²⁹ *Tamtéž*, 270 B.

⁵³⁰ *Tamtéž*. V oddíle 277 B čteme: „Nejprve máme znát pravou podstatu všech jednotlivých věcí, o kterých mluvíme nebo píšeme...“ Předpokladem odborného pojednání je tedy znalost podstaty každé jednotlivé skutečnosti. Je-li předmětem odborného spisu či hovoru nějaká hmotná skutečnost, je třeba znát její povahu, a to v její konkrétní jednotlivosti. Toho je možné docílit pouze prostřednictvím smyslové zkušenosti. Platón tuto zásadu vztahuje na povahu duše, k níž se obrací rétor, nicméně jeho výroky mají obecný dosah

Nemenší důležitost pro naše téma mají i některé pasáže v dialozích *Alkibiades větší* a *Alkibiades menší*. V prvním ze jmenovaných dialogů se Sokrates dotazuje ambiciózního Alkibiada, proč chce vstoupit do politiky a v čem chce být aténským občanům rádcem. Alkibiades se spoléhá na svůj urozený původ a na své bohatství a myslí si, že ho tyto výsady kvalifikují pro úspěšnou politickou kariéru. Sokrates se ale nenechá oslnit Alkibiadovým výsostným společenským postavením a ukazuje, že politická zdatnost s ním není v nutném spojení. Politik musí řešit mnoho problémů a otázek a přitom mu jsou zmíněné prerogativy jen malou pomocí. Největší váhu zde má politická odbornost. V tom se politika neliší od všech ostatních oborů – i v nich je rozhodující soud kompetentního znalce:

*Při každé otázce, myslím, je rada věcí toho, kdo tomu rozumí, a ne toho, kdo je bohatý.*⁵³¹

Politik často rozhoduje o věcech, v nichž není odborníkem. Aby nevystavil společnost negativním důsledkům své neznalosti, musí se buď v příslušných oblastech vzdělat, anebo se musí obrátit o radu ke specialistům. Sokrates dává příklad problému státního zdravotnictví. Jaký postoj ohledně něj Alkibiades zaujme, dostane-li se na pořad politické diskuze? Vystaví na odív svůj původ a bohatství, které jeho slovům propůjčí přesvědčivost, třebaže za nimi nebude stát žádná lékařská kvalifikace?

*Když se budou Aténané radit o obecním zdravotnictví, nic jim nebude záležet na tom, zdali bude řečník chudý či bohatý, nýbrž budou hledět, aby byl rádce lékařem.*⁵³²

Problémy politického života se týkají i otázek zdravotnictví. Smysl politické debaty spočívá v nalézání řešení obtíží, které v daném momentě v příslušné oblasti povstávají. Řešení mohou být lepší a horší a debata má vést k tomu,

a týkají se jakékoli skutečnosti, která se stává předmětem odborného zájmu.

⁵³¹ PLATÓN, *Alkibiades větší*, 107 B.

⁵³² *Tamtéž*, 107 B-C.

že se politicky činní občané rozhodnou pro lepší variantu. Co je ale lepším řešením, to se dá rozhodnout jen ve světle odborných kritérií:

*Já jsem, tuším, odpověděl, že lepší je to, co se děje veskrze správně, a správně se jistě děje to, co se děje podle pravidel umění...*⁵³³

V *Alkibiadovi menším* se výše uvedené požadavky přijatelného politického poradenství významně precizují. V sekci 145 A – 146 A je Alkibiades Sokratem postaven před otázku, jak v politické oblasti rozpoznávat lepší řešení problémů od řešení horších. Sokrates problém otevírá otázkou:

*Zdali pak tedy nazýváš rozumným takového člověka, který umí radit, ale neví, zdali je lepší a kdy je lepší radit?*⁵³⁴

Alkibiadova odpověď zní *ne*. Následný hovor diskutujících poukazuje na nezbytnost zohlednění zcela konkrétních okolností případů, jichž se rozhodování týká:

*Myslím, že ani takového ne, kdo zná samo válčení, ale neví, kdy je lepší válčit, a neumí válčit jen tak dlouho, pokud to je lepší... Jistě tedy ani toho, kdo umí někoho usmrcovat, ani toho, kdo umí zbavovat jmění a posílat z vlasti do vyhnanství, ale neví, kdy je lepší a komu to dělat je lepší.*⁵³⁵

Vztáhneme-li právě citovanou pasáž na medicínu, získáme preciznější pojem lékařského odborníka. Platón tuto aplikaci sice v *Alkibiadovi menším* neprovádí, ale jeho výklad je v nepochybné kontinuitě s tématem *Alkibiada většího*, v němž, jak jsme viděli, byl případ medicíny explicitně uveden. Proto se jí týkají i úvahy z *Alkibiada menšího*. Podle uvedeného stanoviska je tedy odborníkem v oblasti, v níž se rozhoduje o nahodilých skutečnostech, ten, kdo umí brát zřetel k různým a proměnným konkrétním okolnostem. Můžeme proto říct, že lékařským specialistou není ten, kdo zná jen lékařskou teorii, nýbrž ten, kdo ji aplikuje na konkrétní případy v závislosti na konkrétních okolnostech, do

⁵³³ *Tamtéž*, 108 B.

⁵³⁴ PLATÓN, *Alkibiades menší*, 145 B.

⁵³⁵ *Tamtéž*.

kterých jsou situovány. Použijeme-li slov z citovaného textu, pravý lékařský odborník ví, kdy má své znalosti použít, jak dlouho má svého pacienta léčit určitým způsobem a kdy se zvolený typ léčby stává nevhodným apod. Je zřejmé, že se přitom nemůže obejít bez detailní konkrétní zkušenosti s pacientovým zdravotním stavem. Proto není nepatřičné tvrdit, že podrobná zkušenost s konkrétním případem je nezbytnou podmínkou odbornosti medicíny. Pouhá lékařská teorie, byť jakkoli špičková, k tomu nedostačuje.⁵³⁶

Platón tedy představuje medicínu jako disciplínu, která své problémy neřeší v rovině pouhé teorie. Své poznání musí vtělit do konkrétního hmotného organismu, jehož zdraví je ohroženo. Lékař se nikdy nemůže spokojit s obecnou zásadou, podle které je například lék A dobrý na zdravotní obtíže typu B. V řadě případů lék A pacientům trpícím nemocí typu B pomůže, ale rozhodně ne vždy. Do hry totiž vstupují ještě jiné faktory, které mohou účinnost léku snížit, či dokonce úplně suspendovat. Lékař, který by se o tyto možné interference nestaral, by přestal být opravdovým specialistou ve svém oboru. Je jasné, že lékař sleduje dobro pacientů, ale nesmí mu uniknout, že „dobro je něco velmi složitého a rozmanitého“. To jsou slova samotného Platóna,⁵³⁷ který nám ve

⁵³⁶ Oba momenty medicíny – teorii a zkušenost – je třeba neustále vzájemně vyvažovat. V *Zákonech* čteme o lékařích otroků (sami často patřící do otrockého stavu), kteří „nabývají tohoto umění podle příkazu svých pánů a podle pozorování a zkušenosti, a ne podle znalosti přírody, jako se tomu svobodní sami naučili a jak tomu také vyučují své žáky“ (PLATÓN, *Zákony*, 720 B). Zde je tedy naopak kritizována nedostatečnost pouhé zkušenosti při léčení pacientů.

⁵³⁷ V dialogu je sice pronáší Protagoras, ale není nerozumné předpokládat, že představují i samotné Platónovo stanovisko. Protagoras je pronáší s relativistickou intencí, s níž se Platón neztotožňuje. Bez této intence má text zřejmou platnost i pro nerelativistického myslitele. Na vztahovost pojmu dobra rádi upozorňovali pozdější řeční skeptikové. V rámci prvního důvodu pro skepticismus Enešidemos píše: „... pro kozu jsou výhonky keřů jedlé, člověku však trpké a bolehavé je pro křepelku výživný, kdežto pro člověka smrtelný, svině žere i výkaly, kůň však ne“ (Díogenés LAERTIOS, 1995, s. 374). Je překvapivé, že Aristoteles kritizuje Platóna za ne-

svém dialogu *Protagoras* zanechal významné poselství, které je určeno kromě jiných i všem lékařům:

... já znám mnoho věcí, které jsou lidem neprospěšné, jídla, nápoje, léky a tisíce jiných, a jiné zase prospěšné; jiné nejsou ani prospěšné ani neprospěšné lidem, ale koním ano; jiné jen skotu, jiné psům; jiné zase žádnému z těchto druhů, ale stromům; jiné jsou u stromu kořenům dobré, ale výhonkům škodlivé, jako například hnůj je u všech rostlin dobrý, když se klade k jejich kořenům, ale kdybys jej chtěl přikládat k lodyhám a mladým ratolestem, všechno ničí; vředy i olej je velmi škodlivý všem rostlinám a zcela zhoubný srsti ostatních živočichů vyjma vlasy člověka, kdežto vlasům člověka i ostatnímu tělu pomáhá. Dobré je něco tak složitého a rozmanitého, že i zde je jedna a táž věc člověku pro vnější části jeho těla dobrá, ale pro vnitřní velmi škodlivá; a proto všichni lékaři zakazují nemocným, aby neužívali oleje, leda zcela malé dávky v jídlech, jen co by se udusila nelibost čichových dojmů při jistých druzích pokrmů.⁵³⁸

8.7. Zrod teoretických koncepcí ze smyslové zkušenosti

Jedna z nejkrásnějších a pro naše účely nejvýznamnějších pasáží se nalézá na stránkách Platónova dialogu *Timaios*. Zakladatel Akademie se v ní zamýšlí nad úlohou našich smyslů zraku a sluchu. Podle autora textu se jedná o dva nejdůležitější smysly, díky kterým jsme v kontaktu s velkolepou hmotnou realitou. Velkolepost materiálního světa spočívá nejen v jeho úžasné velikosti, nýbrž i v jeho udivující uspořádanosti. Děje v přírodě a v námi viditelném kosmu se opakují s železnou pravidelností a to nám umožňuje vytvořit si v myšlení pojem čísla a času. Přírodní děje jsou díky své pravidelnosti myslitelné pomocí číselných proporcí, které jsou harmonické. Pochopení numericky vyjádřitelných poměrů,

diferencované pojetí dobra v ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, 1096 a 11 – 1096 b 5.

⁵³⁸ PLATÓN, *Protagoras*, 334 A-C.

kteří panují mezi komponentami vesmírné reality, otevírá člověku možnost jejího vědeckého poznání a v posledku i možnost kultivace filosofie. Podobné harmonické proporce se uskutečňují i mezi jednotlivými tóny, které jsou vnímatelné prostřednictvím našeho sluchu. Racionálně poznatelný řád skutečnosti je řádem vyčteným ze smyslově vnímaného kosmu a úkolem člověka je vytvořit podobný harmonický soulad i v jeho vlastním nitru.⁵³⁹ Mohli bychom uvést nějaké výstižnější svědectví o tom, že racionální život člověka, k němuž patří veškerá umění, vědy a filosofie, vyrůstá podle Platóna z konkrétní, smyslově vnímatelné zkušenosti s materiálním světem? Jak by bylo možné představovat Platónovo myšlení jako sterilní racionalismus, který pohrdá vším, co je předmětem našich nižších, tj. smyslových kognitivních schopností? Smyslová zkušenost se světem je pro Platóna skutečným základem lidské rozumové činnosti:

Zrak podle mého soudu je nám příčinou největšího prospěchu, protože z nynějších výkladů o všehomíru by nebylo mohlo být proneseno nic, kdybychom nebyli viděli ani hvězd, ani slunce, ani oblohy. Takto však vidíme den a noc, měsíce a kruhové dráhy roků, rovnodennosti i obraty slunce: to je příčinou čísla a dalo nám pojem času i podnět ke zkoumání přírody; z toho jsme získali přístup k filosofii, nad niž většího dobra nikdy nepřišlo ani nepřijde smrtelnému pokolení z rukou božích. Tvrdím tedy, že toto je největší dobrodiní, jež nám oči způsobují; proč bychom tedy velebili

⁵³⁹ Názor autora *Timaia* se výrazně odlišuje od přesvědčení moderního člověka, který ve jménu mravní autonomie přetřhnul vazbu svého jednání na povahu kosmického celku. Platónův názor ještě lépe vynikne, když proti němu postavíme moderní interpretaci vztahu mezi lidským konáním a vesmírnou realitou: „Aby se morálka mohla oddělit od kosmonomie a pokusit se chápat výlučně jako ‚autonomie‘, bylo nutné, aby kosmos ztratil svou konstitutivní funkci ve vztahu k lidskému subjektu a aby se nejevil jinak než jako nezúčastněné pozadí, na němž se odehrává lidská činnost, která je vůči tomuto pozadí indiferentní a vůbec nic mu nedluží... Přesně to se stalo s pojmem přírody v moderní době. Idea mravního napodobení přírody se stala nemožnou, neboť náš pojem přírody se proměnil. *Svět nám nemůže pomoci stát se lidmi*“ (BRAGUE a GRIMI, 2015, s. 142–143). Kurzíva je autorova.

všechna ostatní menší, pro něž by zbytečně nařikal člověk nefilosof, slepotou jich zbaven. Než, řekněme ještě dále, že bůh nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé – a abychom poznajíce to a nabudouce účasti v přirozené přesnosti vědeckého myšlení napodobováním cest božích, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru. Co pak se týče zvuku a sluchu, opět lze říci totéž, že jsou dány od bohů k týmž úkonům a za týmž účelem. Neboť řeč je zařízena právě k tomu účelu a přispívá k němu velmi velikým dílem, na druhé straně je pak umění, které zvukem působí na náš sluch, dané za účelem harmonie. Harmonie, mající pohyby sourodé s okruhy duše v nás, tomu, kdo rozumem řídí svůj poměr k Musám, neslouží, jak by se nyní zdálo, k bezmyšlenkové zábavě, nýbrž je dána od Mus za spojení proti neladnému kлокotání duše v nás vzniklému, aby byla uspořádána a uvedena do vnitřního souladu; na druhé straně také rytmus byl nám dán k témuž účelu a od týchž tvůrců za pomocníka, protože náš vnitřní stav bývá někdy u většiny lidí bez náležité míry a nedostává se mu původu.⁵⁴⁰

Medicína není samozřejmě vyňata z oborů, které opírají své racionální koncepce o smyslovou zkušenost. Je dobré nepřehlédnout, že zkušenostní zdroj poznání nebrání Platónovi v tom, aby v něm založeným disciplínám přisoudil „účást v přirozené přesnosti vědeckého myšlení“. O smyslové zkušenosti hovoří dokonce jako o „příčině“ rozumových pojmů. To je velmi významný moment Platónovy filosofické pozice,

⁵⁴⁰ PLATÓN, *Timaios*, 47 A-C. Citovanou pasáž je možné propojit s odstavci 978 B – 979 A dialogu *Epinomides*. I zde Platón poukazuje na naši smyslovou zkušenost s řádem kosmu – na střídání dní a nocí, měsíců a roků – a ukazuje, že na základě této elementární zkušenosti člověk dospívá ke znalosti čísla, k nahlédnutí jednoty v mnohosti, což je cesta, která vede k moudrosti. V odstavci 986 C-D téhož dialogu Platón vyzvedá nádheru, kterou člověk může vnímat prostřednictvím zraku. Kosmický řád je úchvatnou podívanou a adekvátní reakcí na ni je údiv. Z údivu se rodí touha po poznání, a to je nástupišť, z něhož je možné doputovat až k poslednímu cíli lidského života – k účasti na tom, co člověka vnitřně sjednocuje, harmonizuje a pozvedá směrem k božské realitě.

kteřá se bezpochyby týká i medicíny. V přirozené přesnosti vědeckého myšlení může mít účast i ona.⁵⁴¹

Když jsme na svém místě mluvili o předmětu smyslu a předmětu rozumu, poukázali jsme na kvalitativní rozdíl, který mezi nimi Platón stanovuje. Smysly kontaktují nahodilou skutečnost, zatímco rozum poznává to, co je v realitě nutné. Proměnné jsoucno generuje v mysli domněnky, jsoucno nutné září v rozumu ve své stabilní pravdivosti. Z mnohých částí Platónova díla se dá doložit, že není možné mít jisté a pravdivé poznání ohledně hmotného světa. Proto se zdá být přehnané tvrdit, že Platón podkládá vědecké poznání zkušeností, která je člověkem činěna uprostřed dějinné skutečnosti. Příslušné texty však uvádějí tuto standardní interpretaci na pravou míru.

8.8. Zkušenost jako katalyzátor myšlenkových revolucí

Zajímavé řádky, jimiž lze náš výklad podpořit, jsou také obsaženy v dialogu *Sofista*. Platón se v něm konfrontuje se sofistickou, jejíhož dopadu na myšlení mladých lidí se velmi obává. Proč tolik mladíků podléhá ideologii sofistů? Protože jim schází zkušenost.⁵⁴² Necháávají se oslnit brilantností slovních

⁵⁴¹ Bylo by možné upozornit na určité napětí, které probíhá mezi tvrzením ve výše citovaném textu a několika místy v dialogu *Timaios*, v nichž Platón zdůrazňuje, že reflexe o přírodních skutečnostech může mít jen pravděpodobnostní povahu. Ve skutečnosti však nejde o žádný rozpor, protože i revidovatelná teorie o přírodních fenoménech může vykazovat kvalitu vědecké přesnosti.

⁵⁴² V *Zákonech* se Atéňan obrací k mladému člověku těmito slovy: „Hochu, jsi mlád, a postupem času budeš přiveden k tomu, abys mnohé ze svých nynějších názorů změnil v pravý opak; počkej tedy se svým posuzováním nejdůležitějších věcí až do té doby...“ (PLATÓN, *Zákony*, 888 A-B). Ve svém *Druhém listu*, jímž se Platón obrací na sicilského tyrana Dionýsia, se nachází svědectví o myšlenkové revoluci způsobené zkušeností, která přichází s věkem. Autor listu píše o filosofii a o její nedostupnosti ze strany lidí, kteří se ji plně nezavědí. Oddání se filosofii není nějakým jedno-

projevů sofistů a neuvědomují si, že jejich řeči se podobají bankovkám, které nejsou podloženy žádnou skutečnou hodnotou. Podle Platóna má řeč svůj hlavní význam v tom, že odkazuje k realitě. Právě to v sofistických promluvách chybí. Sofisté produkují virtuální skutečnost („pouhé slovní obrazy všech jsoucen“) a vydávají svůj padělek za nefalšovaná fakta.⁵⁴³ Postupem času se ale může stát, že se někteří lidé ze zajetí sofistických zdánlivostí osvobodí. Čtenář by patrně očekával, že Platón bude hovořit o jejich konverzi k pravdě, která leží vysoko nad smysly vnímaným světem. Nic takového ale text *Sofisty* neobsahuje. Naopak. Platón poukazuje na to, že člověk v plynutí času zraje a získává bohatší zkušenost a že je to právě tato zkušenost s konkrétností hmotných jsoucen, která jim otevírá bránu k nahlédnutí pravdy. Zkušenost je vyvádí ze stavu, v němž „stáli daleko od pravdy věcí“:

*A tu mnozí, Theaitete, z tehdejších posluchačů jistě musí měnit mínění tehdy získaná, když jim projde dostatečný čas a oni vyspějí věkem, kdykoli případnou na věci zblízka a zkušenostmi jsou nuceni zřetelně se dotýkat skutečnosti. Pak se jim veliké věci jeví malými, snadné těžkými a všechny ty přeludy, předváděné řečmi, se ve všem všudy převrátí působením skutečných věcí, s kterými se potkají v praktickém životě.*⁵⁴⁴

Bylo by škoda opustit tuto krásnou citaci bez zdůraznění věty, která říká, že věkem zralejší lidé „připadají na

rázovým úkonem, nýbrž celoživotním nasazením. Během tohoto dlouhodobého směřování k moudrosti se stává, že se původní jistoty rozplývají a to, co bylo dříve nejisté, nabývá na zřejmosti: „Je i více lidí, kteří tyto věci poslouchali a jsou schopni je chápat... a činit si o nich úsudek; jsou to již starší lidé a poslouchali ne méně než třicet let, a ti právě nyní říkají, že co se jim dříve zdálo nejpochybnějším, to že se jim nyní jeví nejjistějším a nejzřejmějším, a co dříve nejjistějším, nyní naopak“ (PLATÓN, *Druhý list*, 314 A-B).

⁵⁴³ „A což v oboru řečí? Zajisté čekáme, že tu je jakési jiné umění, kterým je zase zde možné šálit mladé lidi, ještě daleko stojící od pravdy věcí, prostřednictvím sluchu, řečmi, když se jim ukazují pouhé slovní obrazy všech jsoucen; tím se v nich způsobuje zdání, že ty řeči jsou pravda a ten řečník že je ze všech a ve všem všudy nejmoudřejší“ (PLATÓN, *Sofista*, 234 C).

⁵⁴⁴ *Tamtéž*, 234 D-E.

věci zblízka a zkušenostmi jsou nuceni zřetelně se dotýkat skutečnosti“. Nejnápadnější je na ní její anti-racionalistické vyznění. Pro racionalistické myšlení je charakteristické, že považuje smyslovou zkušenost za konfúzní způsob pojmání skutečnosti, která se ve vší zřetelnosti ukáže až v jejím rozumovém uchopení. Platón nic takového netvrdí. Zkušenost koncipuje jako zřetelný (nekonfúzní) kontakt s realitou, jímž se dospívá k pravdě o ní. Samozřejmě, že lze tyto a podobné pasáže přehlížet, ale pak nám uniká autentická povaha Platónovy filosofie a hodnocení, které v jejím rámci uplatňuje vůči empirickým oborům včetně medicíny.

O něco níže Platón vzpomíná na své vlastní mládí, kdy se seznamoval s filosofickými teoriemi velkých myslitelů Parmenida, Herakleita, Anaxagory a jiných. Tehdy se mu zdálo, že jejich výkladům rozumí:

*Já totiž, když jsem byl mladší, domníval jsem se, že přesně rozumím, kdykoli někdo mluvil o tomto předmětu našich nynějších pochybností.*⁵⁴⁵

8.9. Zkušenost a imanence nutných struktur

Nyní je však již dospělý a najednou se mu celá problematika (jsoucná a nejsoucná, totožnosti a různosti, stability a proměnnosti) jeví těžko srozumitelná.⁵⁴⁶ V čem spatřuje hlavní potíže výkladu velkých filosofů? V tom, že buď skutečnost rozdělili na dvě sféry, z nichž jedna byla nehybná a druhá proměnná,⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ *Tamtéž*, 243 B.

⁵⁴⁶ „Avšak nyní vidíš, v jaké jsme pro to nesnázi“ (*tamtéž*). V mladém věku se ocitl v situaci, kterou dobře vystihuje jedna věta ze *Zákonů*. Poslech některých výkladů budí zdání jejich pravdivosti, „avšak mít hned a snadno víru ve věcech tak závažných, by asi spíše slušelo lidem mladým a nerozumným“ (PLATÓN, *Zákony*, 635 E).

⁵⁴⁷ Sem patří např. Pytagorejci a Anaxagoras. Pytagorejci postulovali vedle dějinné reality nehybný svět čísel, Anaxagoras nad proměnný kosmos pozvedl nehybný Rozum, který měl být příčinou vesmírného řádu.

nebo z ní vyloučili veškerou změnu,⁵⁴⁸ nebo ji naopak zcela zdynamizovali.⁵⁴⁹ Ani s jedním z těchto přístupů se Platón neztotožňuje. To může být pro mnohé značné překvapení, protože klasická, Aristotelem ovlivněná interpretace Platónova myšlení pro něj nárokuje prvně jmenovanou variantu: dualistické pojmání světa, v němž na jedné straně stojí dějinná skutečnost, proti níž se na straně druhé vymezuje ideální realita nehybných entit. Nechme stranou spor o autentickou interpretaci a dejme slovo samotnému Platónovi, aby vlastními slovy prokázal, že mu je Aristotelem imputovaný dualismus cizí:

*Což se, proboha, dáme tak snadno přesvědčit, že dokonalému jsoucnu doopravdy chybí pohyb..., nýbrž že při své velebnosti a posvátnosti bez rozumu a nehybně stojí?*⁵⁵⁰

Platón se takovým pojetím skutečnosti přesvědčit nenechá:

*Tu tedy je, jak se zdá, člověku milovnému moudrosti a těchto věcí si nade všecko vážícímu naprosto nutné, počínat si z těchto důvodů takto: od těch, kteří hlásají buď jedno jsoucno, nebo i množství idejí, nepřijímat tvrzení, že všechno stojí, a na druhé straně zase těch, kteří ve všem všudy uvádějí jsoucno v pohyb, vůbec ani neposlouchat, nýbrž... soudit, že jsoucno a vše je jedno i druhé.*⁵⁵¹

Pro Platóna je jsoucno „jedno i druhé“, jednotné a mnohé, totožné a různé, v klidu i v pohybu.⁵⁵² Distinkce a separace těchto charakteristik nijak nepomůže, protože v jsoucnu, které zahrnuje vše, je třeba myslet všechna určení. Co to znamená pro náš problém? Jde o nové potvrzení toho, že Platónovy ideální struktury neexistují „mimo“ či „nad“ em-

⁵⁴⁸ To byla Parmenidova pozice.

⁵⁴⁹ Herakleitos nahlížel realitu jako jedno velké Plynutí.

⁵⁵⁰ *Tamtéž*, 248 E – 249 A.

⁵⁵¹ *Tamtéž*, 249 C-D.

⁵⁵² „... a soudíš, že klid i pohyb je od něho objímán; shrnuv je a přihlížeje k jejich společné účasti v jsoucnosti řekl jsi o nich, že obě ty věci jsou“ (*tamtéž*, 250 B). To, co „objímá“ klid i pohyb a v čem mají tato určení účast, je jsoucno, vzaté jak ve smyslu pojmu, tak ve smyslu objektivní reality.

pirickým rozměrem světa, nýbrž že jakékoli jsoucno v sobě syntetizuje protikladné vlastnosti, které se, jsou-li vzaty samy o sobě a izolovaně, vzájemně vylučují. Není proto správné chytat se některých Platónových výroků a na jejich základě dokazovat přítomnost separatismu idejí v jeho myšlení.⁵⁵³ Je třeba se orientovat podle pravé povahy jeho filosofie a ta ukazuje, že situovat ideje (esence) mimo empiricky vnímatelný svět je nesmyslné. Tím získává smyslová zkušenost v rámci lidského poznání novou váhu a je to samotná Platónova filosofie, která mu ji zjednává.

Podobnou nápravu je nutné zjednat i významu plurality u Platóna. Pod silným vlivem aristotelské tradice se s velkou samozřejmostí soudí, že jednota je v myšlení aténskému filosofa natolik privilegovaným určením, že všemu, co je mnohé, náleží podřadné ontologické postavení. Moderní filosofové „difference“ se proto vůči Platónovi obzvláště rádi vymezují. To ale mohou činit jedině proto, že přehlížíjí jasné Platónovo svědectví, které dává mnohosti a rozdílnosti stejná práva jako jednotě. Po složitých dialektických úvahách Platón uzavírá:

... ukázalo se, že přirozená podstata různosti náleží mezi jsoucna, neboť je-li ona jsoucí, je nutno stejnou měrou pokládat za jsoucna i její části.⁵⁵⁴ Různost neznamena opak proti jsoucnu⁵⁵⁵ ... nezůstává co do jsoucnosti za žádným z ostatních jsoucen a je třeba již bez obavy říci, že... je trvale majitelem své vlastní přirozené podstaty.⁵⁵⁶

Ony „části různosti“, které je nutné „stejnou měrou pokládat za jsoucna“, jsou mnohé, plurální skutečnosti našeho světa. Že má rehabilitace (ontologické povýšení) plurality a různosti vztah k pojetí zkušenosti v lidském myšlení je zřejmé.⁵⁵⁷ Zkušenost předpokládá pluralitu momentů jak ve statickém, tak v dynamickém smyslu.

⁵⁵³ Například pasáží z *Fedóna*, 74 E – 75 A a 75 E.

⁵⁵⁴ *Tamtéž*, 258 A.

⁵⁵⁵ *Tamtéž*, 258 B.

⁵⁵⁶ *Tamtéž*.

⁵⁵⁷ Následná pasáž jasně dokládá, že Platón myslí protikladná určená skutečnosti synteticky (v jejich vzájemném smíšení) a že se přitom

Jak jsme o něco výše naznačili, v Platónově díle existují pasáže, které je snadné použít k dokazování opačné teze než je ta, o níž se zde snažíme čtenáře přesvědčit. Stačí pomyslet na *Fedóna* a na celou interpretaci poznání ve smyslu „reminiscence“. Tato teorie je na stránkách zmíněného dialogu obhajována právě proto, že některé poznatky⁵⁵⁸ nemohou pocházet se smyslového vnímání, a tedy ze zkušenosti. Platón nechává Sokrata diskutovat o původu ideje *stejnosti* a v prvním sledu zaznívá názor, že nemůže pocházet odjinud než ze smyslového vnímání.⁵⁵⁹ Vzápětí se ale ukazuje, že smyslově vnímaná skutečnost nenaplnuje dostatečné podmínky k tomu, aby na jejím základě došlo k formulaci určitých pojmů. Proto je nezbytné, aby jimi bylo lidské myšlení vybaveno již před samotným úkonem smyslové percepce.⁵⁶⁰ Je známé, že Platón klade zisk jistých znalostí ještě před narození člověka. Narození, tj. spojení duše s tělem, znamená zároveň zapomenutí všech vědomostí, jimiž je duše vybavena. Kontakt člověka se světem skrze smysly je pak už jen pouhou příležitostí či stimulem k rozpomenutí se na vrozené obsahy vědomí.⁵⁶¹

Problém se nám více vyjasní, když v dialogu přeskočíme několik stran a uvážíme, jak se Sokrates vyjadřuje k příčině krásných věcí. Odmítá ji vidět ve „skvoucí barvě“ či „krás-

neutíká k nefunkčnímu prostředku separatismu: „Rody jsou se vespolek směšují; jsoucnost a různost procházejí všemi i sebou navzájem. Proto různost, nabyvši účasti v jsoucnosti, působením této účasti je, arci není to, v čem nabyla účasti, nýbrž něco různého, a protože je něco různého od jsoucna, je zcela zřejmě nutné, že je nejsoucí“ (*tamtéž*, 259 A-B).

⁵⁵⁸ Jedná se prakticky o všechny ideje, ačkoli na příslušném místě *Fedóna* jsou jmenována jen některá určení.

⁵⁵⁹ „Avšak dále souhlasně uznáváme i to, že to pomyšlení (idea stejnosti) nám nepřišlo odnikud odjinud, ani že není možno si to jinak pomyslet, nežli buď z uvidění nebo z dotknutí nebo z některého jiného smyslového vjemu“ (PLATÓN, *Fedón*, 75 A). O něco dále čteme, že „z vjemů nutné vychází pomyšlení“ (*tamtéž*).

⁵⁶⁰ „Museli jsme však... již před těmito vjemy nabýt vědění o stejném...“ (*tamtéž*, 75 B).

⁵⁶¹ Srov. *tamtéž*, 75 E.

ném tvaru“ a předkládá stanovisko, které je bezesporu vlastním Platónovým přesvědčením:

*... nic jiného to nečiní krásným nežli buď přítomnost, nebo účast onoho krásna, nebo ať už to krásno sem přistoupilo kudykoli a jakkoli; o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit, ale o tom ano, že všechny krásné věci jsou krásné krásnem.*⁵⁶²

Není podstatné, že se v textu hovoří o krásnu. Argumentace platí pro všechna ideální určení. Rozhodující je důraz na *přítomnost* toho, co zkušenost transcenduje. Paradox participace (účasti) spočívá v tom, že jistá determinace je vůči smyslově vnímané realitě přesažná a zároveň do ní „přistupuje“. Jde o prolnutí transcendence s imanencí. To, co tvoří obsah pojmu (a ve vztahu k naší problematice: to, co tvoří obsah lékařských koncepcí), je a není poznáváno *ze zkušenosti*. Ve zkušenosti lze rozpoznat něco jednotného a obecného, protože je to v ní *přítomno*. V tomto smyslu je to poznáno *ze zkušenosti*. Na straně druhé to *ze zkušenosti* poznáno není (viz citované pasáže z *Fedóna*), neboť zkušenost, nakolik je zkušeností, zůstává pod úrovní obecnosti. Rozum a smysly se vztahují ke konkrétní hmotné realitě, ale každá z těchto schopností si v něm nalézá svůj předmět.⁵⁶³ Jiný význam není třeba v kontroverzních Platónových odstavcích hledat. I Aristoteles uznává, že smysly nelze nic obecného poznávat a že se rozum ve smyslově percipované skutečnosti soustředí na jiný rozměr, než jaký zachycují hmotné poznávací schopnosti. Jelikož se v této věci Platón zásadně neliší od Aristotela, není udržitelné tvrdit, že Platónova teorie poznání je překážkou rozvoje empirických disciplín. Platón má pro jejich valorizaci stejně dobré nástroje jako jeho nejnadanější žák.⁵⁶⁴

Když v dialogu *Theaitetos* Sokrates popisuje metodu svého filosofického výzkumu, srovnává ho s praxí porodních

⁵⁶² *Tamtéž*, 100 D.

⁵⁶³ Platón neříká, že by měl rozum přímý, hmotnou realitou nezprostředkovaný kontakt s ideální realitou. Naopak, uvedené sekce z *Fedóna* tuto mediaci materiálního světa zdůrazňují.

⁵⁶⁴ Jen se nevěnoval jejich detailnímu propracování, jak to naopak učinil Aristoteles.

pomocnic. Odvolává se na jejich zkušenost a vidí v ní důvod jejich zdárného působení.⁵⁶⁵ Odkaz ke konkrétní profesi se mu stává příležitostí k ohlášení obecné zásady:

*... lidská přirozenost je příliš slabá, aby nabyla umění ve věcech, v kterých nemá zkušenost.*⁵⁶⁶

Kdyby bylo lidské poznání dokonalejší, nemuselo by se získávat postupnou námahou, nýbrž chápalo by v jediném aktu. Tak tomu ovšem není a zkušenost je výrazem této nedokonalosti. I při studiu tohoto dialogu si můžeme uvědomit, že Platón nepracuje jen s jedním významem pojmu „zkušenost“. V sekci 186 se vede diskuze o poměru vědění a smyslového vnímání a na prvním místě je potvrzena jejich rozdílnost. Existují kognitivní údaje, které do člověka vstupují prostřednictvím smyslů. Při jejich zisku není nutné vynakládat žádnou velkou námahu, neboť člověk, stejně jako i jiná zvířata, je registruje zcela automaticky.⁵⁶⁷ Posouzení jejich vzájemných vztahů, jejich prospěšnosti apod. už ale není věcí prostého smyslového vnímání, nýbrž pojmového myšlení. K takovým myšlenkovým vhlédům se již automaticky nedospívá. K jejich osvojení je potřeba delšího času, značné námahy a jisté myšlenkové kultivace. Ne každý je schopen elementární zkušenost s hmotnou realitou překročit:

*A tu zajisté, pokud jde o dojmy, které směřují k duši prostřednictvím těla, je přírodou dáno lidem a zvířatům, aby je vnímali hned od narození; avšak úvahy o nich, týkající se jejich jsoucnosti a prospěšnosti, dostavují se, pokud se u některých dostavují, jen stěží a po delším čase a s vynaložením velké práce a působením vzdělání.*⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ „Kromě toho porodní pomocnice podáváním léků a zařikáváním dovedou porodní bolesti jak vzbuzovat, tak také, chtějí-li, dělat mírnějšími i dopomáhat k porodu ženám těžko rodícím, a kdykoli uznají za dobré plod vyhnat, způsobují potrat (PLATÓN, *Theaitetos*, 149 C-D).

⁵⁶⁶ *Tamtéž*, 149 C.

⁵⁶⁷ „... tvrdost tvrdého pojme hmatem a zrovna tak měkkost měkkého...“ (*tamtéž*, 186, B). „Jaké tedy jméno dáváš onomu, totiž vidění, slyšení, čichání, pocitu zimy a pocitu tepla? Zajisté vnímání, jaké pak jiné?“ (*tamtéž*, 186 D-E).

⁵⁶⁸ *Tamtéž*, 186 C.

Je zřejmé, že se zde hovoří o zkušenosti v tom nejzákladnějším významu, která je vlastní všem lidem a v různých stupních i všem živočichům. Když je ale řeč o zkušenosti, o níž se opírají různá umění a vědní disciplíny, dochází k významnému sémantickému posunu tohoto termínu. Neboť se jedná o zkušenost získanou ne automaticky a bez námahy, nýbrž naopak cílenou a vytrvalou snahou, s níž je spojeno mnoho nesnadného úsilí. Základní význam pojmu „zkušenost“ je mnohem více vzdálen poznání pravdy o skutečnosti, než je tomu v případě pojmu „zkušenosti“, který nalézáme v základě mnohých umění a věd. Když tedy Platón důrazně připomíná, že skrze smysly pravdu věcí nepoznáváme, nemíní tím podkopat důležitost zkušenostní báze oborů, mezi něž patří i medicína.⁵⁶⁹ Je dobré si stále uvědomovat, že pojem zkušenosti získává v Platónových spisech různé významy v závislosti na kontextech, v nichž se vyskytuje.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ „Avšak jsoucnost těch dvou dojmů a co jsou a jejich vzájemnou protikladnost a zase jsoucnost té protikladnosti snaží se nám duše sama posoudit, opět a opět k tomu přistupující a vespolek to srovnávající... Tedy vědění není v smyslových dojmech, nýbrž v soudném myšlení o nich; neboť zde, jak se zdá, je možné dosáhnout jsoucnosti a pravdy, ale tam to je nemožné“ (*tamtéž*, 186 B-D). Dva dojmy, o kterých se Platón zmiňuje na začátku citovaného textu, jsou vjemy měkkosti a tvrdosti smyslově vnímaných předmětů. Naši pozornosti by nemělo uniknout, že vědění se sice nevyskytuje ve smyslových vjemech, ale v soudném myšlení o nich. Opět se tedy potvrzuje, že pravdivý soud se nevztahuje k nějakému separovanému ideálnímu světu, nýbrž ke konkrétním, smyslově percipovaným jednotlivinám.

⁵⁷⁰ Podle Platóna dovoluje zkušenost dospívat ke správnému mínění. Tuto správnost pak musí ověřit myšlenková reflexe. V závěru dialogu *Theaitetos* se mluví o identifikaci předmětů zkušenosti, v níž je významnost role smyslové percepce znovu potvrzena: „Ano, Theaitetos nebude, myslím, ve mně pojat míněním dříve, dokud tato ploskonosost nevstiskne a neuloží u mne jakousi pamětní známku odlišnou od ostatních ploskonosostí, které jsem viděl – a tak i ostatní tvé složky –, která by mě upamatovala, i když tě zítra potkám, a způsobila mi správné mínění o tobě“ (*tamtéž*, 209 C).

8.10. Zkušenostní testování teorií

Je známe, že nejpatrnější důraz na důležitost zkušenosti v lidském životě nalézáme v posledním Platónově díle – v *Zákonech*.⁵⁷¹ Hlavní Platónův zájem – formace člověka do plnosti jeho lidství – se bez bohaté osobní zkušenosti neobejde. Aby člověk získal ctnost, tedy vládu nad sebou samým v různých situacích života, musí okusit sílu svých vášní, negativitu jejich nekontrolované hybnosti a blahodárnost jejich umírnění. V tomto procesu dochází k vnitřnímu projasnění sebe-zkušenosti člověka, v níž je počáteční prožívání rezistence vnitřních hnutí nahrazeno získaným klidem usměrněné životní vitality. Jde o klid velké vnitřní energie, která je člověkem využitelná na pokyn jeho svobodné vůle. Cílené cvičení pod vedením rozumu ústí do skutečného umění žít.⁵⁷²

⁵⁷¹ Např. sekce 683 E – 684 A či 739 A jsou dobrým příkladem Platónova odklonu od čistě abstraktních úvah o politickém životě a jeho příklonu k historickému zkoumání zahrnujícímu konkrétní historickou politickou zkušenost. Snad nejvíce reprezentativní je následná pasáž: „Každý mladý člověk, neřku-li starý, když uvidí nebo snad jen uslyší cokoli zvláštního a po všech stránkách nezvyklého, nepřijal by hned tak kvapně, co je na tom sporného, nýbrž by stanovil, jako by se octl na rozcestí a neznal dobře cestu – ať by šel sám, nebo spolu s jinými –, otázel by se sám sebe nebo ostatních na pochybnou věc a dříve by se nedal dále, dokud by zkoumáním nezjistil, kam cesta vede. A právě tak musíme i my dělat přítomné věci. Naskytla se totiž nyní zvláštní otázka o zákonech, a tu je asi nutné tu věc všestranně prozkoumat; nesmíme my, tak staří, jen tak lehce rozhodovat o tak důležitých věcech a tvrdit, že bychom o nich mohli beze vší přípravy povědět něco jistého“ (PLATÓN, *Zákony*, 799 C-D). K tomu můžeme dodat, že podle Platóna je zkušenost (zde reprezentovaná stářím) bez dobré teorie slepá a teorie bez zkušenosti neúčinná.

⁵⁷² *Athénan*: „A co když se snažíme udělat někoho bázlivým na základě práva? Zdalipak ho nemusíme uvádět do srážek s nestoudností, cvičit ho v zápase s ní a nutit, aby vytrvale bojoval se svými rozkošemi a vítězil? Či snad je tomu tak: aby se stával dokonalým vzhledem ke statečnosti, musí ve svém nitru svádět boje se zbabělostí a vítězit nad ní, kdežto kdokoli by byl v takových zápasech nezkušený a nevyvíčený, jistě by nedošel ani na půl cesty k dobrosti – ale doko-

Velké umění výchovy vede svěřence k lásce k tomu, co je láskyhodné, a k nenávisti vůči tomu, co je hodno nenávisti. Jedním z nejefektivnějších prostředků k dosažení tohoto cíle je estetická výchova. V druhé knize *Zákonů* se Platón soustředí na formaci mladých ve zpěvu a tanci.⁵⁷³ Vnitřní prožívání krásy není jen zábavou a estetickým oblažováním. Je invazí transcendentního světa do imanence lidské psyché. Krása je totiž manifestací absolutní Jednoty a Dobra ve hmotném světě a na rozdíl od jednoty a dobra je vnímatelná prostřednictvím smyslů.⁵⁷⁴ Estetické zkušenosti se tak v rámci výchovného procesu dostává výsadního postavení a není přehnané tvrdit, že je nezbytnou podporou i budoucí vědecké formace mladých lidí.

Průběžné odkazy k jednotlivým místům *Zákonů*, učiněné na předcházejících stránkách, dostatečně podtrhují váhu zkušenosti, kterou jí Platón v tomto svém díle přisuzuje. Z citovaných pasáží je pak možné pochopit, že ačkoli se v nich autor mnohdy problematice lékařství nevěnuje, mají pro ni tyto přesto zásadní význam. Zkušenost je prubířským kamenem zákonů i teoretických koncepcí aplikovaných oborů, k nimž medicína bezesporu patří. Zakončíme naše pojednání o významu zkušenosti v Platónově myšlení citací jedné věty, kterou aténský filosof adresoval Diónovým příbuzným a přátelům. Posílá jim list na Sicílii⁵⁷⁵ a uvažuje o politických

nale rozumný bude snad ne tehdy, když probojuje boje s mnohými rozkošemi a žádostmi, svádějícími k nestoudnosti a bezpráví, a nad nimi zvítězí s pomocí rozumu, cviku a umění i v hrách i ve vážných činnostech, nýbrž když bude prost všech takových dojmů? *Kleimias*: Jistě by to nebylo podobno pravdě“ (PLATÓN, *Zákony*, 647 C-D). Srov. též celou sekci 649 A – 650 B.

⁵⁷³ „... nevychovaný pro nás bude znamenat tolik co neznalý chorů, sborů...“ (*tamtéž*, 654 A).

⁵⁷⁴ „Vzpomeňme si, že Krása podle Platóna splývá s Dobrem a že je jeho vrcholnou manifestací i ve smyslovém světě, jak je opakovaně tvrzeno ve *Fedónovi*“ (RADICE, 1992b, s. 1747, pozn. 52).

⁵⁷⁵ Jedná se o *Osmý list* sepsaný na žádost Dióna a jeho přátel, kteří chtěli znát Platónův názor na politické uspořádání Sicílie po pádu předchozí tyrannie.

opatřeních, díky nimž by se mohl uskutečnit zdárný přechod ze situace nastalé po pádu místní tyranie ke stabilizaci politického života. Pisatel listu se nestaví do role akademického teoretika nemajícího ponětí o úskalích konkrétních okolností. Připomíná, že jeho rady musí projít testem zkušenosti. Zkušenost doporučuje jako prubířský kámen nejen pro věci politické. Její branou musí projít doslova vše:

*Že pak je toto mé vybidnutí pravdivé, poznáte ze skutečnosti, až vyzkusíte, co nyní vykládám o zákonech; to věru je, jak se zdá, nejpravdivější zkušební kámen pro všechny věci.*⁵⁷⁶

Tato krátká věta soustřeďuje centrální pojmy Platónova filosofického myšlení – *poznání, zkušenost, skutečnost a pravdu*. Jsou v ní uvedeny do nejtěsnějšího vzájemného vztahu. Žádný z nich nestojí izolovaně, tvoří dohromady jeden celek. Význam takového pojetí se netýká jen filosofie. I empirické obory, medicínu nevyjímaje, z něj bezpochyby profitují. Pravdivé poznání skutečnosti se děje za přispění zkušenosti a omezenost smyslového vnímání není jeho překážkou. Uvedené souvislosti představují jeden z důvodů, proč Platón ve svém myšlení tak silně valorizuje lékařství. Nemusíme se tedy divit, když Werner Jaeger odečítá jeho vysoké společenské postavení v Řecku na konci pátého a začátku čtvrtého století právě z Platónových textů:

*Kdybychom nevěděli vůbec nic o starší lékařské literatuře Řeků, museli bychom pouze na základě pochvalných výroků Platóna o lékaři a jeho umění dospět k závěru, že doba končícího pátého století a století čtvrtého představovala vrchol společenského a duchovního uznání v dějinách lékařského stavu.*⁵⁷⁷

Ve světle předchozích kapitol se stává zřejmým, že Platón není zajímavým jen pro filosofy. Valorizace zkušenosti, kterou jsme v Platónových spisech odhalili, je znamením jeho otevřenosti k nefilosofickým disciplínám. Medicína mezi nimi zaujímá privilegované postavení. Tomuto obsáhlému tématu se však budeme věnovat v nějakém jiném článku.

⁵⁷⁶ PLATÓN, *Osmý list*, 355 C.

⁵⁷⁷ JAEGER, 1959b, s. 11.

9. DIALOGIČNOST LIDSKÉHO MYŠLENÍ

9.1. Dialog jako myšlenkový zápas o pravdu

Dalším významným rysem Platónova pohledu na lidské myšlení, který má zásadní význam pro jeho pojetí medicíny, je jeho dialogičnost. Třebaže se pravda člověku nabízí v úkonu intuice, cesta k ní vede přes četné překážky. I když se myslící lidská bytost nenachází v přítomnosti nějakého jiného člověka, kterému by obsah své mysli mohla předložit, je přesto nucena vést dialog sama se sebou. Platón se dívá na naše myšlení jako na vnitřní rozhovor duše.⁵⁷⁸ Pravda se v rozumu nerodí spontánně, jako když ze země vyrůstá rostlina. Je-li biologický proces růstu zahájen, směřuje obvykle neomylně ke svému cíli. Myšlenkový proces není biologický. Neprobíhá lineárně. Mnohdy se podobá nepřehlednému chaosu. Myšlenkové koncepce je někdy nutné zcela změnit, vykořenit je, protože se ukazují být mylné. Řada myšlenkových obsahů nevede k pravdivému poznání a je třeba se jich nejprve zbavit.⁵⁷⁹

Myšlení nespočívá v klidu proto, že se konfrontuje s problémy. Problém provokuje rozum k jeho vyřešení. I dosažená pravda se často stává opět problematickou, poněvadž se proti ní vynořují námitky. Námitky vnáší do myšlení pochyby o platnosti přijímaných tvrzení a popření. Kdo chce něco poznat o světě, musí se připravit na skutečný myšlenkový zápas. Potíže, nejasnosti, pochyby a námitky jsou buď předkládány nějakým jiným člověkem, anebo se vynořují v samotném

⁵⁷⁸ Srov. PLATÓN, *Sofista*, 263 E – 264 A, *Theaitetos*, 189 E – 190 A, *Filebos*, 38 E.

⁵⁷⁹ To zajišťuje první fáze sokratovské dialektiky, která spočívá v purifikaci myšlení od mylných názorů a předsudků.

uvážujícím jedinci během jeho myšlenkové činnosti. V *Ústavě* Platón tuto neklidnou situaci člověka výstižně popisuje. Její dramatickost je o to větší, oč významnější námět se lidskému myšlení nabízí. V případě pojetí dobra, které lidi nezbytně vrhá do vzájemných sporů a kontroverzí, dosahuje toto drama svého vrcholu:

*Nuže tedy i s dobrem je tomu právě tak; kdokoli by nedovedl ideu dobra ode všeho ostatního úsudkem odloučit a vymezit a neuměl jako v bitvě razit si cestu všemi námitkami, snaže se vést důkazy nikoli na základě zdání, nýbrž podle skutečnosti... o takovém člověku jistě řekneš, že nezná ani dobra samého o sobě ani žádného jiného dobra.*⁵⁸⁰

Žádný z lidí se tomuto boji nemůže vyhnout, nechce-li rezignovat na pravdu o světě a o sobě samém.⁵⁸¹ Pro Platóna je však v tomto boji nejvíce zdatný filosof. Kromě četných vlastností, jimiž se musí vyznačovat, je „milovníkem učení a hledání“.⁵⁸² Schopnost učit se a hledat se projevuje v adekvátním postoji vůči druhým lidem.⁵⁸³ Platón mnohdy vy-

⁵⁸⁰ PLATÓN, *Ústava*, 534 B-C.

⁵⁸¹ Takoví lidé se „spokojeně jako vepř valí v nevědomosti“ (*tamtéž*, 535 E). Myšlenková lenost je teoretická i praktická. Na tu praktickou Platón naráží, když hovoří o lidech, kteří jednají dříve, než myslí, poněvadž nechtějí podstupovat námahu spojenou s praktickými úvahami o realizovatelnosti jejich přání: „... nech mě užít takových hodů, jakými sami sebe častují lidé líné mysli, když jdou sami. Tací lidé totiž dříve než naleznou, jakým způsobem by se splnilo některé z jejich přání, nechají toho hledání, aby se nemusili trudit úvahami, je-li to možné, či ne...“ (*tamtéž*, 458 A). V dialogu *Alkibiades větší* je jasně vysloven názor, že naplnění delfské výzvy „poznej sám sebe“ se nemůže zdařit solitérním kroužením myšlení kolem sebe samého. Sokrates Alkibiadovi sděluje, že „je to věc společného uvažování“ (PLATÓN, *Alkibiades větší*, 124 B-C).

⁵⁸² Srov. *tamtéž*, 535 D.

⁵⁸³ Přitom ale není dobré zapomenout na to, že postoj hledání pravdy se nepromítá jen do vztahu k druhým lidem, nýbrž především do vztahu k sobě samému. Obě hlediska (vztah k sobě – vztah k druhým) vlastně vnitřně souvisejí. Jak se má jedinec k sobě samému, tak se má i k druhým. Velmi dobré postižení této situace se nachází na stránkách dialogu *Kratylos*, v němž Sokrates vyzývá Kratyla k diskuzi s ním právě proto, že zaujímá kritické stanovis-

kresluje Sokrata, jak na druhé naléhá, aby se s ním dali do hovoru. Sokrates bývá prezentován jako člověk, který nutí druhé k debatám pro jejich vlastní dobro.⁵⁸⁴ Ale to je jen jedna strana mince. Tou druhou je osobní Sokratův zájem. Neboť velký aténský filosof si uvědomil, že on sám potřebuje druhé k tomu, aby si svoje náhledy ujasnil a upevnil. Pochopil, že situace člověka je dialogická. Velmi zřetelně svůj postoj odkrývá v okamžiku, kdy po dlouhém přemlouvání sofista Protagoras přistupuje na to, že se Sokratem vstoupí do diskuze.⁵⁸⁵

*Protagoro, nedomnívej se, že když s tebou rozmlouvám, chci něco jiného než prozkoumat ty věci, s kterými si sám pokaždé nevím rady. Myslím totiž, že má Homér zcela pravdu, když praví: dva když pospolu jdou, tehdy jeden spíše než druhý pozná. Takto jsme totiž my všichni lidé jaksi vynalézavější ke všelikému dílu i řeči a myšlence; avšak jeden, když to i pozná, hned obchází a hledá, komu by to ukázal a s kým by si to upevnil, až na něho připadne.*⁵⁸⁶

Dialogičnost je výrazem společenskosti člověka. Dva⁵⁸⁷ mají větší šanci na úspěch než jeden, a to ve všech praktických činnostech, v řeči i v myšlení. A i když se někomu

ko k sobě samému: „Dobrý Kratyle, divím se i sám již dávno své vlastní moudrosti a nevěřím jí. Zdá se mi tedy, že by bylo potřeba znova prozkoumat, co říkám. Neboť být klamán sám od sebe je ze všeho nejhorší; vždyť jak by to nebylo hrozné, když ten, který je připraven klamat, ani na malou chvíli od nás neodstupuje, nýbrž je stále přítomen? Je proto třeba, jak se zdá, často se obracet k tomu, co bylo řečeno napřed, a pokoušet se, jak praví básník, hledět zároveň dopředu i dozadu“ (PLATÓN, *Kratylos*, 428 D).

⁵⁸⁴ Dialog byl pro Sokrata nástrojem k demaskování domnělého vědění znalců z různých oblastí. V případech problému dobra vystupuje konfrontační rys jeho dialogického umění obzvláště do popředí: V jím vedených polemikách „se ukazuje, že toto „vědění“ je pouhá schopnost opakovat pár otřepaných frází o dobru a spravedlnosti“ (SINGER, 1995, s. 25).

⁵⁸⁵ „A Protagoras zastyděl se... této řeči Alkibiadovi i že Kallias ho žádal a skoro všichni ostatní přítomní, dal se pohnout, ač stěží, k rozmlouvání“ (PLATÓN, *Protagoras*, 348 C).

⁵⁸⁶ *Tamtéž*, 348 C-D.

⁵⁸⁷ „Dva“ zde může být vzato i v zástupném smyslu pro lidskou společност.

podatří něco odhalit nezávisle na druhých, potřebuje to druhým sdělit a předložit k posouzení. Protagoras se silně zdráhal začít rozmlouvat se Sokratem ze strachu, že ztratí své jistoty a že se tak stane za přítomnosti jeho obdivovatelů. Měl v mysli to, co otevřeně vyjádřil aristokrat Menón, když se Sokratem začal hovořit o ctnosti. Stejně jako Protagoras měl již za sebou mnoho úspěšných vystoupení, v nichž poučoval druhé o povaze ctnosti.⁵⁸⁸ Sokrates rozbil jeho jistoty na kusy. Použil přitom svého obávaného dialektického umění, které v *Hippiovi větším* označuje skromně za pouhou zkušenost.⁵⁸⁹ Menón před ním najednou stál zcela paralyzován a nevěděl, co by na jeho kritické otázky odpověděl.⁵⁹⁰

9.2. Pokřivení dialogické funkce rozumu

Sokrates i Platón mnohonásobně kritizovali sofistickou manýru dlouhých řečí, v nichž není žádný prostor pro otázky a zpochybnění. Mluva milovníka učení a hledání je jiná, protože se ochotně nechává přerušovat otázkami a kritickými poznámkami posluchačů. Bez nich se totiž vědění mluvčího uzavírá samo do sebe a nebere v potaz úhly pohledu, pod nimiž se na problém dívají jiní lidé. Milovat učení a hledání znamená umět se ptát i umět naslouchat a to je vlastnost, kterou má jen málo lidí. V dialogu *Protagoras* je tato vzácná pohotovost přisouzena dokonce i sofistovi, po němž nese spis své jméno. Rozumí se však, že slavný sofista tuto kvalitu uplatňoval jen skoupě. Platón se Sokratovými ústy vyjadřuje k chování politických řečníků, kteří jsou zvyklí mluvit a mluvit a na případné otázky reagují dalším přívalem mimoběžných řečí:

... ale kdyby se někoho ještě na něco otázel, tu jako knihy nedovedou ani odpovědět ani sami se na něco otázat, nýbrž jest-

⁵⁸⁸ Srov. PLATÓN, *Menón*, 80 B.

⁵⁸⁹ „Jistě jsem totiž poněkud zkušený v námitkách. Jestliže ti tedy na tom nic nezáleží, chci ti je dělat, abych to tím důkladněji pochopil“ (PLATÓN, *Hippias větší*, 287 A).

⁵⁹⁰ PLATÓN, *Menón*, 80 A-B.

*liže se jich někdo dodatečně otáže třeba jen na nějakou maličkost z toho, o čem se mluvilo, jsou jako měděné nádoby, které, když se do nich udeří, dlouho znějí a protahují zvuk, dokud je někdo nepřidrží; tak i řečníci, když dostanou jen malou otázku, natahují na hony dlouhou řeč. Avšak zde Protagoras dovede jednak pronést dlouhé a krásné řeči, jak se právě ukazuje, dovede však také na otázku odpovědět krátce i dát otázku a vyčkat i vyslechnout odpověď, což je pohotově jen málokomu.*⁵⁹¹

Dialogičnost myšlení pramení z jeho dialektické povahy. Platón spatřuje v dialektice způsob dospívání k pravdě, který se vyznačuje hledáním jdoucím přes protiklady. Názor nestabilizovaný jeho vztažením k názorům oponujícím nemůže pravdivost nárokovat, neboť nebyla zodpovězena otázka, proč by nemohl platit jeho opak. Vylučování platnosti protikladných pozic se nazývá konfutace. Antidogmatický rys Platónova myšlení se projevuje v jeho úvahách o intelektuální formaci mladých lidí, kteří mají všestranným cvikem získat kompetence k řízení společnosti. Lidský rozum je silná zbraň, ale právě proto je s ním třeba zacházet opatrně a zodpovědně. Názorové střety, které jsou za normálních okolností výrazem autentického hledání pravdy, mohou zdegenerovat v samoučel a v exhibicionismus mladíků, kteří chtějí mít pravdu vždy a za každou cenu.⁵⁹² Neschopnost

⁵⁹¹ PLATÓN, *Protagoras*, 329 A-B. Dlouhá řeč, která je předmětem kritiky, nahrazuje solidní argumentaci slovním umlouváním. Sokrates nemíní vystupovat tak, „že by při každé otázce rozprádal dlouhou řeč, vyhýbaje se důvodům a nechtěje odpovídat, a že by mluvil tak dlouho, až by většina posluchačů zapomněla, čeho se týkala otázka“ (*tamtéž*, 336 C-D).

⁵⁹² Tomuto nebezpečí se cítil být vystaven i sám Sokrates během svého hovoru s přáteli ve vězení těsně před svou popravou. Již jsme na příslušném místě zaznamenali, že téma rozpravy se točilo kolem nesmrtnosti. Vzhledem k bezprostřednímu Sokratovu ohrožení povstalo nebezpečí, že argumentaci zmanipuluje ve prospěch nesmrtnosti člověka, aby se mu dostalo nezbytné útěchy. Mohl se nechat strhnout pokušením prosadit pravdu svého přesvědčení za každou cenu: „Je totiž obava, že se já v přítomné chvíli právě k ní nechovám jako milovník moudrosti, nýbrž po způsobu tuze nevzdělaných lidí jako milovník vítězení. Ti totiž, kdykoli o něčem

zacházet dobře s rozumem vede nakonec k tomu, že silná přesvědčení adolescentů, razantně uplatňovaná proti jejich „nekritickému“ okolí, jsou rozmetána na kusy v pozdějších zkouškách života a ve styku s lidmi zdravého rozumu. Výsledkem mladické intelektuální nezralosti, která se jen letmo dotkla filosofie, je konečné upadnutí ve skepticismus. Rozumu člověk nabývá až v pozdějším věku. Pokud se u něj věkem nepetrifikuje infantilní myšlenková hašteřivost, nebude se účastnit sterilních sporů, nýbrž

*bude napodobovat spíše toho, kdo je ochoten dialekticky zkoumat a bádát o pravdě.*⁵⁹³

Nasazení dialektického umění ve sporech však ještě mnoho neřeší, protože i to je možné činit nesprávně. Platón nám to předvádí v dialogu *Gorgias* – v řeči vedené mezi Polem a Sokratem. Polos se pře se Sokratem o tom, zda může být nespravedlivý člověk šťastný. Polos má za to, že ano a na

sporném hovoří, nestarají se o to, jak se má ta věc, která je předmětem rozpravy, nýbrž o to se snaží, aby se to, co oni sami pronesli jako svůj názor, stalo míněním přítomných“ (PLATÓN, *Fedón*, 91 A). Sokrates pak vyzývá své přátele, aby odložili falešný soucit: „Vy pak, jestliže mne poslechnete, budete se málo starat o Sokrata a mnohem více o pravdu“ (*tamtéž*, 91 B-C).

⁵⁹³ PLATÓN, *Alkibiades větší*, 539 C. Příslušný text z *Ústavy* pojednává o výuce dialektického způsobu myšlení. Platón zvažuje její vhodnost a dochází k závěru, že je nebezpečné s ní seznamovat mladé a nadané lidi příliš brzy: „Není-li pak hned to jedno důležité opatření opatrnosti, aby ji neokoušeli hned v mládí? Myslím totiž, že ti neušlo, že mládenečkové, jakmile prvně okusí dialektického umění, zneužívají ho jako hračky, užívajíce ho neustále ke sporům a napodobující počínání svých dialektických kritiků, sami kritizují jiné a mají radost, když mohou jako štěnata svou řečí chňapat a trhat lidi, kteří jim jsou právě na blízku... Nuže tedy, když už svou dialektikou sami překonají mnoho lidí a od mnohých jsou překonáni, prudce a rychle upadají do stavu, že nevěří v nic z toho, v co věřili dříve; odtud pochází, že oni sami i veškerý obor filosofie mají u ostatních lidí tak špatnou pověst... Avšak starší člověk... není náchylný účastnit se takovéto ztřeštěnosti, nýbrž bude napodobovat spíše toho, kdo je ochoten dialekticky zkoumat a bádát o pravdě, nežli kdo si jen pro zábavu hraje a pře se; tak bude jednak sám mravnější, jednak i ten obor učiní spíše váženým nežli neváženým“ (*tamtéž*, 539 B-D).

doklad svého přesvědčení uvádí příklad tyрана Archelaa. Váha jeho argumentu má spočívat v opozici, kterou vůči Sokratovu proti-názoru vytvářejí četní významní lidé. Sokrates se brání tím, že zpochybňuje množství a domnělou vážnost zastánců uvedeného stanoviska. Něco podobného se děje na soudech, kde se soudci nezřídka nechají přesvědčit četností a vážeností svědků, třebaže nesvědčí pravdivě. Sokrates je ochoten nesouhlasit i proti odporu všech, neboť dokud pravdu nenahlédne na základě dobrých důvodů, nenechá se strhnout žádným názorovým davem. Vyzývá proto Pola k opravdovému dialogu, v němž zazní skutečně přesvědčivé argumenty:

*Ale já, jediný, s tebou nesouhlasím; neboť ty mě k tomu uvnitř nedonucuješ, nýbrž přivedl jsi proti mně mnoho křivých svědků a pokoušíš se mě vyhnat ze statku jistoty a pravdy.*⁵⁹⁴

Dialog není pouhou výměnou slov. Je prostředkem k nalezení pravdy. Slova mají svou velkou působnost a sofisté to dobře pochopili. Nepochopili však, či pochopit nechtěli, že slova mají být jako světla, která své paprsky vrhají na samotnou realitu. Nesmí být clonou, skrze niž se ke skutečnosti nedohlédne.⁵⁹⁵

Konfrontační povaha sokratovského dialogu, převzatého Platónem, upadla v moderní době do nemilosti. Mnohým moderním myslitelům se zdálo, že nesmlouvavý myšlenkový postoj je příliš nebezpečný, protože může vyústit v něco více než jen v slovní střet. Platón ale dává jasně najevo, že lidé ve sporu nejsou nepřáteli, nýbrž naopak. Dialog, rozepře, vyvracení a podobně je prací na společném díle. Lidé, kteří se nenávidí, nic společného nemají, a proto spolu ani vzájemně nediskutují. Předpokladem každé diskuze je společný zájem o pravdu. Pokud tento schází, je debata pouze fiktivní a je alespoň z jedné strany rozvíjena s ideologickým motivem.

⁵⁹⁴ PLATÓN, *Gorgias*, 472 B.

⁵⁹⁵ Oba rozdílné postoje v užívání slov jsou naznačeny na konci sekce 471: „Již na začátku rozmluvy, Pole, jsem tě pochválil, že jsi podle mého zdání dobře připraven k rétorice, ale v umění věcné rozmluvy že jsi zanedbaný“ (*tamtéž*, 471 D).

9.3. Pravidla dialogu

V tomto směru je výmluvná scéna z dialogu *Protagoras*, v níž se účastníci diskuze domlouvají na způsobu vedení rozpravy. Již dopředu se předpokládá, že se mezi přítomnými schyluje k velké neshodě. Sofista Prodikos vystupuje jako smírní osoba a vyzývá dva hlavní protagonisty, aby při debatě respektovali jeden druhého:

*Já sám vás žádám, Protagoro a Sokrate, abyste byli povolní a abyste se o myšlenkách domlouvali, nikoli však přeli – domlouvají se totiž v dobrém přátelé s přáteli, ale prou se mezi sebou odpůrci a nepřátelé.*⁵⁹⁶

Prodikova výzva se jeví jako mimořádná, uvědomíme-li si, kdo je účastníkem dialogu. Sokrates, Hipokrates, Alkibiades a Kritias jsou Aténané, Protagoras, Hippias a Prodikos jsou cizinci. Bylo vůbec realistické, aby se svobodní občané aténské polis chovali přátelsky k lidem přicházejícím z jiných obcí? Bylo vůbec možné, aby zapředli rozhovor, v němž by se k sobě vztahovali jako rovní k rovným? Odpověď je nasnadě. Lidé rozdílných polis na sebe hleděli s nedůvěrou, a pokud vstupovali do přátelských vztahů, šlo většinou o pragmatické svazky. Hippias však při této příležitosti pronáší svůj zásadní příspěvek:

*Mužové, kteří jste tu přítomni, já soudím, že vy všichni jste dohromady příbuzní a blízcí a spoluobčané – přirozeností, ne zákonem; neboť podobné je podobnému přirozeností příbuzné, avšak zákon, tyran lidí, dopouští se mnohých násilností proti přirozenosti.*⁵⁹⁷

Hippiův výstup je zásadní. Třebaže lidé pocházejí z různých politických zřízení a kulturních oblastí, jsou si rovni

⁵⁹⁶ PLATÓN, *Gorgias*, 337 A-B. V *Timaiovi* Platón přemítá o konstituování vesmíru a svou tezi o elementární povaze trojúhelníku vystavuje možnosti vyvrácení. Komu se to podaří, píše autor dialogu, „má nad námi navrch, ale nikoli jako nepřítel, nýbrž jako přítel“ (PLATÓN, *Timaios*, 54 A). O pár vět dále Platón opět vyzývá k opozici vůči svému stanovisku a slibuje, že kdo ho usvědčí z omylu, na toho čeká odměna v podobě Platónova přátelství (srov. *tamtéž*, 54 B).

⁵⁹⁷ PLATÓN, *Protagoras*, 337 C-D.

svou přirozeností. Všichni mají podíl na rozumu. Mohou proto spolu hovořit. Dialog mezi nimi je výrazem právě této společné dimenze lidství. Rozdělení pochází od zákona, který staví odlišná politická společenství proti sobě. Pak nastává násilná konfrontace, která už není dialogická. Jde o spor, probíhající mezi „odpůrci a nepřáteli“.

Ve *Filebovi* se myšlenkový zápas odehrává ohledně určení, co je a co není dobrem pro člověka a jaké stupně bonity náleží jednotlivým kandidátům na schopnost jeho uspokojení.⁵⁹⁸ Jde v něm tedy o téma, které patří k těm nejvíce kontroverzním. Na opačných názorových pólech se ocitají Protarchos se Sokratem. Sokratova myšlenková vyhraněnost je tak silná, že je za své přesvědčení o povaze dobra pro člověka ochoten položit život. Postmoderní intelektuál by hned zbystril, protože by mu takový postoj zaváněl fanatismem, ale stačí jen pár Sokratových (Platónových) slov a podobné obavy se ihned rozplývají:

*Proto tedy, Protarchu, nezakrývejme onu různost v mém i tvém stanovisku, nýbrž zřejmě ji ukazujeme a směle zkusme, ukáže-li nám jejich posuzování, zdali je třeba dobré nazývat slast či rozum či něco jiného třetího. Vždyť přece nestojíme nyní o to, aby nabylo vrchu, co já tvrdím nebo co ty tvrdíš, nýbrž oba musíme společně zápasit ve prospěch toho, co je nejpravdivější.*⁵⁹⁹

Autentický dialog „nezakrývá různost ve stanoviscích“, nesnaží se demontovat rozdíly prohlašování jejich stejnohodnotnosti. Bez zábran je proti sobě postaví a nedojde-li v diskuzi ke shodě, nepřechází ve vzájemnou agresí. Pro následování názorových odpůrců je znamením nevíry v sílu a důležitost pravdy. Sokrates i Platón byli přesvědčeni, že odklon od pravdy vede dříve nebo později k negativním následkům, které dopadají na hlavu těch, kdo se mýlí. Trest za omyly přichází sám, není nutné perzekvovat mýlící se. Je to

⁵⁹⁸ „Sporným problémem je v dialogu Filebu otázka, co je v životě pravé a šťastné dobro, zdali to, co je příjemné, radost, libost, rozkoš, či rozumová činnost, myšlení, paměť, správné mínění a pravdivé úsudky“ (NOVOTNÝ, 1931, s. I).

⁵⁹⁹ PLATÓN, *Filebos*, 14 B.

právě obava z destruktivních konsekvencí života v nepravdě, která činí Sokrata a Platóna tak nesmlouvavými v jejich postoji k pravdě. Nesmlouvavými v postoji k pravdě, ne smlouvavými v postoji k druhým lidem.

Dialog *Euthydemos* je pojmenován po historické osobě, která je se svými druhy představena jako „všeumělý odborník“. ⁶⁰⁰ Podle něj není žádný rozdíl mezi dobrem a zlem, a tak se spory mezi lidmi redukují na pouhou výměnu slov, která již neodkazují k žádné kvalitativně rozrůzněné realitě. Podobný přístup sráží sokratovsko-platónskou dialektiku do bezvýznamnosti a dívá se na ni jako na prázdné hašteření. Sokrates samozřejmě nemohl zůstat před tak radikálním relativismem netečný. V určitém momentě se obrací ke Ktesipovi a nabádá ho, že by mezi sebou „neměli dělat různice pro pouhé slovo“. ⁶⁰¹ Jeho odpor vůči eristickému názoru o nemožnosti odporování, nesouhlasu a vyvracení, budí ne-libost u přítomného Euthydemova společníka Dionysidora, protože interpretuje Sokratovu myšlenkovou nepoddajnost jako útok a inzultaci. Sokrates ho upozorňuje, že dialogický střet není totožný s atakem na osobu jiného názoru:

Ale ty, ušlechtilý Dionysodore, nenazývej odporování nadáváním, neboť nadávání je něco jiného. ⁶⁰²

Platón tedy jasně rozlišuje mezi argumentačním sporem a nadáváním. Přitom mu samozřejmě neuniká, že spor v debatách se někdy může zvrhnout ve vzájemné napadání diskutujících a původně kultivovaný rozhovor se zvrhne ve výměnu invektiv. Pokud se diskuze mezi lidmi odehrává v tomto upadlém stylu, je cíl dialogického setkávání – pravda – od-

⁶⁰⁰ „Mluví o sobě jako o mistrech v mnoha uměních: vědí vše a umí činit vše“ (GATTI, 1992, s. 765).

⁶⁰¹ PLATÓN, *Euthydemos*, 285 A.

⁶⁰² *Tamtéž*, 285 D. O něco dále jsou vyzvednuty podmínky, za jakých je možné vstoupit do myšlenkové kolize s druhou osobou. Není to tehdy, když diskutující sdílejí stejný názor (když mluví totéž o téže věci) či když každý mluví úplně o něčem jiném. Konflikt nastává, jestliže jeden z diskutujících se vyjadřuje k předmětu sporu, zatímco jeho odpůrce k tomuto předmětu zaujímá jiný postoj (srov. *tamtéž*, 286 A-E).

sunut na druhou kolej. Namísto sblížování se mezi občany zasévá koukol nebezpečného rozkolu.⁶⁰³ Proto Platón pamtuje na nutnost stanovení pravidel diskuze a zapovídá, aby se jeho účastníci nechávali strhávat svými emocemi. Toto opatření spočívá na implicitním rozlišení člověka a jeho názoru. Lidský jedinec může zastávat mylný názor, který v někom druhém budí i výrazný odpor. Na tom není nic divného. Platón sám předkládá takový koncept výchovy, v němž se mladí lidé mají učit milovat to, co je milováníhodné a nenávidět to, co je hodno nenávisi. Omyl a mravní špatnost patří v Platónových očích ke skutečnostem, které si lásku člověka rozhodně nezaslouží a čím ve větší nenávisti ho bude mít, tím větší příklon k pravdě to bude mít za následek. Avšak přenášet odpor a nenávist k omylu a špatnosti na jejich nositele je pro Platóna nepřijatelné.⁶⁰⁴ V *Zákonech* se k této věci velmi konkrétně vyjadřuje, když probírá způsob komunikace mezi občany v obci, v níž panují přijatelné poměry. Upozorňuje na to, že existují lidé prudké a hněvivé povahy, kteří nejsou schopni kultivované diskuze, neboť své odpůrce ihned zaplaví vlnami své nenávisi. Mezi nimi je nutné rozlišovat. K jedné skupině náleží jedinci stížení nějakou nemocí, a proto jim nelze jejich agresivní chování přičítat. K druhé skupině ale náleží lidé, kteří jsou schopni sebekontroly a dopouštějí se slovních útoků z nedisciplinovanosti a nezvládané zloby.

⁶⁰³ „Neboť z toho, když se lidé vespolek se zlořečením proklínají a užívajíce ošklivých slov mluví mezi sebou po způsobu rozvaděných ženštin, tu především ze slov, lehké to věci, ve skutečnosti vznikají nejtežší nenávisti a nepřátelství; neboť kdo tak mluví, činí se milým věci nemilé, hněvu, a nasycuje nával vzteku zlými pokrmami; tu část duše, která byla kdysi výchovou zkrácena, opět rozdražďuje a tím, že žije v nevraživosti, stává se zdivočelým, trpký sklízí hněvu vděk. Avšak dále zase všichni při takových příležitostech často přechází k tomu, že mluví o svém odpůrci něco směšného; když si tomu někdo zvyká, každý buď docela se mine vážné povahy, nebo aspoň ztratí mnoho z rozumného smýšlení“ (PLATÓN, *Zákony*, 934 E – 935 B).

⁶⁰⁴ Viz např. námi již diskutované místo z dialogu *Timaios*, v němž Platón exkulpuje jedince, kteří byli vystaveni mravnímu pohrdání kvůli svým etickým defektům.

Právě kvůli nim Platón apeluje na přijetí zákonného opatření, podle něhož se takové jednání kvalifikuje jako nelegální:

*Šlíí ovšem mnoho lidí mnohými způsoby; ti, o kterých jsme právě mluvili, od nemoci, avšak někteří pro zlou náklonnost k hněvu, vrozenou i vypěstovanou, a ti při malé neshodě s velikým křikem a proklínáním vespolek si spílají, kdežto v obci zákonně spořádaných lidí se nikterak nesluší, aby se něco takového dělo. Tedy o spílání budiž tento jeden zákon, vztahující se na všechny takové lidi: Nikdo nikomu nespílej. Kdo při řeči v něčem s někým jiným nesouhlasí, poučuj nesouhlasícího i přítomné osoby a dávej se od nich poučit, a to tak, že se vším způsobem zdrží spílání.*⁶⁰⁵

9.4. Konverze k nedokonalosti

Abychom vrhli trochu více světla na dialogickou a dialektickou povahu myšlení, která odpovídá Platónovu přesvědčení, obraťme svou pozornost na jednu pasáž v závěru výše zmíněného dialogu *Euthydemos*. Z citace, kterou jsme z něj uvedli, je zřejmé, že pravdivé přesvědčení nevede k netoleranci názorových oponentů. Postmoderní intelektuálové se obávají všech, kteří dávají najevo „svatý zápal pro pravdu“ a desakralizaci myšlení spatřují v desakralizaci pravdy. Nemysleli si snad lidé minulosti, že pravda je posvátná a že je něčím božským? Nevrhala je právě tato víra do vzájemných bojů a k pronásledování heretiků? Proto vyhlásili program „znesvěcení pravdy“ – pravda není božská, ale lidská. A je-li lidská, není „čistá“, je v ní spousta omylů. Nikdo si nemůže činit nárok na absolutní pravdu.⁶⁰⁶ Jak by na tyto obavy odpověděl Platón? V ohlášené

⁶⁰⁵ PLATÓN, *Zákony*, 934 D-E. K toleranci vůči životním stylům, které se nějakému jedinci nelíbí a k pohotovosti k diskuzi namísto k násilí ve vztahu k obecním záležitostem srov. PLATÓN, *Sedmý list*, 331 B-D.

⁶⁰⁶ Navzdory všudpřítomnosti postmoderní desakralizace pravdy anebo snad právě kvůli ní nastupují na místo skutečných filosofů soudobí utopisté, jimž je nedokonalost lidského života – jejich rétorikou tolik zdůrazňovaná – opravdovým trnem v oku: „V dnešní době jsme všichni ve svém lidství – ne-li v samotné fyzické exis-

části dialogu Sokrates vyzývá k představě člověka, který zná podstatu spravedlnosti a jiných životně důležitých záležitostí. Takový člověk „právě tak rozumně uvažuje o všech ostatních jsoucních“. ⁶⁰⁷ Jeho vědění je božské a všechny své aktivity spravuje božským způsobem. ⁶⁰⁸ Jak by se takový člověk choval k lidem, kteří své poznání na božskou úroveň nepozvedli? Na tuto otázku nechť si odpoví každý sám. Důležité je, že Platón označuje podobnou hypotézu za nelidskou. Vidí, že nekoresponduje s reálnou situací člověka. Protarchos na tuto hypotézu reaguje:

Vě směřném se tu vidíme postavení, Sokrate, zakládajícím se toliko na božských vědomostech. ⁶⁰⁹

Sokrates se Protarcha táže, zda má tedy člověk do svého myšlení přimíchat i „nejistá a nečistá“ umění, tedy poznatky, na nichž není nic božského. Pak by se stalo, že se budeme zaobírat něčím, co je „plno dohadů“ a pevné jistoty se rozplynou. ⁶¹⁰ Protarchos neváhá a vyslovuje svůj souhlas. Neboť ve světě nahodilostí si s vysoce abstraktními a vznešenými poznatky nevystačíme. Jsme odsouzeni k hledání a k dopouštění se řady omylů. ⁶¹¹ Není ale podobné „znečištění“ myšlení

tenci – ohrožení prudkým společenským tlakem čínorodých snůlků, kteří nás chtějí vysvobodit z našich nedokonalostí tím, že nás uzavrou do dokonalého vězení své fantazie. Dokonce ani v našich tzv. svobodných společnostech nemine den, kdy bychom nebyli výrazně obtěžováni něčí utopickou představitostí, a to jak ve styku s osobami a masmédií, tak s domněle filosofickou a odbornou literaturou“ (VOEGELIN, 2000b, s. 114). Hlubší znalost Platónova díla vede k závěru, že největšího Sokratova žáka nelze do této společnosti utopistů vůbec počítat. To bohužel uniká i mnohým velkým myslitelům, nad jejichž soudy nemůže kritický čtenář nepocítovat značné rozpaky. Arnold J. Toynbee jde například až tak daleko, že Platónův odpor k „nebezpečným myšlenkám“ srovnává s „regulací jazyka v komunistickém Rusku, fašistické Itálii a šintoistickém Japonsku“ (TOYNBEE, 1970, s. 257).

⁶⁰⁷ *Tamtéž*, 62 A.

⁶⁰⁸ Srov. *tamtéž*, 62 A-B.

⁶⁰⁹ *Tamtéž*, 62 B.

⁶¹⁰ Srov. *tamtéž*, 62 C.

⁶¹¹ Protarchos naznačuje, že s výbavou pouze „božských pravd“ bychom nenalezli ani cestu domů (srov. *tamtéž*, 62 B). Claudio Maz-

přece jenom nežádoucí? Protarchos je pro myšlenkový obrat k tomu, co postrádá jistoty a abstraktní dokonalosti a svůj názor formuluje následně:

*To se mi zdá zcela jisté, ač bude-li náš život kdy jen trochu pravým životem.*⁶¹²

Konverze k nedokonalému jsoucnu a nedokonalému přesvědčení je tu ospravedlňována ve jménu pravého života! Jde o úplný opak Platónových úvah ze sedmé knihy *Ústavy*, kde se líčí konverze zcela opačná – pravý život člověk nalezne v příklonu ke jsoucnu dokonalému, které v jeho mysli generuje dokonalé poznání. Sokrates se chce přesvědčit, zda Protarchos myslí všechno vážně a popisuje jeho požadavek v plastické metafoře:

*Chceš tedy, abych jako nějaký vrátný, na kterého se tlačí a násilně doráží dav, přemožen otevřel dokořán dveře a nechal všechny druhy vědění se vrhnout dovnitř a dopustil, aby se mísilo nedostatečné vědění s čistým?... Mám tedy všechny svést do nádrže, v které se podle básnického líčení Homérova všechno mísí?*⁶¹³

Protarchos trvá na svém stanovisku a Sokrates mu dokonce vyhovuje. Citované věty nám mnoho zjevují o Platónově přesvědčení ohledně dialogičnosti myšlení. Uvědomuje si, že člověk je v pozici „vrátného“, na něhož doráží silný dav různých názorů a stanovisek a že není možné před nimi zavírat brány rozumu. Je nezbytné vpustit je dovnitř. Protože nositeli těchto názorů jsou konkrétní lidé, má „vpustění“ podobu vzájemného dialogu. Výsledkem metaforicky naznačené myšlenkové otevřenosti ale nemá být chaos v myslích lidí, nýbrž správné „smíšení“ různých názorů. To spočívá v zabudování všeho správného z přesvědčení druhých do svého vlastního stanoviska, což se děje podle „míry“, podle určitých logických zákonitostí. Vystavit se nedokonalým a „nečistým“ myšlenkám je pro člověka nutností. Žádná z nich totiž není natolik nedo-

zarelli k této poznámce uvádí: „Skrze Protarcha Platón ukazuje, že nezapomíná na nutnosti každodenního života“ (MAZZARELLI, 1992, s. 480).

⁶¹² PLATÓN, *Filebos*, 62 C.

⁶¹³ *Tamtéž*, 62 C-D.

konalá a nečistá, aby si z ní kriticky myslící nemohl odnést něco pro sebe, aby ji nemohl „smísit“ se svým názorem.⁶¹⁴

Pokud je tedy možné odnést si z každého názoru nějaké ponaučení a nalézt na něm alespoň trochu pravdy, je každý člověk nositelem něčeho cenného. Žádný člověk nemá natolik zatemnělý rozum, že by se v něm nenašlo nic, co by nemohlo sloužit jako startovní pozice pro rozvinutí společné řeči.

9.5. Dialogická vzájemnost a její překážky

Dialogičnost zapsaná v povaze rozumu je ale vázaná na určité předpoklady. Proč je podle samotných Platónových slov tak vzácné nalézt lidi, kteří se umí tázat, dokáží vyslechnout odpověď a konfrontovat své myšlení s názory přicházejícími od jiných? Protože to vyžaduje celkově kultivovanou osobnost. Kdo žije v područí svých vášní, degraduje druhé na prostředky satisfakce svých emocí. I své myšlení používá k tomuto účelu. Názor druhých pak nezajímá kvůli jeho případné pravdivostní hodnotě, nýbrž výlučně jako položka

⁶¹⁴ Smísit ne v její celosti, nýbrž pouze v aspektu její přijatelnosti. V *Hippiovi věším* Sokrates diskutuje s váženým sofistou Hippiou a předstírá, že předkládá argumenty nějakého cizího člověka. Hippias je zděšen dotěrností jeho dotazů a ptá se, od jakého člověka Sokrates takový myšlenkový styl přejal. Sokrates jen naznačuje, že se jedná o někoho „velmi neodbytného“. Když Hippias nedokáže Sokrata přimět k prozrazení jména dotyčné osoby, zareaguje na to s povýšenou sebejistotou: „Ale již nyní věru poznávám, že to je nějaký nevzdělanec“ (PLATÓN, *Hippias věší*, 290 E). O něco dále na sebe prozradí: „... já bych s člověkem, který dává takové otázky, nemluvil“ (*tamtéž*, 291 A). Sokrates chápe, proč se vážený intelektuál Hippias nechce špinit s takovým člověkem, ale sám za sebe se žádného znečištění s ním neobává: „Správně, příteli; neboť pro tebe by se nehodilo přicházet do styku s takovými slovy, když jsi tak krásně oblečen, krásně obut a tak jsi proslulý svou moudrostí mezi Helleny. Ale mně nic nedělá špinit se s tím člověkem“ (*tamtéž*, 291 A). Za oním neznámým člověkem se skrývá sám Sokrates. Přesto jde o text, který dobře ilustruje námi rozváděnou myšlenku – Sokrates (ani Platón) se nezdráhali „špinit se“ názory, s nimiž sami zásadně nesouhlasili. Zvláště Platón je dokázal pojednávat s velkým respektem a mnohdy je uměl formulovat lépe než jejich vlastní zastánci.

v kvalitě saturujícího předmětu. Takto nekultivovaný člověk nesnese odporu.⁶¹⁵ Neunes vztah s někým, kdo by mu byl roven, či kdo by ho dokonce převyšoval.⁶¹⁶ Degradace druhého na pouhý prostředek vlastního uspokojení je totiž zároveň jeho snížení pod úroveň manipulátora. Vášnivý člověk touží po naplnění rozjitřeného ega, ne po korekci pocházející od druhých.⁶¹⁷ Protože každý člověk potřebuje žít v nějakých vztazích, vyhledává si egoista osoby (= předměty) určité povahy. V každém případě musí být něco méně než on. Platón tyto oběti vztahů se sebestřednými lidmi popisuje jako „poddajné“ bytosti, jako nástroje činící cokoli jejich „milý“ chce. Egoismus se netýká jen hmotného majetku. Je vybudován na křečovitém vlastnění sebe samého, které není schopné vyjít vstříc k někomu rozdílnému od sebe. Týká se i emocí a myšlení. Do sebe zahleděný člověk má pocit, že má na své cítění a své vidění světa (myšlení) právo, zatímco

⁶¹⁵ Nezdravá sebestřednost se v člověku rodí již v jeho dětských letech. V *Zákonech* se Atéňan baví s Kleiniou o výchově dětí perského krále Kýra a konstatuje, že byly kvůli jeho častým válečným výpravám svěřeny na výchovu ženám. Ty je ale příliš zhýčkaly a odstraňovaly jim veškeré překážky z cesty. Proto nikdy nezakusily žádný odpor, což je pro jejich budoucnost rozhodující. Setkají-li se s ním v budoucnu, nedokážou se s ním vyrovnat: „Zdá se, že byl od mládí po celý život na válečných výpravách, odevzdal výchovu synů ženám. Ty pak je vychovávaly hned od narození jako miláčky Štěstěny, a aby jim nic z té výhody nechybělo, zabraňovaly, aby se jim nikdo v ničem nestavěl na odpor jakožto bytostem plně šťastným, i nutily všechny chválit jejich slovo i každý skutek a tím z nich vychovály takové lidi“ (PLATÓN, *Zákony*, 694 D).

⁶¹⁶ Platón označuje respekt rovnosti druhého či jeho nadřazenosti za lásku a ptá se, co se stane, když člen vztahu takový postoj postrádá „... mluvme dále, jaký prospěch nebo škoda pravděpodobně vzejde vyhovujícímu od toho, kdo nemiluje. Nuže tomu, kdo je ovládán od žádosti a slouží rozkoši, je patrně nutné, aby dělal milovaného sobě co nejpříjemnějším; nemocnému je pak příjemné vše, co mu neodporuje, kdežto co je silnější a rovné, je mu protivné“ (PLATÓN, *Faidros*, 238 E – 239 A).

⁶¹⁷ Je jim cizí postoj, který Sokrates uplatňuje vůči Kratylovi ve stejnojmenném dialogu: „... neboj se a mluv, máš-li co lepšího, a buď přesvědčen, že já to přijmu“ (PLATÓN, *Kratylos*, 428 A-B).

těm druhým takové právo odnímá. Síla sebestřednosti je u egoistů tak mohutná, že do sebe pohlcuje všechno ostatní. Proto musí sobec zbavit předměty svého vztahu jejich osobitosti, svéráznosti a samostatnosti. Jen zcela manipulovatelný nástroj mu přináší potěšení. Jakýkoli jeho odpor ho irituje až k nepřičetnosti. Platón vidí v takovém postoji něco chorobného a neváhá egoistu označit za nemocného:

... nemocnému pak je příjemné vše, co mu neodporuje, kdežto co je silnější a rovné, je mu protivné. Tedy nesnese rád milovník miláčka silnějšího ani takového, který by se mu vyrovnával, nýbrž vždy jej dělá slabším a poddajnějším; slabší pak je nevědomý proti moudrému, bázlivý proti statečnému, nevýmluvný proti dobrému řečníku, pomalý proti bystrému. Jestliže tolik zlých vlastností a ještě více vzniká milovanému⁶¹⁸ v jeho povaze... milovník⁶¹⁹ se z nich nutně těší a ještě jiné způsobuje... Musí tedy být závistivý, odlučovat ho od mnohých jiných a prospěšných styků, z kterých by se nejspíše stával pravým mužem, a tak mu být příčinou veliké škody, největší však pokud jde o to, z čeho by získal největší rozumnost. A je to právě božská filosofie, od níž musí milovník svého miláčka daleko zdržovat, jsa pln strachu, aby se nestal předmětem pohrdání; musí i ostatní věci nastrojovat tak, aby byl milovaný... ve všem neznalý a ve všem se ohlížející na svého milovníka.⁶²⁰

Aplikace citované pasáže je skutečně široká. Hodí se na zdánlivě přátelské svazky lidí, na manželské vztahy, na poměry mezi vládou a ovládanými. Má svůj význam i pro uskutečňování myšlenkové dialogické vzájemnosti. Lidé, kteří se vyhýbají diskuzím a dialogu patří v mnoha případech do vykreslené kategorie sebestředných bytostí. Mají strach vystavit své názory ke konfrontaci, neboť jsou „plni strachu, aby se nestali předmětem pohrdání“. Přesto se mezi nimi najdou i takoví, kteří mají výrazné intelektuální ambice. Ti se musí obklopit jen svými obdivovateli, od nichž jim nehrozí

⁶¹⁸ Termín *milovanému* by měl být v daném kontextu zřejmě v uvozovkách. Rovná se totiž „předmětu manipulace“ pod rouškou lásky.

⁶¹⁹ Totéž platí i o termínu *milovník*. Zde se jedná o manipulátora předstírajícího autentický zájem o objekt svého uspokojování.

⁶²⁰ PLATÓN, *Faidros*, 238 E – 239 D.

žádné zpochybnění jejich údajné vzdělanosti. Rekrutují se z řad „neznalých“ a „ve všem se ohlížejí na svého milovníka“, tj. společensky či akademicky vysoce postaveného udělovatele přízně a pochval.

Diskuze režírovaná mnohdy dobře maskovanými vášněmi je vždy násilná. V *Zákonech* Platón pojímá city „jako nějaké dráty nebo nitě“, které „nás táhnou a vlekou“. ⁶²¹ Úkolem člověka je, aby tyto nitě ovládal jeho rozum. Vášně musí být na „provázku“ rozumu, ne rozum na „provázku“ vášní. Zmíněná násilnost spočívá v tom, že to, co má být určující a rozhodující (rozum), se dostává do područí toho, čemu má vládnout, a stává se naopak určeným předmětem rozhodování slepých sil. Jen dominance rozumu je „krásná, mírná a nenásilná“. ⁶²²

Schopnost diskutovat, klást otázky a vyslechnout odpovědi nemusí však scházet jenom těm, kdo se nedokáží osvobodit od přílišného lpění na sobě samých. Její absence může pramenit z teoretických důvodů, z vnitřního filosofického přesvědčení. Platón zřejmě mluví z vlastní zkušenosti, když se v dialogu *Theaitetos* vyslovuje k počínání herakleitovských myslitelů. Následníci Herakleita odmítali spatřovat ve skutečnosti cokoli stabilního a fixního. Podle nich je veškerá realita od základu proměnná, historická. Platón nechává pronést matematika Theodora stížnost na zastávce radikální dějinnosti skutečnosti, která míří na neudržitelnost jejich přesvědčení. Jedna věc je něco tvrdit, druhá věc je toto tvrzení přivést ke zřejmosti. Teze o úplné proměnnosti skutečnosti je nesmyslná a snadno vyvratitelná, a proto její obhájci musí utíkat od rozumu ke slovům. Theodoros vychází z běžně předpokládaného smyslu dialogu – jestliže v diskuzi položíme otázku, očekáváme, že se nám dostane věcné a srozumitelné odpovědi. Zkušenost s filosofi dění však byla jiná:

Avšak jestliže se člověk některého na něco otáže, hned vytahují jakoby z toulce záhadné větičky a těmi strílejí, a jestliže chceš dostat

⁶²¹ PLATÓN, *Zákony*, 644 E.

⁶²² Srov. *tamtéž*, 645 A.

*výklad, co se tím myslí, bude bodnut druhým šípem s významem nově změněným. K cíli nepřivedeš nikdy nic s nikým z nich.*⁶²³

Uvědomělí herakleitovci aplikovali teorii esenciální proměnnosti i na samotný jazyk. Proto byla jejich nekonzistence v odpovídání vlastně konzistentní. Žádné slovo si totiž ve shodě s jejich tezí nemohlo ani na chvíli ponechat identický význam. Proto ani nemohli vstoupit do nějaké disciplinované diskuze, v níž se dbá na logickou přesnost a návaznost vyslovených stanovisek. Theodoros tyto teoretiky naprosté dynamičnosti jsoucna srovnává s dobyt看m poháněným bodavým hmyzem a rezignuje na naději, že by s nimi bylo možné zavést smysluplný rozhovor.⁶²⁴ Nepromyšlenost jejich učení vysvětluje psychologicky: Herakleitovi žáci se nechali strhnout nadšením z filosofie, která vypadá velkolepě, ale která je ve skutečnosti neudržitelná.⁶²⁵ Kdo podminovává stabilitu významů slov, nemůže hájit ani tezi o nestabilitě věcí, neboť i ta je založena ve významové stabilitě použitých termínů.

9.6. Dialogičnost ve vztahu lékař–pacient

Může nás po takovém počtu svědectví vzatých ze samotných Platónových textů ještě překvapit, když zakladatel Akademie požaduje navození dialogického vztahu mezi lékařem a pacientem? Je-li povaha lidského myšlení taková, jak byla na předchozích stránkách vykreslena, musí se nějakým způsobem projevit na každé rovině autentické myšlenkové činnosti. Podíl myšlení je v každém umění značný, neboť bez něj by se z něj stala v lepším případě pouhá zkušenost a v tom horším jen čirá náhoda. V každém umění se proto vyskytne něco z oné dialogičnosti, o níž jsme právě pojednali. Existují umění, u nichž je jejich dialogická stránka méně patrná. Vezměme si jako příklad nějaké řemeslo, třeba stavbu

⁶²³ PLATÓN, *Thaeitetos*, 180 A.

⁶²⁴ Srov. *tamtéž*, 179 E.

⁶²⁵ Kdo se vrhá na filosofii pod vedením emocí (zde entusiasmus), „je naplněn nadšením z kteréhokoli nahodilého pramene“ (*tamtéž*, 180 C).

lodí. Kde se zde uplatňuje řečená dialogičnost? Už v tom, že rozvoj tohoto řemesla předpokládá komunikaci mezi lidmi: Žádné řemeslo neexistuje izolovaně od jiných řemesel, neboť je vždy odkázáno na jejich pomoc. Nástroje, které loďař používá, si nevyrábí sám. Dodávají mu je řemesla, jimiž sám nevládne. Dialog loďaře s ostatními řemeslníky spočívá v tom, že jim sděluje své požadavky na povahu a kvalitu nástrojů a tito jeho objednávkám vyhovují. Podoba nástrojů tedy závisí na vzájemné komunikaci jejich výrobců a jejich spotřebitelů. Dalším momentem dialogického vztahu je loďařova zkušenost s plavbou. Loď je dopravní či bitevní prostředek, který musí splňovat určité náležitosti vynucené účelem jejich užití. Některé vlastnosti lodí jsou však také určeny povahou skutečnosti, v níž se tyto prostředky používají – moře, řeky, povětrnostní a klimatické poměry apod. Výrobce lodí musí na povahu těchto a podobných skutečností reagovat, nemůže například konstruovat loď z materiálu, který není rezistentní vůči vodě, větru, proměnám teplot atd. Každý producent artefaktů určených k užívání za určitých podmínek proto musí „vést dialog“ se samotnou realitou. Nemůže přehlížet její povahu a musí si od ní „nechat říct“, za jakých okolností bude „tolerovat“ to, co do ní producent umělým způsobem vloží.

Dialogičnost vztahu lékař pacient má ale mnohem výraznější rysy. Skutečnost, vůči které lékař uměle (technicky) jedná, není nějakou neživou skutečností či realitou, která se k jeho intervenci neumí sama vyjádřit. Pacient je člověkem stejně jako lékař. Navíc člověk není jen objektem zkoumání a technické manipulace, nýbrž též a především subjektem, pro něhož je typický znak sebevlastnění. Nemoci, díky kterým vstupuje pacient do vztahu s lékařem, v něm nejsou uloženy jako v nějaké výkladní skříni, do níž mohou kolemjdoucí nahlížet. Četné příznaky nemocí jsou sice patrné navenek a jsou objektivně pozorovatelné, ale každá nemoc má i subjektivní rozměr. Ten se může mít k vnějším projevům nemoci jako ponořená část ledovce k jeho části vynořené. Lékař musí se subjektivní dimenzí nemocného (a tedy nemocí) počítat. K ní náleží nejen vnitřní cítění postižených nemocí (např. kde

vnímají bolest, za jakých okolností atd.), ale i geneze choroby, kterou lékař pouhým pozorováním aktuálních příznaků nepozná. Je to sám pacient, kdo je schopen lékaři popsat svůj životní styl, historii svého onemocnění, počátek svých obtíží a podobně. Potřebné informace neleží pouze na straně lékaře, jeho znalost medicíny je toliko jednou částí poznatků, které jsou pro kvalifikovaný zásah ve prospěch nemocného nezbytné. Dobrý lékař si to jasně uvědomuje a dobrý filosof, jakým Platón bezesporu je, si to uvědomuje také.

Aténský myslitel při svém výkladu o vztahu „lékař–pacient“ navazuje na zaběhlou praxi. Jak uvidíme při četbě jedné významné pasáže z jeho *Zákonů*, jednoduše konstatuje, jak se tyto věci v jeho době odehrávaly. Proč však Platón jeden způsob komunikace mezi lékařem a nemocným souhlasně přijímá, zatímco ten druhý odmítá? Jenom proto, že se ten první týká svobodných občanů, kdežto ten druhý otroků? Stojí v pozadí Platónova hodnocení jen mentalita příslušníka aristokratické společenské třídy? Kdo by to tvrdil, přehlížel by daleko významnější důvod Platónova postoje. Platónova souhlasná akceptace dialogického vztahu „lékař–pacient“ totiž nápadně ladí s jeho filosofickým pohledem na povahu lidské racionality: naše poznání je omezené, k pravdě se blížíme cestou diskuze a přispíváním zúčastněných. To je obecná zásada, a proto platí i na poli lékařské praxe.⁶²⁶

⁶²⁶ Někdy se upozorňuje na platónský motiv Descartova filosofického přístupu s tím, že řecký i francouzský myslitel si vysoce cenili matematické vědy. Na základě výše uvedených úvah se však ukazují limity takového srovnávání. Platón by ve vztahu k medicíně rozhodně nepostupoval jako Descartes. Následné stanovisko by mu bylo zcela cizí: „Jeho fyzika byla vydedukována *a priori* z evidentních filosofických principů, bylo nemožné nalézt v ní mezeru; a totéž platilo i pro jeho biologii. Descartes se cítil v těchto bodech tak sebejistý, že prohlásil svou metodu za bezpečnou cestu k nalezení matematicky dokázané medicíny. Už v roce 1630 psal Mersennovi, že nyní směřuje k „medicíně založené na neomylných důkazech“ (GILSON, 2011, s. 102). Descartes považoval lidské tělo za stroj, který je, stejně jako veškerá hmotná sféra, redukovatelný na kvantitu a vztahy. Lze ho proto obsáhnout lidským rozumem vyčerpávajícím způsobem. Dialogický vztah s pacientem by za těchto okolností neměl smysl.

9.6.1. Dialog, svoboda a mentalita nenásilí

Avizovaný text se nachází ve čtvrté knize *Zákonů*, kde účastníci rozpravy hovoří o tom, jak by mělo vypadat vydávání zákonů. Zákon obsahuje imperativní moment, svojí promulgací se stává závazným pro členy politického společenství. Politický závazek občanů je spojen s jeho vynutitelností – kdo zákon nerespektuje, je tím či oním způsobem sankcionován. Mentalita Řeků se instinktivně vzpouzela proti všemu, co neslo znaky tyranie. Herodot tento povahový rys Řeků dobře popisuje ve svých *Dějínách* na místě, které předchází pojednání o hrdinném boji Atéňanů a jejich spojenců proti první perské invazi z roku 490 před Kristem. V páté knize svého spisu dává do souvislosti prosperitu Atén s demokratickým režimem, v němž lidé sami spravují své veřejné záležitosti. Také díky tomu se s odvahou dokázali postavit Peršanům a ubránit se jejich mnohonásobné přesile:

*Atéňané se nyní vzdmáhali. Je z toho patrné, že svoboda je věc užitečná nejen v jednom ohledu, nýbrž po všech stránkách. Dokud byli Atéňané pod vládou samovládců, nikdy neměli ve válce převahu nad svými sousedy, jakmile se však samovládci zbavili, dostali se na místo daleko nej přednější. Je jasné i to, že se nijak nesnažili chovat statečně, dokud je k tomu nutil samovládce; jakmile však získali svobodu, snažil se každý, seč byl, vykonat co nejvíce, protože pracovali pro sebe.*⁶²⁷

Philippe Nemo shrnul profil řeckého ducha do několika stěžejních bodů. V jejich světle si můžeme všimnout, že Platónovo stanovisko, jímž se právě zabýváme, je jejich nesporným výrazem. Mentalita Řeků, kteří se dokázali odpoutat od mytické interpretace skutečnosti, je v přímém protikladu k nárokům suverenity spočívající na božských garancích magicko-mytického typu. S tím souvisí povstání veřejného prostoru – agory – určeného pro diskuzi o veřejných záležitostech. Na důležitosti tak nabývá schopnost vládnout slovem a argumentační zručností. Spoluobčany je třeba

⁶²⁷ HERODOT, *Dějiny*, V, 78.

přesvědčovat, ne donucovat k určitému způsobu myšlení a jednání.⁶²⁸ Objevuje se ideál isonomie a isagorie – rovnost před zákonem a rovné právo vyjádřit svůj názor na veřejném fóru. Náboženský postoj řeckého člověka doznává rovněž kvalitativní proměny. Vynořuje se soukromá náboženská sféra, která se odpoutává od státního, veřejného kultu a vede k prohloubení náboženské niternosti, zatímco oblast státního náboženství je spojena s nebezpečím povrchního a neupřímného konformismu. Vedle zákonů, stanovených politickou autoritou vládoucí za souhlasu občanů, je potvrzena i existence *physis* s jejími nutnými požadavky. Na nich se lidská svoboda musí zastavit jako u své přirozené hranice.⁶²⁹

Platón dává zřetelně najevo odpor k takovému způsobu vydávání zákonů, který není ničím jiným než prosazením vůle právě vládoucí strany, a tedy manifestací práva silnějšího. Reálná politika je hlavně o zisku, udržení a rozšíření moci a prostředky za tímto účelem aplikované tomu také odpovídají. Platón, který patřil k významnému aténskému aristokratickému rodu,⁶³⁰ viděl velmi dobře za oponu politických rozhodnutí své doby. Jejich zdroj neváhal označit za „čiré násilí“:

... zdá se, že ještě žádný ze zákonodárců nikdy neuvažil, že je volno používat k zákonodárné činnosti dvou prostředků, přemlouvání a násilí, pokud je to možné vůči lidu neúčastnému vzdělání,

⁶²⁸ Tím se Platón opět distancuje od přemlouvavého stylu sofistů: „Na počátku svého celoživotního sporu se sofisty stanoví Platón rozdíl mezi přemlouváním a přesvědčováním. Přemlouvající má především zájem na účinku a působivosti, zatímco záměr přesvědčovat směřuje k objasnění nějakého faktu, tedy k pravdě“ (PIE-PER, 1992, s. 5).

⁶²⁹ NEMO, 1998, s. 24–33.

⁶³⁰ „Rodové tradice náležely jistě také u Platóna k prvním dojmům mládí. Byly to tradice, jakými se mohl honosit málokterý z aténských šlechtických rodů. Platónův otec Ariston odvozoval svůj rod od Kodra, jenž podle pověsti zachránil svou dobrovolnou hrdinskou smrtí svou vlast od dórských útočníků... Matka Platónova Periktione měla mezi svými předky Dropida, blízkého příbuzného Solonova, a velmi významní byli i její žijící příbuzní, bratr Charmides a bratranec Kritias, syn Kallaischrův“ (NOVOTNÝ, 1948a, s. 17).

*a přece užívají toliko jednoho; neboť nesměšují boj s přemluvou, když dávají zákony, nýbrž užívají toliko nesmíšeného násilí.*⁶³¹

Zajímavé je, že přitom jako k příkladu odkazuje k lékařské praxi, k její dvojí podobě a zároveň k dvojímu druhu lékařů. I v této oblasti se setkává s činností, která nese rysy jak příkazování, tak i přemlouvání. V pasáži, k níž jsme se již jednou na svém místě odvolali, se zmiňuje o lékařích, z nichž jedni léčí otroky a druzí svobodné občany. Jejich rozdíl nespočívá jen v odlišné klientele. Zásadní difference se týká jejich přístupů a metod léčení. Platón si také všímá profesní kvality těchto dvou skupin lékařů. Lékaři otroků většinou postrádají pravého lékařského vzdělání, zatímco lékaři svobodných občanů své odborné poznatky získali seriózním studiem literatury a mnohdy i vlastní invencí. Souvisí to i se společenským postavením obou skupin – lékaři otroků,⁶³² se často rekrutují z otrockého stavu. K pacientům majícím občanská práva mají naopak přístup pouze svobodní občané znalí lékařského umění.⁶³³

Kde leží rozdíl v přístupu k pacientům a v metodě jejich léčby ze strany těchto dvou skupin lékařů? Je snadné ho vyčíst z následujícího textu:

*Jistě pozoruješ také toto: v obcích jsou nemocní jednak otroci, jednak svobodní občané, a tu otroky asi většinou léčí otroci, obcházejíce po nich nebo čekajíce na ně v léčebnách; z takových lékařů žádný nedává ani nepřijímá žádný výklad o každé jednotlivé nemoci každého jednotlivého z čeledi, nýbrž nařídí mu samovolně jako tyran, co uzná ze zkušenosti za dobré, jako by to přesně věděl, pak odkvapí pryč k jinému nemocnému otroku a takto ulehčuje svému pánovi péči o nemocné.*⁶³⁴

⁶³¹ PLATÓN, *Zákony*, 722 B.

⁶³² Platón o nich sice hovoří jako o „lékařích otroků“, ale dává přednost jejich označení „pomocníci lékařů“ (srov. *tamtéž*, 720 A).

⁶³³ „Ať jsou svobodní nebo ať to jsou otroci, kteří však nabývají toho umění podle příkazu svých pánů a podle pozorování a zkušenosti, ale ne podle znalosti přírody, jako se tomu svobodní sami naučili a jak tomu také vyučují své žáky“ (*tamtéž*, 720 B).

⁶³⁴ *Tamtéž*, 720 B-C.

Platón shrnul do jedné věty všechny podstatné znaky působení lékařů vůči pacientům z otrockého stavu. Protože jsou sami většinou otroci, jednají z příkazu svého pána. Jejich autonomie je tudíž silně omezena. Jistě i mezi těmito lidmi existovaly výjimky, ale Platón se soustředí na jejich obvyklý způsob jednání. Protože nedisponují sami sebou, a tedy ani svým časem, nemohou se u nemocných příliš zdržovat. Patrně mají od svého pána přikázáno, jaký počet nemocných musí během určeného časového období navštívit. Tomu jasně nasvědčuje Platónovo tvrzení, že po zákroku „odkvapí pryč k jinému nemocnému“. Nemají tudíž čas se zaobírat obtížemi nemocných natolik, aby si nechali předložit výklad buď samotného postiženého, nebo někoho z jeho okolí. Jelikož ve většině případů nemají přístup ke vzdělání jako svobodní občané, musí si vystačit jen s vlastní zkušeností. To společně s omezeným časem určeným k péči o pacienta vede k tomu, že s ním nemohou rozvinout hovor, v němž by mu k jeho nemoci cokoli sdělovali. Člověk pouze zkušený stejně nedokáže vysvětlovat, neboť pouhá zkušenost dovoluje pouze konstatace. Lékař-otrok jedná z pověření svého pána a jeho jediná autonomie spočívá v tom, že smí rozhodnout o způsobu léčby do jeho péče svěřeného nemocného. Jelikož je pacientem otrok, není ani žádoucí navazovat s ním nějaký bližší vztah. Jeho úkolem je poslouchat a konat v souladu s udělenými příkazy. V tom samém stylu k němu přistupuje i lékař – nařídí mu samovolně jako tyran, co uzná ze zkušenosti za vhodné. Adjektivum „samovolně“ podtrhuje charakter celého tohoto počínání. Srovnání s tyranem je na místě, neboť „samovolně“ zde znamená „ze své vlastní vůle“, k níž se příjemce rozkazu nemá nárok nijak vyjadřovat.

Přístup svobodných lékařů ke svobodným pacientům je diametrálně odlišný:

Avšak lékař svobodného stavu zpravidla léčí a ošetřuje nemoci lidí svobodných, a to tak, že je vyšetřuje od začátku a podle znalosti přírody, přičemž se dorozumívá s nemocným samým i s jeho přáteli a jednak sám něčemu se učí od stonajících, jednak také, pokud je s to, poučuje nemocného samého; dříve nic nepři-

*káže, dokud ho nějakým způsobem nepřemluví k souhlasu; tehdy pak s pomocí přemlouvání stále dělá nemocného povolným a tak se pokouší mu vrátet zdraví.*⁶³⁵

Svobodný lékař disponuje sám sebou i svým časem. Může se u nemocných zdržet, jak dlouho chce a jak to daná choroba vyžaduje. Rozvíjí hovor nejen s pacientem, nýbrž také s lidmi z jeho okolí. Postupuje na základě znalosti přírody, tj. je obeznámen s přírodními zákonitostmi, které jsou na jedné straně nemocí narušeny a které je na straně druhé možné při restauraci zdraví využít. Jeho vzdělání je nesrovnatelně větší než v případě k první skupině patřících lékařů, nicméně ani to není dostatečné k zahájení náležité léčby. Řadu informací musí získat od samotného nemocného, případně od lidí z jeho okruhu. Důležité je, že na rozdíl od lékařů otroků nepostupuje samovolně. Ani on se neomezuje na pouhé rady, ale jeho příkazům musí předcházet informovaný souhlas pacienta. Neboť díky své svobodě je i on pánem sebe samého. K tomu lékař potřebuje notnou dávku přesvědčovacího umění a my si v této souvislosti můžeme vzpomenout na Gorgiův požadavek, podle něhož by měl být doprovázen školeným rétořem. Rétoř však obvykle není lékařsky vzdělán, takže celé břímě přesvědčování spočívá na samotném lékaři. Dialogický vztah „lékař–pacient“ ustavuje poměr součinnosti obou stran. Dva svobodní se vzájemně respektují a berou ohled na svoji svobodu. To je první pramen požadavku „smíšené metody“, která vedle příkazů obsahuje i přemlouvání uskutečňované dialogickou cestou. Druhým jejím pramenem je již zmíněná omezenost poznání být jakkoli vzdělaného lékaře. Některé stěžejní informace mu nemůže poskytnout nikdo jiný než samotný nemocný.⁶³⁶

⁶³⁵ *Tamtéž*, 720 D-E.

⁶³⁶ Zde povstává pojem *autority*, který leží ve středu mezi pouhým přesvědčováním a donucováním. H. Arendtová dokládá Platónovu pozornost k problému autority v politické rovině jeho myšlení. V aplikaci na oblast medicíny bychom však mohli hovořit o *autoritě lékaře*, který by za určitých okolností mohl překročit hranice svobody pacienta, zůstane-li jeho přesvědčovací snaha neúčinná. Tato situace by nastala, kdyby autonomní rozhodnutí pacienta kolido-

10. K POVAZE PLATÓNOVY FILOSOFIE

V předcházejících kapitolách jsme měli možnost vidět, že Platónův postoj k medicíně není jednoznačný. Narazili jsme na pasáže, v nichž je medicína nahlížena jako stojící hluboko pod filosofií, tedy ve velké vzdálenosti od poznání, kterému je vlastní spolehlivost, pravdivost a jistota. Na jiných místech Platónových dialogů však bylo lékařství povýšeno do stavu skutečného vědění a jeho znalcům bylo vyhrazeno čestné místo mezi těmi, kdo svým myšlením nebloudí ve stínovém světě zdání a nejistot. Při chronologickém pohledu na spisy aténskeho filosofa je patrné, že s postupem času vidí medicínu stále pozitivněji až ji nakonec ve svém posledním díle, v *Zákonech*, zcela rehabilituje.

Tato proměna stanoviska má samozřejmě své důvody a naším úkolem je ptát se, kde je máme hledat. Zodpovězení této otázky nám dovolí pochopit, jaké konečné místo v univerzu lidského poznání a lidské odborné činnosti Platón medicíně nakonec přisoudil.

Jako první se vcelku logicky nabízí odpověď, která vychází z evolučního pohledu na Platónovu filosofickou

valo s veřejným zájmem, a bylo by tudíž součástí věcí veřejných: „Když Platón začal uvažovat o tom, jak zavést autoritu do jednání o veřejných věcech v polis, uvědomoval si, že hledá alternativu jak k obvyklému řeckému způsobu, jímž se postupovalo ve vnitřních záležitostech, tj. k přesvědčování (PEITHEIN), tak i k obvyklému způsobu řešení věcí vnějších, tj. k moci a násilí (BIA)“ (ARENDTOVÁ, 1994, s. 7). Námi naznačená možnost uplatnění lékařské autority proti rozhodnutí pacienta není sice v námi analyzovaném textu přítomná, její latentní přítomnost je však rozpoznatelná na pozadí Platónovy koncepce politika jako lékaře v řádu věcí veřejných. Politik může některá rozhodnutí prosadit silou proti vůli opozice.

tvorbu. Když se všech 36 dialogů seřadí podle data jejich vzniku, je možné vidět je na dobře rozčleněné trajektorii Platónovy intelektuální kariéry a zjistit, jaký postoj k lékařství v jednotlivých fázích svého filosofického zkoumání zaujímal a jak a kdy se tyto jeho postoje měnily. Přitom se poměrně snadno dojde k závěru, podle něhož se Platónův výrazný zájem o čisté filosofické poznání, jemuž žádné jiné disciplíny nemohou konkurovat, postupně modifikoval pod vahou časem mohutnící zkušenosti. Jinak a velmi skepticky se dívá na medicínu v době, kdy v mladickém zápale bojuje za práva a výsostnost filosofie, jinak a překvapivě vstřícně se o ní vyjadřuje, když s narůstajícím věkem začíná stále více chápat hodnotu lidské zkušenosti a cenu oborů, které jsou v ní založeny. Tento interpretační přístup se běžně uplatňuje například při představování Platónovy politické filosofie. Nejprve se poukazuje na její utopický počátek, který se projevuje na stránkách *Ústavy*, kde se vykresluje ideální obec řízená filosofy. V dialogu *Politik* je už ale patrný jistý posun v kladení důrazů, neboť jsou v něm ukázány limity obecných a nediferencovaných přístupů, které neberou v potaz nepředvídatelnou rozmanitost situací, s nimiž nás uvádí do styku konkrétní zkušenost. V *Zákonech* pak dochází k výrazné valorizaci lidských činností vycházejících ze zkušenosti, což je ve srovnání s pozicemi typickými pro *Ústavu* tak rozdílný postoj, že se může jevit dokonce jako popření dříve zastávaných stanovisek. Proč by nebylo možné vidět stejnou optikou i proměnu Platónova pohledu na medicínu? Jeho původně rezervovaný přístup se uvolnil a byl nahrazen pozitivním přijetím tohoto důležitého oboru.

Naznačená vývojová interpretace však naráží na značné obtíže. První spočívá v tom, že se navzdory velkému úsilí badatelů dosud nepodařilo stanovit, v jakém časovém pořadí Platón svoje dialogy sepsal. Důvody pro jejich konkrétní dataci, které byly různými mysliteli předloženy, jsou natolik nejisté, že se v tomto ohledu nacházíme v zásadní neznalosti.⁶³⁷ Druhá

⁶³⁷ Srov. MIGLIORI, 2013a, s. 142–190.

obtíž se týká hodnocení povahy Platónovy filosofie. Kde leží její nejvlastnější jádro? Jak jí máme rozumět? Tyto otázky jsou důležitější, než by se mohlo zdát, protože se při jejich zodpovídání může ukázat, že usilovná snaha o dataci Platónových děl nakonec stejně nemůže vést ke správnému nahlédnutí motivů, které leží za nejednoznačností mnohých přístupů aténskému filosofa. V následných kapitolách se pokusíme dokázat, že Platónovo pojetí medicíny, které na sebe bere odlišné podoby v různých dialozích, přímo souvisí s dialektickou povahou jeho filosofie. Ve srovnání s předchozími kapitolami se jedná o nový pohled, neboť v nich jsme nehovořili o dialektickém, nýbrž dialogickém rozměru Platónových výkladů. Proto se nyní zaměříme na zachycení jejich dialektického profilu.

10.1. Dialektičnost Platónovy filosofie

V nehlubší vrstvě Platónovy filosofie se nachází to, co sám její autor označuje jako *dialektiku*. Na stránkách jednotlivých dialogů se o ní sice hovoří zřídka a k tomu ještě pouze náznakově, ale kdo by z toho chtěl vyvodit, že se jedná jen o okrajový aspekt Platónova myšlení, minul by se zcela s jeho pravou podstatou. Je známo, že zakladatel Akademie navazuje na své slavné předchůdce, mezi nimiž zaujímají privilegované místo Parmenides s Herakleitem. Oba podstoupili velký myšlenkový zápas ve snaze o objasnění toho, čím skutečnost v posledku je. Parmenides popřel spolehlivost smyslového vnímání a v jednostranném upřednostnění rozumového pojmu bytí (*on*) zneuznal jak realitu diferencí mezi věcmi, tak jejich proměny a skončil na pozici statického monismu. Herakleitos se přiklonil ke svědectví smyslů, které nám vyjevují skutečnost v její konkrétní pluralitě a proměnnosti a pojal ji jako zásadně nestabilní sféru, v níž je vše nejen dočasné, ale i zcela podmíněné svými vztahy k jinému od sebe. Jeho monismus je na rozdíl od toho parmenidovského dynamický.

Platón se ve svém filosofickém přístupu nepřidává k žádnému z nich, protože chápe, že jde o zástupce dvou krajních,

a proto neudržitelných stanovisek.⁶³⁸ Zároveň si však uvědomuje, že základní důrazy, s nimiž se oba předsokratovští filosofové blíží ke skutečnosti, jsou legitimní. Problém leží v jejich jednostrannosti a v neschopnosti začlenění toho, co se ve zúžené perspektivě jeví jako neslučitelně protikladné, do obsáhlejšího konceptu reality. Pro Parmenida i Herakleita je dění a mnohost nesmiřitelným protikladem statického a monolytického bytí. Ze stejného východiska pak oba filosofové vyvozují značně rozdílné závěry, neboť v případě Parmenida jsou z reality vyloučeny difference a změna, v případě Herakleita naopak neměnné a vždy v sobě totožné bytí. Platón jasně nahlíží, že se jedná o dvě v sobě rozporná pojetí skutečnosti, a proto vidí řešení v jejich smíření, které dá prostor jejich legitimním požadavkům.

Jak ale může k takovému smíření dojít? Proč se oba ze jmenovaných myslitelů ustálili na krajních pozicích a nebyli ochotni uznat patřičnost nároků opozičních tezí? Pojem bytí je na jedné straně spojen s nenegovatelnými znaky stability a totožnosti, avšak na straně druhé není možné neuznat, že i dění a mnohost mají v realitě účast a je třeba je do konceptu skutečnosti bezrozporně zapracovat. V předsokratovské filosofii ještě nebyly k dispozici nástroje, jimiž by bylo možné tak náročnou operaci provést. Teprve příchod Sokrata znamenal obrat situace. Jeho dialogické umění mnohdy ústilo do dialektického stylu myšlení, v němž se ukazovalo, že výchozí pojetí „X“ musí být rozšířeno natolik, že se do něj musí „vejít“ i to, co se z jeho roviny jeví jako „non-X“.⁶³⁹ U Sokrata se

⁶³⁸ Herakleitovské pojetí Platón kritizuje zvláště v *Kratylovi*, 439 B – 440 E, Parmenidovskou vizi skutečnosti překonává v *Sofistovi*, 258 D – 259 D.

⁶³⁹ V polemice s Polemarchem Sokrates ukazuje, že spravedlnost pojatá jako „vracení dlužné věci“ naráží na situace, kdy je naopak spravedlivé dlužnou věc nevrátit – srov. PLATÓN, *Ústava*, 331 C, kde je uveden případ člověka, jemuž bychom měli vrátit zapůjčenou zbraň, ale protože ztratil mentální zdraví, musíme na novou situaci reagovat jinak. Do koncepce spravedlnosti je tudíž nutno zapracovat i opak toho, co se v prvním a omezeném pohledu jevílo jako její popření.

tato metoda projevovala v nucení oponenta k opuštění konkrétních a názorných příkladů a k myšlenkovému postoupení na vyšší, nenázornou a obecnou úroveň. Platón tuto metodu přijímá za svou a rozvíjí ji do nebyvalých rozměrů silou své geniální mysli.⁶⁴⁰

Aby se vyhnul negativním důsledkům interpretačních krajností, do nichž upadli Parmenides s Herakleitem, pracuje na takovém pojmu skutečnosti, v němž se v sobě vždy totožné bytí setkává a prolíná s diferencemi a změnami. V dialogu *Filebos* je nám sděleno, že mnohá a proměnná realita klade před lidské myšlení mimořádně obtížnou úlohu. Sokrates hledá shodu s Protarchem a pokouší se ji nalézt ohledně tvrzení, které v žádném případě nepředstavuje nějakou banální pravdu.⁶⁴¹

*Tedy ještě lépe upevněme vzájemným souhlasem tu větu, která všem lidem způsobuje obtíže, ať chtějí, nebo – jak to u některých někdy bývá – nechťejí... Míním tu větu, o kterou jsme právě zavadili a která je svou podstatou podivuhodná. Vždyť přece je divné, řekne-li se, že mnohé je jedno a jedno mnohé a je snadné učinit námitku, tvrdí-li kdo jedno nebo druhé.*⁶⁴²

Uvedené výroky – *mnohé je jedno a jedno je mnohé* – je možné nahlížet ze dvou základních hledisek. V tom prvním je za nimi třeba vidět postoje obou zmíněných před Sokratovských filosofů Parmenida a Herakleita, kteří zastávali naprosto neslučitelná stanoviska. Platón zde jejich odlišné

⁶⁴⁰ „... Sokrates byl mimořádným logickým géniem, avšak nevypracoval logiku na teoretické úrovni; v jeho dialektice se nalézají zárodky, které povedou v budoucnu k důležitým logickým objevům, ale ne vědomě formulované logické objevy... Oproti tomu Platón rozvinul logicko-metafyzické zárodky sokratovské dialektiky až do grandiózního teoretického systému“ (REALE, 1994, s. 375).

⁶⁴¹ „Vždyť přece nestojíme nyní o to, aby nabylo vrchu, co já tvrdím nebo co ty tvrdíš, nýbrž oba musíme společně zápasit ve prospěch toho, co je nejpravdivější“ (PLATÓN, *Filebos*, 14 B). Jak prozrazuje obrat „nejpravdivější“, pozornost je upřena k něčemu velmi zásadnímu – k pravdě, která má natolik fundamentální povahu, že si zaslouží superlativního označení.

⁶⁴² PLATÓN, *Filebos* 14 C.

a protikladné názory svádí do jedné teze, formulované dvojitým způsobem. V tom druhém se opouští rovina speciálních filosofických úvah a odkazuje se k myšlení běžného, filosoficky neškoleného člověka. Platónem předložené tvrzení není výzvou pouze pro filosofy. Jak jsme měli možnost zachytit, způsobuje obtíže *všem lidem*. To znamená, že se všichni lidé bez rozdílu s tímto problémem dostávají nějak do styku. Kdyby byl na filosoficky nezkušeného jedince vznesen dotaz, co si myslí o přesvědčení, podle něhož „mnohé je jedno“ a „jedno je mnohé“, zakroutil by nevěřičně hlavou a označil by ho za nesmyslné. Na místo těchto abstraktních termínů by si totiž dosadil jemu známé, konkrétní a názorné skutečnosti a okamžitě by viděl, že se jedná o nepřijatelnou zásadu. Když obecný výrok „mnohé je jedno“ zkonkrétníme například tak, že myslíme „pět jablek je jedno jablko“, celá jeho mylnost vyvstane v plné síle.⁶⁴³

Teze však může být formulována jiným způsobem, jehož smyslnost je dostupná i pro filosoficky nevzdělaného člověka. O nějakém jedinci lze vypovídat mnohá určení (inteligentní, velký, rychlý, mající mnoho tělesných údů a orgánů) a přes tuto mnohost predikací mají všichni spontánně za to, že je řeč o stále jednom jediném individuu. Souběh jednoho a mnohého je zde zcela patrný, takže výroky „jedno je mnohé“ a „mnohé je jedno“ najednou ztrácejí absurditu, kterou se vyznačovaly v předcházejícím přístupu. Lidé nemající filosofického ducha však neprojevují zájem o setrvání u takových problémů, neboť, jak Platón o něco dále sděluje, tyto záležitosti

⁶⁴³ Platón na to sám upozorňuje a ukazuje, že v takovém případě myšlení dospívá ke zjevnému rozporu: „Když... se vezme za příklad jiné ‚jedno‘ než z věcí vznikajících a zanikajících, jako jsme učinili právě my. Neboť zde, jde-li o takové jedno, jaké jsme právě uvedli, je obecně uznáno, že tu není třeba činit námitky; ale kdykoli se někdo pokouší představovat člověka jako jedno a vola jako jedno a jedno krásno a jedno dobro, při těchto a takovýchto jednotkách vodívá pilné zkoumání, spojené s dělením pojmu, ke sporu“ (*tamtéž*, 15 A).

*náleží mezi obecně známé moudrosti „o jednom a mnohém“, o kterých se... takřka všichni souhlasně vyslovují, že se nesluší takovými věcmi se zabývat, neboť to pokládají za lehkovážné hříčky, jež jsou však druhdy velkými překážkami vědeckého zkoumání.*⁶⁴⁴

Text se dotýká myšlenkového sklonu, který je naprostě většině lidí vlastní. Jedná se o tendenci myslet si, že když je něco „obecně známé“, nepředstavuje to žádný problém a je zcela zbytečné se u toho zastavovat a podrobovat to dalšímu zkoumání.⁶⁴⁵ Proč se zabývat něčím a proč to podrobovat zbytečným pochybnostem, když se na tom všichni shodnou? Je třeba se zabývat důležitějšími otázkami a neobtěžovat tím, co je „velkou překážkou vědeckého bádání“.

Tyto úvahy mohou vyvolat dojem, že si zde filosof vydobývá prostor, o nějž kromě něj samého nemá nikdo další zájem. Zdá se, že vědecky zaměřený člověk může nad těmito pasážemi mávnout rukou a přejít k serióznějším tématům. Filosofové ať se klidně zabývají prapodivným vztahem jednoho k mnohému a mnohého k jednomu, vědci však mají na práci naléhavější věci. Takový dojem sice může snadno vzniknout, ale jen tehdy, když Platónovy reflexe nedoceníme v jejich skutečném významu. Je dobré si naopak začít uvědomovat, že se týkají všech vědních oborů, a medicíny dokonce zcela zvláštním způsobem. Následná pasáž je pro pozornější čtenáře dobrým vodítkem při hledání orientace na tomto poli:

*Vždyť není zvykem zabývat se ani takovými věcmi, jako když někdo vypočítá něčí jednotlivé údy a spolu části a pak, zajistě si všeobecný souhlas, že všechny tyto části jsou onen jeden celek, se smíchem ukazuje, že je přinucen tvrdit pravé divy, že totiž jedno je mnohé a nescíslné a mnohé že je jedno jediné.*⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ *Tamtéž*, 14 D.

⁶⁴⁵ Oním obecně známým se zde míní každodenně nesčetněkrát tvrzený fakt, že X je A, B, C, D..., tedy např. že kočka je čtyřnohá, mrštná, mající vousy, srst, schopnost mňoukat atd.

⁶⁴⁶ *Tamtéž*, 14 D-E.

10.2. Bližší specifikace dialektiky a její univerzální aplikovatelnost

Jaké je poselství těchto řádků? Jsou přímým pokračováním a vlastně i opakováním obsahu výše uvedené citace, obsahují nicméně jeden skrytý a velmi důležitý náznak. Abychom ho nahlédli, stačí pasáž aplikovat přímo na medicínu a nedržet se úzkoprse jejího doslovného znění. Medicína je obor, který se rozčleňuje do řady speciálních odvětví. Tyto lékařské specializace je možné vnímat za obratem „vypočítává něčí jednotlivé údy“ – existuje množství lékařských disciplín a je možné je jednu po druhé vypočítat. Každá z těchto disciplín se zaměřuje na nějaký „úd“ lidského těla, tedy volněji pojato na nějaký orgán, funkci či složku lidského organismu. „Všeobecný souhlas“ zde odkazuje k obecnému, filosoficky neprohloubenému přesvědčení o tom, že všechny tyto momenty (údy, orgány, funkce) patří jednomu celku (vždy nějakému konkrétnímu jedinci). Podle lékařských specialistů však není tento obecně sdílený názor nijak vědecky využitelný, protože kdyby byla mnohost odborných přístupů viděna prizmatem jednoty, došlo by k nežádoucí konfuzi metodicky jasně vymezených odvětví. Každý odborník by musel brát neustálý zřetel na to, co leží za hranicemi jeho oboru, a mnohost odborných disciplín by tak byla zásadně zrelativizována v jejich významu. Kdyby například dentista musel ve své práci zohledňovat výsledky výzkumu kardiologů, obě specializace by se začaly překrývat, mnohé by se alespoň tendenčně stávalo jedním. To je v Platónově textu deklasováno poznámkou, podle níž by byl takový „odborník“ *přinucen tvrdit pravé divy, že totiž jedno je mnohé a nescíslné a mnohé že je jedno jediné*. Šlo by zkrátka o zmatení, které je s odbornou specializací neslučitelné.

Na předchozích stránkách jsme ale viděli, že Platón zaujímá k příliš specializovaným lékařským přístupům jasné kritické stanovisko. V souvislosti s rozebíranou pasáží z *Fileba*

se zmínka o medicíně může jevit jako násilně implantovaná do nepatřičného kontextu, náš další výklad ji ale plně ospravedlní.

Bude nám stále více zřejmé, že se skrytý odkaz ve *Filebově* textu týká různých oborů, jimž je uložena nutnost nezanedbávat vztahování toho, co je částečné, k tomu, co má povahu celku. Tento požadavek je oprávněný zvláště v medicíně, kde jeho neuplatnění vede k nežádoucím důsledkům. Korekce přehnaně specializovaných pohledů na člověka může samozřejmě nastat poté, co se takové neblahé konsekvence vynoří. Nepředstavují ale hlavní důvod pro zaujetí holističtějšího hlediska. Platón ukazuje, že je to samotná povaha skutečnosti, která si podobného přístupu žádá. Kdyby si toho byl specialista vědom, nemusela by mu být udělována lekce v podobě nezdaru jeho odborného snažení. Obtíž leží samozřejmě v tom, že specialistovi jako takovému zůstává tato problémová rovina skryta. Překážku pro její *pochopení* představuje jak jeho specializace, tak i jeho povznesenost nad obecně lidskou zkušenost, kterou vidí překonanou mnohem preciznější experimentací (zkušeností vědeckou). Platón naopak tuto obecnou lidskou zkušenost zhodnocuje a klade ji do základu filosofického zkoumání.⁶⁴⁷ Vychází z toho, že s určitými fakty se člověk musí vyrovnat, protože jsou natolik obecná, že jsou z jeho myšlení naprosto neodstranitelná. Mezi tato fakta patří i diskutovaná otázka po poměru jednoho a mnohého. Jedno a mnohé se vzájemně prolíná *v každém výroku*, který člověk o skutečnosti vyslovuje. V zásadě se tedy nejedná pouze o filosofii, která se na toto téma explicitně zaměřuje, ale o *všechny* oblasti lidského myšlení, v nichž se uvedený problém v partikulárních podobách také vynořuje:

Soudíme, že jedno a mnohé, jsouc v pojmovém myšlení ztožňováno, pobíhá všude při každémkoli výroku, odedávna až podnes. A to ani nikdy nepřestane, ani se nyní nezačalo, nýbrž

⁶⁴⁷ Takového zkoumání, které označuje za „velký a složitý boj o ty sporné věci“ (*tamtéž*, 15 D).

*je to v nás, jak se mi zdá, nesmrtelná a nestárnoucí vlastnost samého myšlení a mluvení.*⁶⁴⁸

Máme před očima myšlenku, která představuje významný milník filosofie. Platón se zmiňuje o problému starém jako lidstvo samo. K jeho přiměřenému uchopení však v minulosti zatím nedošlo. Jak tedy na tuto situaci reagovat? Proč se předchozí myslitelé k naznačenému problému nepostavili správným způsobem (viz obrat *ani se ještě nezačalo*) a předali ho následným generacím nerozřešený? Protože nedokázali použít adekvátní prostředek, o němž ještě neměli žádné ponětí. Velcí filosofové doposud přistupovali ke skutečnosti s *exkluzivní* metodou, což znamená, že *vyloučili* z hranic reality vše, co kolidovalo s principem, který položili do základů svého uvažování. Parmenides vyšel ze zásady o totožnosti bytí a v jejím světle se mnohost a dění jeví jako její popření. Proto jim upřel místo v rámci skutečnosti. Herakleitos zase položil do základů svého myšlení přesvědčení o syntetické povaze jsoucího, přičemž tuto syntézu chápal jako jednotu protikladů. Totožnost zbavená vnitřního pnutí mezi protikladnými momenty pro něj neexistovala. Oproti tomu Platón nevolí cestu exkluzivity, nýbrž dává přednost metodě *inkluzivity*. Dívá se na dění a mnohost jako na aspekty samotné skutečnosti, které však zároveň nemíní upřít silnou identitu. Je dobré upozornit na to, že tento metodický přístup odděluje Platóna nejen od jeho filosofických předchůdců, nýbrž i od těch, kteří se zabývali filosofickým zkoumáním v pozdější době. To platí dokonce i pro moderní styl chápání – v uvedeném metodickém ohledu se s ním Platón zásadně rozchází.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ *Tamtéž*, 15 D. V podobném tónu se vyjadřuje Aristoteles o metafyzickém problému jsoucna: „A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno...“ (ARISTOTELES, *Metafyzika*, 1028 b 2–5).

⁶⁴⁹ Maurizio Migliori hovoří o „zásadním rozdílu“, který odděluje Platónovu a Aristotelovu filosofii od moderních pohledů na skutečnost: „Vyjádřím tuto obtíž prostřednictvím jedné formule: zatímco moderní myšlení, potomek ‚jasných a rozlišených idejí‘ karteziánské paměti, má sklon myslet v podobě *aut... aut*, tedy v protikladech mezi neslučitelnými pozicemi, mezi nimiž se volí,

Dokud myšlení funguje podle exkluzivistické metody, není možné realizovat koherentní spojení toho, co se v této perspektivě jeví jako neslučitelný protiklad. Snaha o zachování protikladů v rámci myšlení i skutečnosti vede jen ke konfuzím. Společně se Sokratem lze říct, že v takovém případě neexistuje „nějaký způsob a nějaká možnost, aby nám takovýto zmatek odešel nějak po dobrém ven z rozpravy a abychom našli nějakou lepší cestu k řešení své otázky nežli je tato“.⁶⁵⁰

Jde tedy o to „nalézt nějakou lepší cestu“, což znamená nějakou lepší metodu, která se dokáže vyhnout výše popsaným krajnostem. Platón nám prostřednictvím Sokrata sděluje, že se nejedná o žádnou malou záležitost⁶⁵¹ a prozrazuje, že co se týče oné cesty, byl jeho velký učitel „vždy jejím milovníkem“.⁶⁵²

Kdyby se tato diskuze o metodě vztahovala pouze k filosofii a netýkala se medicíny, neměli bychom důvod se u ní tak dlouze zdržovat. Pozorná četba však ukazuje, že lékařství není z tohoto pojednání nijak vyňato. Naopak. Platón se vyjadřuje s veškerou jasností, když prohlašuje důležitost nové metody pro *všechny odborné aktivity*:

myšlení klasické, zvláště ono platónsko-aristotelské, myslí ve stylu *et... et* (který samozřejmě obsahuje i možnost – vzácnou – stylu *aut... aut*) a má sklon rozšiřovat síť a strukturu své analýzy tak, že do sebe zahrne maximálně možný počet údajů. Klasičtí myslitelé se nezdají být zaujati vytvářením nějakého *jednoho* myšlenkového systému, nějakého *jednoho* pohledu, nějaké *jedné* definice, jako spíše vypracováním, v rámci dobře vymezeného pojmového horizontu, mnohdy tak silného, že se ustavuje v paradigma, plurality schémat a modelů, které nejsou v hierarchickém postavení a často jsou protikladné, přesto však jsou schopné vysvětlit aspekty skutečnosti, které by nám jinak unikly. V zásadě, *klasické myšlení chce pocho-pit svět, jehož komplexnost je taková, že vyžaduje pluralitu nástrojů*. V této optice jsou určité pozice, které se zdají rozporné, koherentní či přinejmenším vzájemně slučitelné“ (MIGLIORI, 2013a, s. 163–164).

⁶⁵⁰ PLATÓN, *Filebos*, 16 A-B.

⁶⁵¹ Srov. *tamtéž*, 16 B.

⁶⁵² Srov. *tamtéž*.

*Ukázat ji není těžké, ale jít po ní je velmi těžké; neboť všechno, cokoli kdy bylo v odborných činnostech vynalezeno, bylo objeveno touto cestou.*⁶⁵³

Podle tohoto tvrzení jsou i objevy medicíny vázány na novou, zatím ještě nepředstavenou metodu. Pasáž z *Fileba* není v tomto ohledu ojedinělá. Nezbytnost hledané metody pro každý odborný postup je potvrzena i v jiných částech Platónova díla, konkrétně v *Politikovi* 283 D – 284 D a v *Zákonech* 965 B-C.

Jaký racionální postup má tedy Platón na mysli? Ve *Filebovi* je popsán velmi výstižně:

*Je to dar bohů, jak já si to představuji, který byl odkudsi ze sídla bohů vržen mezi lidi přičiněním nějakého Promethea spolu se zvláštním, jasně svítícím ohněm; a staří, kteří byli dokonalejší než my a bydlili blíže bohů, zanechali nám pověst, že tak řečená jsoucna se skládají z jednoho a mnohého a že mají v sobě omezení srostlé s neomezeností. Poněvadž to je tak zařízeno, máme prý při všem po každé předpokládat vždy jedinou ideu a tu hledat – neboť ji nalezneme v tom obsaženu – jestliže pak ji dosáhneme, pátrat, jsou-li snad za jednou dvě, pakli ne, tři nebo jiný počet a z těch jedno každé opět týmž způsobem rozebírat, až bychom uviděli nejenom to, že počáteční jedno je jedno a mnohé i nesčíslné, nýbrž i kolik je toho; ale pojem nekonečnosti nestavět vedle určitého množství, dokud bychom nevypátrali plný počet toho množství, obsažený mezi nekonečnem a jedním; teprve tehdy je možné při všem každé jedno rozpustit v nekonečno a nechat být. Boží tedy, jak jsem pravil, odevzdali nám tuto cestu, abychom takto zkoumali, takto se učili i vespolek poučovali; ale nynější mudrci, jak se jim namane, dělají jedno a mnohé rychleji a pomaleji nežli je třeba a po jednom hned nekonečné, kdežto střed jim uniká; v tom záleží rozdíl mezi přesně vědeckou, dialektickou, a svárlivou, eristickou metodou našich rozprav.*⁶⁵⁴

Nyní již lze výše jen naznačovanou metodu konkrétně pojmenovat: jde o metodu *dialektickou*. Platón svůj výklad

⁶⁵³ *Tamtéž*, 16 C.

⁶⁵⁴ *Tamtéž*, 16 C – 17 A.

prokládá náboženskými odkazy, což se zdá vzhledem k povaze problému velmi zvláštní. Souvisí to patrně s důležitostí odhalované metody. Její aplikace je skutečně univerzální a nezná žádných hranic. Právě díky tomuto svému rozpětí je možné ji použít i v diskuzích o božské skutečnosti a nerezignovat přitom na žádoucí přesnost a vědeckost. Metoda, která dovoluje racionální diskurs o i takových hraničních záležitostech, je v očích Platóna něčím božským.

Na první pohled není patrné, jaký vztah má popsaná metoda k disciplínám, jako je medicína. Zatímco se v textu mluví o ideách a jejich částech, má medicína svůj nepostradatelný empirický rozměr, takže v tomto směru není jasné, jak by se jí uvedený postup mohl týkat. Na základě citovaného textu to spíše vypadá tak, že dialektická metoda je od počátku funkční jen v relaci k idejím, tedy k té rovině reality, která se situuje mimo konkrétní a proměnnou empirickou oblast. Není proto vidět, jak by se v medicíně mohla uplatnit.

Je však třeba stále držet v paměti, že Platón pro představenou metodu nárokuje univerzální uplatnění. Na svém místě jsme se již přesvědčili, že ideje neleží mimo smyslově vnímatelný svět, nýbrž vytvářejí jeho imanentní inteligibilní struktury. I medicína se tudíž zabývá idejemi. Netematizuje je na způsob filosofie, nehovoří o inteligibilním řádu jako takovém, ale postihuje jí příslušný předmět vtělený do empirického materiálu. V tomto smyslu je citovaný text důležitý i pro ni.⁶⁵⁵

⁶⁵⁵ „Podle Platóna je rozsah aplikace dialektiky totální z různých důvodů. Ten první jsme již zdůraznili (*Filebos* 16 C1–3, p. 322): *neuvědomovaná dialektika* je v základě každé lidské technické činnosti. Na druhém místě, dialektické schéma užívané vědomě má svou výsostnou oblast mezi Ideami, ale vůbec nevylučuje empirickou skutečnost. Překročení jakožto výsledek dialektického procesu nepopírá, nýbrž objasňuje ony vazby, které, jsou-li ponechány v chaotičnosti empirického, se jeví jako rozporné... Jestliže jsou odkazy k Ideám jasné při formalizaci procesu, příklady svědčí o empirické aplikaci metody, která na počátku nalézá svůj příklad v rybářovi s udicí“ (MIGLIORI, 2013a, s. 378–379). Italský autor má v poslední větě na mysli pasáž ze *Sofisty* 218 E – 221 C.

Jaké jsou tedy požadavky Platónovy dialektické metody? Její ospravedlnění je dáno povahou samotné skutečnosti. Jsoucna, z nichž sestává, „se skládají z jednoho a mnohého“ a „mají v sobě omezení srostlé s neomezeností“. Podle textu to sice víme díky pověsti zanechané lidem bohy, ale v Platónových dílech je dostatek míst, v nichž se ve prospěch tohoto přesvědčení argumentuje racionálním způsobem.⁶⁵⁶ Výchozí diskusí má tvořit předpoklad „vždy jediné ideje“, kterou je třeba „hledat“. Jak tomu máme rozumět? Jak jdou „předpoklad“ a „hledání“ dohromady? Každá věda zkoumá nějakou oblast jsoucího – mineralogie minerály, botanika rostliny, zoologie živočichy, antropologie člověka. Ve všech těchto disciplínách se předpokládá, že zkoumané předměty jsou nadány určitou jednotou, což umožňuje vytvoření určité ideje. Ideou je v tomto případě neprecizovaný pojem (a její ontologický korelát) minerálu, rostliny, živočicha a člověka. To je samozřejmě jen předpoklad založený v obecné, předvědecké zkušenosti se světem, na kterou musí vědecký přístup navázat metodicky disciplinovaným hledáním.

10.3. Vnitřní pnutí reality mezi dvěma póly

Jakým směrem se má toto hledání ubírat? Co se v neprecizovaném pohledu ukazovalo jako něco jednotného, vyjevuje

⁶⁵⁶ Paradigmatický text nalézáme v *Sofistovi* 259 A-B, kde je mnohost (různost) včleněna do skutečnosti jako její právoplatný a stejně hodnotný moment: „Náš soud je pak tento. Rody jsouceny se vespolek směřují; jsoucnost a různost procházejí všemi i sebou navzájem. Proto různost, nabývši účasti v jsoucnosti, působením této účasti je, ač není to, v čem nabyla účasti, nýbrž něco různého, a protože je něco různého od jsoucna, je zcela zřejmě nutné, že je nejsoucí. Jsoucno pak zase, majíc účast v různosti, je různé od ostatních rodů, a protože je různé od nich všech, není žádným jednotlivým z nich, ani souhrnem ostatních kromě sebe samého, takže jsoucno beze vši pochyby zase v tisíci a tisíci případech není jsoucí. A takto i ostatní věci, jednotlivě i ve svém souhrnu, namnoze jsou a namnoze nejsou.“ Obrat „namnoze jsou i nejsou“ znamená „jsou v sobě totožné a jednotné a zároveň v řadě ohledů netotožné a mnohé“.

pod tlakem pozornější analýzy svoji komplexnost – minerály, rostliny, živočichové i člověk sestávají z mnohých částí, které jsou v rámci původní ideje (počátečního neprecizovaného pohledu) odhalovány. Původní jednota se rozčlenila do mnohosti složek. Tady se otevírá prostor pro speciální analýzy – jednotliví specialisté se zaměřují na jednotlivé části a funkce minerálů, rostlin, živočichů a člověka a postupují obdobným způsobem, jakým došlo k objevení komplexnosti za tím, co se nejprve zdálo jednotné. Ať se specialisté zaměří na jakýkoli detail jimi zkoumané skutečnosti, jeho výchozí jednota se jim opět rozčleňuje do nesčíslného množství částí. Řečeno Platónovými slovy, „počáteční jedno je jedno a mnohé a nesčíslné“. Kam až lze v těchto rozborech dojít? Zakladatel Akademie se neuchyluje k žádnému jednoduchému řešení. Podle něj jsou námi zkoumané skutečnosti natolik komplexní, že se před námi otevírá postup do nekonečna. Na jedné straně věci vykazují určitý stupeň jednoty, na straně druhé v nich lidské myšlení objevuje propast nekonečna. Jak to, že tato jednota věcí není pohlcena nekonečností a nerozpadá se v závažný počet složek, funkcí a dynamismů, které jsou v ní prokazatelně přítomné? Jak to, že tato nekonečnost není zrušena jednotou, která je ostrým protikladem vůči její bezbřehosti a neurčitosti? Jak čteme v textu, mezi nekonečnem a jedním je plný počet „určitého množství“. Jedno a nekonečnost, vzaty o sobě, jsou dva extrémy. Mezi ně je „rozepnuta“ každá skutečnost, která v sobě právě díky tomuto postavení zakouší vnitřní pnutí. Obrat „určité množství“ neznamená jen určitý počet složek a funkcí. Označuje i poměr mezi nimi, daný mírou uspořádanosti chaosu, který je synonymem oné nekonečnosti. Věci se vyznačují určitou jednotou, protože je pro ně typický určitý řád. Ten se ale vyskytuje na pozadí něčeho, co nemá s řádem nic společného – nekonečna neboli chaosu. Jakmile se řád čili rovnováha (Platónem též popsán jako *střed*) nějakého jsoucna poruší, dojde u něj k vychýlení směrem k v něm drímajícímu chaosu. V závislosti na tom, jak veliké je toto vychýlení, povstávají různé defekty jsoucna. Pokud je na této linii překročena určitá míra, ustavující řád

jsoucna se bortí a dochází k jeho zániku. Medicína se s tímto destruktivním dynamismem setkává v případě nemoci a smrti. Míra uspořádanosti však může také narůstat a tehdy dochází například k růstu živých bytostí či k jejich mravnímu pokroku. Text nás zpravuje o tom, že dialektika má za úkol pátrat po podmínkách, za jakých se věci ustalují ve svém středu a v rovnovážném stavu. Myšlenka „zlatého středu“ je univerzální a nalézá své uplatnění nejen ve filosofii, ale v každém oboru lidského snažení. Je zbytečné připomínat, jak významné je toto téma pro medicínu.

Univerzální aplikovatelnost dialektické metody je ospravedlněna tím, že je odpovědí na všudypřítomnou strukturu reality samé. Komplexnost skutečnosti není v Platónových očích nepůvodním a odvozeným faktem. Nepojímá jsoucno jako vycházející z nějaké originálnější a bytostně nadřazenější jednoty. Jestliže se lidské myšlení snaží orientovat ve skutečnosti hledáním podobností a konceptuálním vytvářením jednotných tříd, nelze tento postup dovést až k vrcholu ontologické pyramidy, která by byla tvořena jakousi monolitickou jednotou. Je-li v realitě něco jednotného, je to vždy zmnožené a rozrůzněné. Je-li v ní něco mnohého a rozrůzněného, je to vždy poutáno více či méně silným řádem (jednotou). To platí pro každý moment bytostné hierarchie, tedy dokonce i pro První Princip, který je svou povahou bipolární.⁶⁵⁷

Platónem preferovanou dialektiku je proto možné vymezit následným způsobem: „*dialektikou* míníme filosofickou pozici, která otevřeně prohlašuje původní primárnost di-

⁶⁵⁷ „Konečně je třeba zdůraznit, že jádro platónské Protologie není v teorii Jednoho, kterou vidíme otevřeně odmítnutou v *Parmenidovi*, nýbrž v Polaritě, tj. ve *spolupřítomnosti* „dvou“ principů, jednoho aktivního a druhého pasivního, což vylučuje novoplatónskou četbu teorie Principů. Polarita totiž implikuje *ne-jednoduchost* Principu, a dokonce *potvrzení původnosti difference, která vysvětluje smíšenou povahu ideálního i materiálního světa*“ (MIGLIORI, 2013a, s. 17–18). O něco dále nalézáme neméně důležité sdělení: „*difference je původním a prvním momentem skutečnosti, stejně jako jím je určitost společných znaků (tamtéž, 251)*. Proto je dialektická metoda jediným přiměřeným přístupem při odhalování vlastní povahy jsoucna.

ferencí, vidí ve skutečnosti neustálou hru momentů, jež si *spolupatří* tím, že se *odlišují a si odporují*,⁶⁵⁸ a která se pokouší najít/předložit nástroj přiměřený k povaze takové reality“.⁶⁵⁹

Pro dialektiku je typická spolu-přítomnost dvou protikladných termínů, přítomnost i nepřítomnost středního členu, a tedy myšlení probíhající podle binárních a trinárních modelů, stejně jako „propojení různých pojmů, tj. odmítnutí bezprostředního, jednoduchého se současným silným důrazem na komplexnost“.⁶⁶⁰

Chceme-li pochopit Platónův postoj k medicíně a dospět k objasnění, zda může ještě dnes znamenat nějaký pozitivní přínos a inspiraci, je třeba přesnějším způsobem rozkrýt povahu jeho dialektického myšlení.

10.4. Nejednoznačnost jako odmítnutí zavádějící přesnosti

V rozsáhlém Platónově díle je možné snadno vyhledat vzájemně si odporující tvrzení, která budí dojem masivní autorovy nekonzistence. To platí i o Platónových výrocích o medicíně, které se vyznačují jak jejím odsuzováním, tak její pozitivní akceptací. Na místo vznášení obvinění z myšlenkové nesouladnosti se lze na tento fakt dívat ještě jiným způsobem. Co když se jedná o výraz složitosti otázky, která zaujetí nějakého jednoznačného postoje prostě nedovoluje? Na jedné straně není problém ukázat, že medicína je pro člověka evidentně prospěšná a že tento prospěch závisí na míře odborné znalosti, s níž se lékaři této disciplíně věnují. Na straně druhé je ale třeba se k otázce vyslovit i z jiných hledisek, což nemůže nemít dopad na způsob hodnocení této profesní činnosti. Lékařský specialista má sklon absolutizovat určité hledisko už proto, že je specialistou. Odlišné perspek-

⁶⁵⁸ Originální znění této nelehké části výměru je: „*si richiamano per il loro stesso distinguersi e contrapporsi*“.

⁶⁵⁹ MIGLIORI, 2013a, s. 310.

⁶⁶⁰ *Tamtéž*, 310.

tivy se mu zdají neslučitelné s jeho úzkým a precizním zaměřením. Proč by se měl dentista zabývat pohledem dietologa, když jsou jeho metody zcela nezávislé na metodách nedentistických oborů?

Platón nám na tento problém dává jasnou odpověď. Je podložena přesvědčením, že i specialista musí uvažovat dialekticky, tedy že nemůže přehlížet *podmíněnost svého oboru jiným od něj*. Expertní vědění je většinou částečné, protože se zakládá v precizní analýze určitého problému. Precizní znamená „separovaný“⁶⁶¹ od toho, co se z analytického zorného úhlu vylučuje. Problémy ale mají své kontexty, které se vůči nim mají jako celky k částem a část by nikdy nemohla být částí, kdyby se nevztahovala k odpovídajícímu celku.

Platón uvažuje jiným stylem, než na jaký jsou zvyklí jednostranní specialisté. Proto také nemůže očekávat, že by jimi byla jeho filosofie hodnocena pozitivně. V dialektice je určité tvrzení podmíněno výroky, jež se v nedialektické perspektivě ukazují jako protikladné. Proto by bylo nesprávné vytrhnout určitou Platónovu myšlenku z kontextu celého jeho díla a postavit ji proti jeho jiné a na první pohled protistojné pozici. Dialektika je totiž dokáže obě udržet v prostoru pravdy. Je nutné si uvědomit, že ve svých formulacích je „dialektik Platón vždy *binární/trinární*, ba... dvojitost v analogických formách *charakterizuje veškerou artikulaci jeho myšlení*: ukazuje se tudíž jako základní vyhnout se... polarizaci jednotlivých platónských tvrzení“.⁶⁶²

Uvedený způsob dialektického postupu lze dobře ilustrovat na Platónově hodnocení *zdání* a *domněnky* (doxa). Jeho přístup není v tomto ohledu jednoznačný, neboť záleží na stanovisku, které zrovna uplatňuje. Studujeme-li například příslušné stránky jeho *Ústavy*, narážíme na bezpochyby negativní hodnocení myšlenkových obsahů majících povahu pouhého zdání a domněnek. Ve slavné alegorii o jeskyni představují zdání a domněnky těžké okovy, jimiž jsou připoutáni lidé

⁶⁶¹ Z latinského *praecisio* – oddělení.

⁶⁶² MIGLIORI, 2013a, s. 78.

uvěznění na jejím temném dně. Díky těmto poutům neznají pravou povahu skutečnosti a jsou odsouzeni k lidsky neautentickému způsobu existence. Toho se totiž dosahuje pouze v životě rozvrženém v souladu s požadavky kultivovaného rozumu. Zdání a domněnky rozum, a tím pádem celého člověka naopak strhávají do žaláře nerozumnosti.⁶⁶³ Jak se lze vymanit ze jha nerozumnosti? Jen obtížným výstupem z jeskyně, který symbolizuje náročný vzestup duše k filosofickému poznání. Filosofie překonává zdání a domněnky tím, že předkládá důkazy svých tvrzení. Důkaz je pak důvodem, že se nepodložený názor (*doxa*) proměňuje v opravdové vědění (*episteme*), které je také spolehlivým vodítkem pro životní praxi.

Platón se v těchto pasážích dívá na vztah *domněnka–vědění* binární optikou. To znamená, že jeden jeho člen hodnotí pozitivně a druhý negativně. Domněnka a zdání jsou zde pojaty v negativním smyslu, protože se mýlí s pravdou, jsou zdrojem omylů nejen v lidském myšlení, ale vedou na scestí i v lidském jednání. Vědění je naopak pravdivé a pravda má ze své samotné povahy pozitivní konotaci.

V jiných sekcích svého díla se však Platón vyjadřuje zásadně jinak, neboť opouští optiku binární a zaujímá perspektivu trinární. Její podoba spočívá v zavedení třetího členu mezi domněnku a vědění, čímž dochází k modifikaci významu domněnky a k jejímu pozitivnímu zhodnocení. V *Ústavě* by nebylo možné říct, že člověk žije dobrý život pod vedením filosoficky nezajištěného, a tedy jen zdánlivého poznání. Na stránkách *Menóna* zaznívá něco jiného:

Sokrates: *Že však není možné správně vést, nemá-li vedoucí rozumové vědění, to jsme, jak se zdá, neuznali správně.* Menón: *Jak to myslíš?* S: *Já ti to povím. Jestliže by někdo, kdo zná cestu do Larisy, nebo kam chceš jít, tam šel a jiné tam vedl, není-li*

⁶⁶³Sedmá kniha *Ústavy*, jejíž první část tuto alegorii obsahuje, se začíná slovy: „A nyní... představ si rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou tímto podobenstvím“ (PLATÓN, *Ústava*, 514 A). Příběh o vyproštění jednoho z vězňů z okovů nevědomosti je uveden takto: „Nuže pozoruj, jak by to asi bylo s jejich vyproštěním a vyléčením z pout nerozumnosti“ (*tamtéž*, 514 C).

*pravda, že by asi vedl správně a dobře? M: Ovšemže. S: A pokud asi bude mít správné mínění o věcech, o kterých má druhý vědění, nebude o nic horším vůdcem, ač dosahuje pravdy jen domněnkou a nikoli rozumem... M: Ano, o nic horším. S: Tedy pokud jde o správnost jednání, není pravdivé mínění o nic horším vůdcem nežli rozumnost... správné mínění není o nic méně prospěšné nežli vědění.*⁶⁶⁴

Změna náhledu na komplexní povahu lidského poznání přivodila změnu v hodnocení domněnky a zdání. To s sebou ovšem nese významné důsledky pro posouzení dalších momentů lidského života, které se upřednostněním pouze jedné perspektivy jeví jako nedůležité.⁶⁶⁵ Platón ale není myslitel jednoho pohledu. Uvědomuje si, že skutečnost je složitá a že si s jedním přístupem rozhodně nevystačí. Když se vyjadřuje o domněnkách a zdání v negativním stylu, nepředkládá žádné definitivní a absolutně platné stanovisko. Ví, že existují ještě jiné ohledy a při jejich uplatnění je třeba negativní soudy výrazně modifikovat.

Filosofie ve své čisté podobě vznáší nároky, které přesahují možnosti myšlení uplatňovaného v běžném, každodenním životě. Kdyby se v něm chtěl člověk orientovat pouze na základě naprosto rigorózního vědění, musel by svoje činnosti zredukovat prakticky na nulu. I v tomto směru měl Platón před očima příklad svého velkého učitele. Sokrates nebyl člověkem odděleným od světa a uzavřeným ve vznešených abstrakcích své filosofické mysli. M. Migliori nás na to upozorňuje, když poukazuje na mimořádný význam Platónova popisu posledního Sokratova dne ve vězení v dialogu *Fedón*. Čemu jinému měl Sokrates věnovat poslední hodiny svého života než filosofické diskuzi na téma lidské nesmrtelnosti? A přesto si našel čas i na něco jiného – na úkony, které jsou

⁶⁶⁴ PLATÓN, *Menón*, 97 A-C.

⁶⁶⁵ „Platón nám tak sdělil, že není správné sázet vždy na binární modely, neboť zde jsou modely triadické, v nichž je něco prostředního mezi dvěma protikladnými termíny, a že toto platí pro vědění – nevědění, krásné – ošklivé, dobré – špatné“ (MIGLIORI, 2013a, s. 113–114).

natolik důležité, že se jich člověk nemůže vzdát ani tváří v tvář smrti. Závěr Sokratovy existence je proto symbolický a paradigmatický:

„Platón daroval západu ideální obraz filosofa stojícího před smrtí, ale vypráví nám o posledním Sokratově dnu, v němž jako vždy věnoval jistý čas filosofické úvaze o duši, nezbytný čas péči o tělo ve společenství s Kritónem, slabým filosofem, ale drahým přítelem, a mnoho času rodině, jak je to správné a samozřejmé. Sokrates není nad-člověkem, nýbrž lidskou bytostí, která se věnovala filosofii, z níž čerpala systém hodnot na základě rozumu a jemu zachovává věrnost až do smrti, aniž by jednostranně popřela jiné rozměry života.“⁶⁶⁶

Platón jde v Sokratových šlépějích a pozitivní hodnocení „nefilosofických“ dimenzí člověka se stává součástí jeho filosofie. Přitom se nejedná o nějakou nelibou koncesi, učiněnou pod tlakem přílišné váhy každodennosti, v níž většina lidí svůj čas a energii věnuje a musí věnovat něčemu jinému než filosofii. Kladný postoj k nefilosofickým aktivitám je založen přímo v Platónově filosofii.

Kdo si neuvědomuje, že Platón své soudy nevynáší z jednoho úhlu pohledu, může dospět k závěru, že řecký myslitel v některých pasážích svých dialogů rehabilituje domněnku a zdání. Rehabilitace znamená změnu původního názoru. K ničemu takovému ale nedochází, poněvadž původní soud zůstává díky odlišnému hledisku stále v platnosti. To samé je třeba říct i k Platónovu vztahu ke smyslovému vnímání a tělesnosti. V binární optice nemají žádnou valnou hodnotu, v triadickém náhledu získávají zcela zvláštní důležitost.

Smyslové vnímání nemůže být Platónem postaveno do pozice negativního protipólu racionálního poznání již proto, že ideální struktury (ideje) neexistují mimo hmotnou skutečnost. Každé poznání je vázáno na svou základní podmínku možnosti a tou je danost určitého řádu.⁶⁶⁷ Platónovu gnozeo-

⁶⁶⁶ *Tamtéž*, 141. Kurzíva je autorova.

⁶⁶⁷ Čistý chaos není poznáním uchopitelný – ani poznáním smyslovým, ani poznáním rozumovým.

logii nelze chápat tak, že rozum se zaobírá nadsmyslovými idejemi, zatímco smysly vnímají skutečnost odloučenou od věčného eidetického světa. Uspořádání hmotné reality, které umožňuje smyslovou percepci, je totiž rovněž ideálního původu – bez idejí není žádného řádu. Smysly tedy také svým způsobem zachycují něco z ideálního rozměru světa,⁶⁶⁸ třebaže nad ním nedokážou provádět reflexi, jako je tomu v případě poznání rozumového. Platónova filosofie je tudíž z velké části „analýzou smyslově dané skutečnosti, prováděné za účelem pochopení jejích příčin“.⁶⁶⁹ Je proto nutné trvat na tom, že „horizont platónské filosofie *není* *ustaven pouze světem idejí*, nýbrž *celkem* zahrnujícím obě dimenze: 1) fyzický svět naší zkušenosti, který je třeba *vysvětlit*, 2) jinou skutečnost, která zakládá tu první a vysvětluje její artikulaci“.⁶⁷⁰

Takové přiblížení empirické a ideální sféry reality nemůže nemít dopad na Platónovo pojetí hmotného světa. Gnozeologicky je možné říct, že připouští „silné poznání smyslové skutečnosti“.⁶⁷¹ A to do té míry, že je smysluplné „klást si otázku i po vědeckém poznání věcí, které se mění“.⁶⁷² V poznávací škále jdoucí od *noesis* přes *dianoia* k *eikasia* a *pistis* ho Platón řadí hned na druhé místo. Podle něj je možné poznávat smyslově vnímatelnou realitu *dianoetickým* způsobem, což je bezesporu velmi silný, epistemicky stabilní stupeň poznání.⁶⁷³

⁶⁶⁸ Nejpatrnější je to v případě vnímání krásy – krása náleží svou pravou povahou do inteligibilního světa, avšak zcela mimořádně se projevuje v hmotné sféře, takže je dostupná lidským smyslům: „Zatímco Krása je privilegovaným prostředkem, protože se ukazuje evidentním způsobem díky zraku..., ostatní důležité skutečnosti, jako jsou spravedlnost a moudrá umírněnost, zanechávají v našem světě jen slabé odlesky“ (MIGLIORI, 2013a, s. 222–223). Krása je „hlavním a prvním vyjádřením a manifestací“ Dobra (REALE, 2000, s. 168).

⁶⁶⁹ MIGLIORI, 2013a, s. 201.

⁶⁷⁰ *Tamtéž*, 201. Proto italský autor dodává, že Platónův „zájem o fyziku není pozdní“ (*tamtéž*, 202).

⁶⁷¹ Srov. *tamtéž*, 259.

⁶⁷² *Tamtéž*, 430.

⁶⁷³ Srov. *tamtéž*, 578.

Myšlenková struktura, v níž se empirické pojí s neempirickým, je typická pro celou Platónovu filosofii. Projevuje se nejen v jeho metafyzice, ale i v jeho etice.⁶⁷⁴

Platón toto své přesvědčení promítá do etické interpretace lidské existence, když na stránkách *Fileba* prisuzuje největší přijatelnost tzv. smíšenému životu:

Sokrates: *Zdali by si naopak někdo z nás vybral žít tak, že by měl úplné a všestranné myšlení i rozum a vědění i paměť, avšak by nebyl ani dost málo účasten ani slasti ani na druhé straně trápení, nýbrž byl by naprosto nepřístupný všem takovým dojmům.* Protarchos: *Žádný z tohoto obojího života, Sokrate, nezdá se mi být žádoucím a také nikomu jinému, jak myslím, se nikdy nebude zdát.* S: *A co obojí dohromady, Protarchu, život obou smíšený a oba spojující?* P: *Myslíš smíšený ze slasti a rozumu a myšlení?* S: *Ano, právě z toho.* P: *Každý si jistě tento raději vybere než kterýkoli z oněch a není při této volbě různosti.*⁶⁷⁵

Kdyby Platón jednostranně akcentoval rozumovou stránku člověka, shlížel by s nepřekonatelným podezřením na slasti, na jejichž nebezpečnost v jiných částech svého díla upozorňuje s použitím silně expresivních výrazů. Zde je ovšem vidět, že se plná realizace člověka, o níž v etice primárně běží, neuskutečňuje pouze v rovině rozumové. Člověk není jenom rozum, nároky jeho tělesnosti jsou legitimní, a proto musí být patřičným způsobem uspokojeny. Odpovědí na tuto ontologickou povahu lidského bytí je právě uvedená Platónova koncepce smíšeného života.⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ „... v obou případech je zde evidentní otevřenost k lidskému a konkrétnímu“ (*tamtéž*, 489).

⁶⁷⁵ PLATÓN, *Filebos*, 21 E – 22 A.

⁶⁷⁶ „U Platóna není obecné pohrdání tělem, protože odmítnutí tělesného rozměru s sebou nese popření lidské situace“ (MIGLIORI, 2013b, s. 852–853). Rovnovážné zohlednění obou pólů lidské existence – tělesné i duchovní – je záležitostí velkého filosofického umění, které bylo Platónovi vlastní. Pasáže, v nichž vyzvedá duchovní rozměr lidského života, jsou zároveň protitahem vůči jeho materialistickým interpretacím: „Z hlediska duchovních dějin spočívá význam zájmu o tělo v tom, že nastoluje vyváženější pohled na svět vědomí. Avšak pokud se tyto nové směry radikali-

10.5. Komplexní pohled na lidské poznání z dialektické perspektivy

Smyslové vnímání, emoce a celá tělesnost mají pro Platóna nenahraditelné místo v rámci komplexního hodnocení lidského života.⁶⁷⁷ Všechny jmenované momenty mají ve vztahu k duši *instrumentální* povahu – duše je používá ve svých vlastních činnostech. Je to duše, která vidí prostřednictvím zraku, slyší prostřednictvím sluchu a užívá tělesných údů podle svého uvážení a rozhodnutí.⁶⁷⁸ Byť se to může jevit jako přehnané, i Platón je zastáncem silné psycho-fyzické jednoty člověka.⁶⁷⁹ Právě z tohoto důvodu je mu jasné, že tělesnost není možné potlačovat, nýbrž akceptovat a kultivovat. Je zřejmé, že tento postoj se promítá i do Platónova pohledu na medicínu.

Platón užívá pojmy zdraví a nemoci i v případech, které na první pohled nijak nesouvisí s tělesným a psychickým stavem člověka. Toto zdání je však klamné, neboť přerušení souvislosti mezi nesourodnými sférami aplikace téhož pojmu vede ke ztrátě jeho významu za hranicemi jeho původního uplatnění. Filosofický zájem o problém fyzického a psy-

zují až k naprostému popření všech struktur vědomí, které nejsou determinovány tělem, a pokud se založení vědomí v těle vystupňuje až v kauzální závislost vědomí na těle, pak tato radikalizace a toto přehánění prozrazují postoj, který lze charakterizovat jako morbidní v přesně vymezeném, pneumato-patologickém smyslu Platónova *nosos*“ (VOEGELIN, 2000c, s. 22–23)

⁶⁷⁷ „Obrazy těla jako ‚hrob duše‘ a všechny ostatní, které jsou s ním spojeny, jsou zdaleka vyváženy protivahou pojetí představeného v Timaiovi, podle něhož je člověk bytostí ustavenou z božské duše vložené do fyzického těla způsobem přirozeným a v souladu s božským plánem“ (REALE, 1999, s. 221).

⁶⁷⁸ Srov. PLATÓN, *Theaitetos*, 184 C.

⁶⁷⁹ Srov. MIGLIORI, 2013b, s. 782–783. Autor představuje Platónovo pojetí člověka skrze tři základní charakteristiky: subjekt, duši a smysly jako její nástroje a hovoří v dané souvislosti o „triadické struktuře, která je funkční k silnému potvrzení jednoty subjektu, navzdory mnohosti různých funkcí, které náležají v duši řídící a jednotící prvek“ (*tamtéž*).

chického zdraví člověka je zdůvodněn již tím, že tento stav mysli i těla je počítán mezi žádoucí kvality lidského subjektu. Zdraví je zdatností, je ctností a jako takové má vnitřní vazbu na ostatní eticky hodnotitelné kvality, bez nichž člověku schází něco podstatného.⁶⁸⁰ Zdraví se vyznačuje určitou strukturou, na níž v různých podobách narážíme v jakékoli sféře skutečnosti. Kdyby problém zdraví nebyl uchopitelný vědeckým, epistemicky silným způsobem, nebylo by možné tuto kvalitu promítat i do nejvyšších dimenzí reality. Když se tedy medicína tímto předmětem zabývá, není přitom odkázána jen na domnělé vědění, nad které se filosof může nevíšimavě povznést.

O Platónově uznání komplexnosti lidského poznání a o realistickém vyvození důsledků, které z toho plynou, svědčí i jedno významné místo z jeho *Sedmého listu*. Pasáž má obecnou povahu a při její četbě je patrné, že ji lze vztáhnout i na ten typ vědění, jímž se vyznačuje lékařská věda. Z důvodu důležitosti této části *Sedmého listu* ji zde uvedeme v nezkráceném znění:

Ke každému z jsoucen náleží tři věci, jimiž musí vznikat vědění, čtvrtá věc pak je vědění samo a za pátou je třeba pokládat samo to, co lze opravdu poznat a co je opravdové jsoucní. Z těchto věcí jedna je jméno, druhá výměr, třetí obraz, čtvrtá pak vědění. Pochop to na jednom příkladu, chceš-li porozumět tomu, co bylo nyní řečeno, a pomysli si, že právě tak je tomu se vším ostatním. Così se nazývá „kruh“. Jeho jméno je právě to, co jsme nyní vyslovili. Jeho výměr je druhá věc; ten se skládá ze jmen a výroků, neboť „to, co má od obvodu ke středu všude stejnou vzdálenost“, je asi výměr toho, co se jmenuje kulaté, okrouhlé, kruh. Třetí je to, co bývá malováno a smazáváno, soustruhováno a ničeno, avšak s pravým kruhem, k němuž se všechno to vztahuje, se neděje žádná z těchto změn, neboť ten je něco jiného než tyto věci. Čtvrté pak je vědění a rozumové poznání i pravdivé mínění o těchto věcech; také toto všechno je nutné pokládat zase za jedno, poněvadž to není obsaženo ani ve zvucích ani v prostorových tvarech,

⁶⁸⁰ Srov. PLATÓN, *Gorgias*, 479 B; 499 D; 504 C.

*nýbrž v duších; z toho je vidět, že to je rozdílné jak od podstaty kruhu samého, tak od těch tří věcí svrchu uvedených. Z těchto věcí je příbuzností a podobností té páté nejbližše rozumové poznání, kdežto ostatní jsou vzdálenější. Právě tak tomu je, je-li předmětem našeho zkoumání přímý a okrouhlý tvar a barva, nebo dobro, krása a spravedlnost, i každá věc buď uměle vytvořená, nebo přirozeně vzniklá, oheň, voda i všechny takové věci, každý živočich, duševní vlastnost i všechny děje činné i trpné. Jestliže totiž člověk nepochopí alespoň poněkud těch čtyř z oněch pěti věcí, nikdy nenabude dokonalým způsobem poznání toho, co je páté. Ovšem u těchto jsoucna objasňují tyto věci pro nedostatečnost slov neméně jakost každého jednotlivého jsoucna nežli jeho podstatu...*⁶⁸¹

Obecná platnost uvedených řádků je ohlášena ihned v první větě: chce-li člověk dosáhnout vědění ohledně *jakékoliv* skutečnosti, musí ho budovat na třech neodstranitelných pilířích: *slovech, definicích a představách*. Platón zde vychází z duální bytostné konstituce člověka, která nutně podmiňuje i jeho poznání. Jména, výměry a představy jsou spojeny s jeho tělesností, vědění, kladené ve výčtu na čtvrté místo, se nalézá v duši. Pátá položka představuje to, ohledně čeho se poznání uskutečňuje – poznávanou realitu. Při myšlenkovém uchopování jakéhokoliv předmětu je člověk odkázán na prostředky, které jsou hmotné, a tudíž nestabilní a proměnné. Jména jsou libovolná a samotná definice, již by se libovolnost již neměla týkat, je opět formulována prostřednictvím slov. Představy poznávané skutečnosti se od nich v tomto směru nijak neliší. Na rozdíl od slov se sice jejich kontury musí připodobnit poznávanému předmětu, ale to stále ještě nepřekleňuje propast, která je od něj dělí. Zůstaneme-li u Platónem užitého příkladu, kruh je stále kruhem,⁶⁸² zatímco jeho realizace v empirickém světě, ve vnějším prostoru (na papíře, tabuli...) či v představivosti podléhá změnám, je nahodilá, vzniká a zaniká.⁶⁸³

⁶⁸¹ PLATÓN, *Sedmý list*, 342 A-E.

⁶⁸² Tj. definice kruhu je stále platná.

⁶⁸³ Idea (esence) kružnice je nutná, její existenční realizace je nahodilá.

Řecký filosof si pro ilustraci své myšlenky zvolil příklad z geometrie, neboť na něm se celý problém jeví s žádoucí názorností. Nesmí nám ale uniknout, že se jeho úvahy netýkají jen oblasti geometrie. V sekci 342 B jsme byli upozorněni, že „právě tak je tomu se vším ostatním“, tedy se všemi předměty a se všemi druhy poznání. Výčet různých předmětů v závěru citace to jasně dotvrzuje. Jsou zde uvedeny i empiricky dostupné, hmotné skutečnosti jako barvy, oheň, voda, živočichové a vůbec „každá věc buď uměle vytvořená, nebo přirozeně vzniklá“. Není pochyb o tom, že Platón má na mysli každou skutečnost nezávisle na jejím bytostném stupni.

Na tomto výkladu je zarážející zamítnutí existence poznání, které by bylo zcela odpoutané od svých smyslových podmiňujících faktorů. Příklady dobra, krásy a spravedlnosti spadají jednoznačně do sféry protologie, která je výlučnou doménou filosofické dialektiky. Opět máme možnost vidět, jak nerozvážené by bylo posuzovat Platónovu interpretaci poznání pouze jednou optikou, např. prizmatem pasáží, v nichž zakladatel Akademie zdůrazňuje čistotu, tj. oddělenost filosofického poznání od zatěžujícího vlivu materiálního světa a materiálních procesů v lidské mysli. Na tomto místě je uplatněn jiný pohled – dokonce ani filosofie se z těchto podmínek nedokáže vyvázat. Máme-li se vyjádřit alegorickým způsobem, filosof nikdy nedokáže zcela opustit jeskyni.⁶⁸⁴

Dá se z uvedených Platónových úvah vyvodit něco ohledně lékařské vědy? Je zřejmé, že se týkají všech empirických disciplín, a tedy i medicíny. Když se v textu staví do protikladu proměnnost slov a představ na jedné straně a stabilita esence (ideje) kružnice na straně druhé, jde pouze o jeden zástupný model, který je nutné překročit. Tytéž poměry se uskutečňují v rámci všech empirických oborů. Medicína se zabývá zdravím a nemocemi a má vždy před sebou zcela konkrétní případy zdravých a nemocných pacientů, nicméně zdraví a nemoci zůstávají ve svých nutných znacích (strukturách) stabilní, čímž představují solidní bázi pro budování

⁶⁸⁴ Srov. MIGLIORI, 2013a, s. 129.

spolehlivé lékařské vědy.⁶⁸⁵ Je snadné citovat tvrzení, v nichž Platón klade vědění a smyslovou sféru společně se smyslovými kognitivními procesy do ostré opozice, ale pokud by takové výroky měly reprezentovat jeho definitivní teorii poznání, byl by jeho názor ze *Sedmého listu* naprosto nepochopitelný. Nejedná se totiž o nějakou vedlejší poznámku, kterou by její autor vyslovil ve chvíli nepozornosti s myslí soustředěnou na něco jiného. Naopak. Stojíme před odstavcem, do něhož Platón vědomě uložil své nejhlubší přesvědčení o povaze lidského poznání. Na jeho počátku se dokonce nemluví jen obecně o „poznání“, nýbrž přímo o „vědění“. To znamená, že za určitých podmínek, které je medicína schopna naplnit, jsou i empirické momenty kognitivního procesu začlenitelné do oblasti vyššího, vědeckého poznání a nijak neruší jeho silnou epistemickou povahu.⁶⁸⁶

⁶⁸⁵ Stále je ovšem třeba mít na paměti Platónovo vědomí nutnosti příklonu k lidským jedincům v jejich neopakovatelné individualitě. V dialogu *Faidros* se kromě jiného pátrá po tom, jak co nejlépe působit prostřednictvím rétoriky na mysl posluchačů. Z příslušných pasáží věnovaných této problematice vysvitá, že skutečně vědecký přístup k technice přesvědčování druhých nesmí ztratit ze zřetel individuální povahu jednotlivých posluchačů, k nimž se mluví obrací. Ta se badateli vyjevuje „bystrým sledováním prostřednictvím smyslového poznání“: „... lidé jednoho druhu dávají se snadno přivést k určitým přesvědčením určitými řečmi z určité příčiny, kdežto lidé jiného druhu těmi prostředky ne. Je tedy třeba tyto věci si náležitě uvědomit, potom je pozorovat v praktických případech a jak jsou prakticky prováděny a přitom být schopen je bystře sledovat smyslovým vnímáním...“ (PLATÓN, *Faidros*, 271 D-E). O něco dále je vznesen požadavek nutnosti znalosti „pravé podstaty všech jednotlivých věcí“ (*tamtéž*, 277 B). Stejný nárok Platón uplatňuje i ve vztahu k medicíně. K tomu srov. PLATÓN, *Alkibiades větší*, 107 D – 108 E.

⁶⁸⁶ M. Migliori se takto vyjadřuje o „správné domněnce“, která se v hierarchii poznání nalézá na nejnižším stupni: „na nejnižší úrovni máme *správnou domněnku, která přesto patří do sféry vyššího poznání*“ (I, 256–257). Nefilosofické obory pracují pouze s hypotézami, neboť nejsou schopny jejich posledních zdůvodnění. Mají tedy co do činění se „správnými domněnkami“. Navzdory tomu je Platón povyšuje do zóny vyššího poznání, které se nebojí nazvat *vědění*.

11. DIALEKTIKA A MEDICÍNA

11.1. Nemechanická povaha předmětu medicíny

Položme si otázku, zda je poměr medicíny k Platónově dialektice pouze vnějškový, či zda tyto disciplíny představují myšlenkové procesy, které si jsou v mnohém podobné a jejichž vztah je tím pádem mnohem užší.

Víme, že Platónovy odkazy k medicíně jsou časté a že se s nimi setkáváme i na místech, které s lékařskou problematikou nemají nic společného. Výpovědní hodnota mnohých těchto referencí může být snížena jejich interpretací, podle níž se jedná jen o vzdálené analogie nemající žádný hlubší význam. Reakce některých autorů však svědčí o výraznější vazbě medicíny na filosofický způsob myšlení uplatněný na různých problémových rovinách. Nejpatrnější je to u Platónova pojetí politického života člověka. Lidé vykonávající politickou moc jsou řeckým filosofem srovnáváni s lékaři, kteří bdí nad zdravím pacientů a provádí účinné terapeutické zásahy v případě nemoci společenského těla. Kdyby se tento názor netýkal samotného jádra Platónovy politické vize a kdyby šlo o jen o nějaký nezávazný přírůstek, byly by protesty proti němu nepatřičné.⁶⁸⁷

Zajímavé styčné body mezi dialektikou a medicínou lze odhalit v metodickém ohledu. Jeden z postupů, který Platón vyhradzuje dialektice, spočívá v tzv. *diairesi*, tj. v myšlenkovém postupu, v němž se určitý pojmový celek rozkládá do dvou

⁶⁸⁷ Zásadní protest proti vlivu medicíny na Platónovu politickou filosofii vznáší například G. H. Sabine: „Jeho srovnání vlády s lékařstvím, které je provedeno až do krajnosti, redukuje politiku na něco, co není politikou. Neboť dospělý a zodpovědný člověk, třebaže se nachází pod úrovní filosofa, není jistě nemocný, který nepotřebuje nic jiného než profesní léčbu“ (SABINE, 1984, s. 51).

podřadných členů. Tak například *domněnku* (doxa), o níž jsme o něco výše hovořili, můžeme rozčlenit na *domněnku správnou* a *mylnou*. Podobným způsobem Platón postupuje velmi často.⁶⁸⁸ Povaha skutečnosti ovšem není natolik uniformní, aby vždy dovolovala aktivaci tohoto dichotomického postupu. Členění řady pojmových komplexů a jejich prostřednictvím reality samé si někdy vyžaduje jiný typ dělení. Je nutné se k němu uchýlit například v debatě rozvíjené ohledně „umění týkajících se obce samé“.⁶⁸⁹ Platón nám to ústy cizince sděluje v dialogu *Politik*:

Host: *Víš-li pak, že je těžko je rozdělit na dvě? Příčina toho, jak se domnívám, bude nám jasnější, čím dál půjdeme vpřed... Rozděluje je tedy na přirozené složky, jako obětní zvíře, když je nemůžeme dělit na dvě. Je totiž třeba dělit vždy co možná na nejbližší počet dílů.*⁶⁹⁰

Největší složitostí se vyznačuje organická realita. V takovém případě nelze použít mechanický model dělení, při němž se dbá na kvantitativní symetrie a rovnoměrnosti.⁶⁹¹ Platón se uchýlil k výrazu, jehož názornost nic neruší. Jsou situace, kdy se musíme myšlením pohybovat v předmětu, jako když oddělujeme údy „obětního zvířete“. Nejednoduchá artikulace částí organismu nedovoluje libovolné řezy, nýbrž vyžaduje odborné vyjímání jeho jednotlivých složek. Způsob jejich separace je závislý na povaze jejich napojení na ostatní části těla. Má-li odebíraná část zůstat nepoškozená, nelze ji prostě odříznout jako krajíc chleba. Umná dekompozice organického celku se podobá šetrné dekonstrukci stavby,

⁶⁸⁸ Viz např. jeho dělení pojmů na počátku dialogu *Sofista*, které je předvedeno jako cesta k dosažení výměru sofisty.

⁶⁸⁹ PLATÓN, *Politik*, 387 B.

⁶⁹⁰ PLATÓN, *Politik*, 387 B-C.

⁶⁹¹ Citace je vzata z pojednání o politické skutečnosti, kterou Platón koncipoval na způsob organismu. Jeho politická vize se však neopírá o organický model *tout court*, neboť dokáže vidět legitimní nároky částí politického celku, tj. nároky jednotlivých občanů. Proto je třeba podotknout, že Platónova nauka o politickém životě „není jednostranně holistická“, nýbrž „systémová“, což rozhodně není jedno a to samé (srov. MIGLIORI, 2013b, s. 1037).

kde se na přerušení každého jejího spoje užívá speciálních nástrojů a přiměřených postupů.

Uvedená pasáž vyvolává otázku, zda a do jaké míry je podmíněna dobovými lékařskými znalostmi. Kdo jiný než lékaři měli odborné kompetence v této oblasti? Zkušené odebrání údů a orgánů předpokládá dobrou obeznámenost se stavbou a funkcemi organismu a s tou se bylo možné setkat prakticky jen u lékařsky vzdělaných jedinců. M. Migliori zastává tezi, podle níž se Platón při budování své dialektiky inspiroval postupy hippokratovských lékařů.⁶⁹² Spolehlivé prokázání platnosti tohoto předpokladu je zřejmě nemožné, nicméně zůstává pravdou, že nezávisle na něm je zde objektivně doložitelná příbuznost holistického přístupu hippokratovských lékařů s Platónovým dialektickým myšlením.

V čem tato příbuznost spočívá? Ve vědomí, že čistě mechanický pohled na lidské tělo a na lidskou mysl není adekvátní. Jaký pohled je tedy třeba získat? Platón se o něm zmiňuje na stránkách svého *Parmenida* a formuluje ho obecným způsobem:

*Všechno se má ke všemu patrně takto, buď je totéž, nebo různé; nebo jestliže není totéž ani různé, je to pak část toho, k čemu je v takovém poměru, nebo to je celek v poměru k části.*⁶⁹³

Platónův výrok má univerzální, ba dokonce transcendentální povahu – postihuje to, jak „se má všechno ke všemu“. Zkoumáním věcí v jejich totožnosti a různosti se zabývá obecná ontologie, zkoumání dynamiky vztahu celek–část a část–celek je doménou speciální Platónovy ontologie, která se nazývá dialektika. Rozpoznání identit a růzností je možné i v mechanické perspektivě, působnost probíhající mezi částí a celkem a celkem a částí je pro mechanickou metodologii nepřístupná. Pro Platóna je rozměr tvořený dvojicí celek–část důležitější

⁶⁹² Migliori v této souvislosti cituje souhlasně G. Cambiana, který tvrdí: „To neznamená, že by dialektika byla vynálezem hippokratovské medicíny: znamená to pouze, že *dialektiku vymyslel Platón kromě jiného i na základě četby hippokratovské metody*“ (MIGLIORI, 2013a, s. 368, pozn. 332). Kurzíva je autorova.

⁶⁹³ PLATÓN, *Parmenides*, 146 B.

a základnější než rozměr tvořený dvojicí totožnost–různost. Autentické pochopení skutečnosti očekává pouze od dialektické metody. Podobně i hippokratovští lékaři si uvědomovali, že část organismu není léčitelná bez zohlednění jejího vztahu k organickému celku.⁶⁹⁴ To, co Hippokratovi žáci nahlíželi ve vztahu k organismu, vidí Platón v mnohem širším měřítku – v celé skutečnosti. Ke každému momentu reality je možné přistoupit mechanicky nebo organicky, přičemž organický, holistický postoj přesahuje onen mechanický, neboť přirozeně daná skutečnost není pouhou mechanickou skládkou.⁶⁹⁵

Zvláštnost, kterou se vyznačuje skutečnost mající povahu části organického celku, spočívá v tom, že ji vzhledem k němu nelze označit ani za totožnou ani za různou. Pro lepší orientaci v této problematice je nutné ujasnit si pojmy, které slouží jako nástroje pro její formulaci a pro její objasnění. M. Migliori je vymezuje velmi jasně:

- *Celek (tó hólon)* – je jedna věc či jedna skutečnost nakolik ukazuje nějaké uspořádání, které se prosazuje v mnohosti prvků, částí, z nichž sestává; část a celek jsou korelativní termíny;⁶⁹⁶
- *Část (méros)* – je skutečnost pojatá jako složka nějaké vyšší skutečnosti, která je jejím celkem; část, vzata o sobě a pojatá jako mající jednotnou logiku, se opět jeví jako celek složený z částí; v tomto smyslu se odlišuje od pojmu „díl“,⁶⁹⁷ jemuž schází řád, a proto mu není vlastní jednota;⁶⁹⁸

⁶⁹⁴ Moderní medicína by tento odkaz neměla zanedbávat. O ní je řečeno, že „... nepřestane setrvale nahlížet, že pouze na úrovni anatomie a mikroanalýzy není s to obstát, a celkový pohled, jaký nabízí staré lékařství, bude adaptovat a pozměňovat v přístupech medicíny celostní, klimatické, envirementální, psychosomatické, systemické aj.“ (FISCHEROVÁ, 2012, s. 8).

⁶⁹⁵ „... důležitost dvojice celek–část by měla být zřejmá. Platón ji považuje za tak významnou, že ji klade jako *základnější vzhledem k vztahu totožné–různé, který proniká celou skutečností*“ (MIGLIORI, 2013a, s. 413).

⁶⁹⁶ *Tamtéž*, 414.

⁶⁹⁷ V originále stojí substantivum „pezzo“.

⁶⁹⁸ *Tamtéž*.

- *Množství (pollá)* – jsou různé části viděné v jejich pouhém bytí částmi, v jejich částečnosti a v jejich vzájemných vztazích, s odhlédnutím od vazby, kterou mají k celku, jehož jsou částí.⁶⁹⁹
- *Všechno (pan, pánta mére)* – je souhrnem částí viděných v jejich pouhém bytí částmi s podtržením jejich úplnosti, která je však toliko topologická, a tedy odhlíží od logiky ustavující celek jako uspořádanou skutečnost.⁷⁰⁰

Platón sám hledí na různé odborné činnosti, mezi nimiž neschází medicína, prizmatem dynamického vztahu „celek–část“:

*Vždyť každý lékař a každý umění znalý odborník dělá všechny věci pro všeliký účel, avšak část směřující k společnému nejvyššímu dobru zhotovuje pro celek, a nikoli celek pro část.*⁷⁰¹

11.2. Dialektický poměr celku a částí

Přesvědčení o nadřazenosti celku nad částmi je typické pro nemechanistickou interpretaci reality a v tomto směru se Platónova dialektika nijak neliší od hippokratovského holistického pojetí zdraví a léčby.

Je dobré si všimnout, že řecký filosof vyžaduje naznačený diferencovaný přístup nejen pro pochopení organické skutečnosti, nýbrž hovoří o něčem podobném i ve vztahu k věcem, které jsou výsledkem technického umění člověka. Produkty technické zdatnosti člověka jsou mnohem přístupnější pro lidské poznání, protože jejich vznik je na něm zcela závislý. Technik ví, jak svůj výrobek zhotovil, zná každý detail procesu vedoucího k jeho vytvoření.⁷⁰² Platón tento problém ilustruje na velmi jednoduchém příkladě:

Například jako i Hesiodos praví o voze „sto pak je u vozu kusů“. Já bych je nedovedl vyjmenovat a myslím ani ty, nýbrž

⁶⁹⁹ *Tamtéž.*

⁷⁰⁰ *Tamtéž.*

⁷⁰¹ PLATÓN, *Zákony*, 903 C-D.

⁷⁰² Platí zde obrat *verum ipsum factum*.

*byli bychom spokojeni, kdybychom na otázku, co je vůz, dovedli říci kola, osa, vrch, postranice, jho.*⁷⁰³

Jaká je správná odpověď na otázku „co je to vůz?“ Je-li pravda, že sestává „ze sta dílů“, nestačí je prostě vyjmenovat? Sokrates přiznává, že by je nedokázal zcela všechny uvést a navrhuje představení pouze hlavních částí vozu. Okamžitě však tento návrh koriguje:

*Ale ten by si snad o nás pomyslí totéž, jako kdybychom byli tázáni na tvé jméno a odpovídali slabikováním; myslil by, že jsme směšní a správně bychom říkali, co říkáme, ale domnívali bychom se, že jsme znalci mluvnice a že po způsobu mluvnického známe i vyslovujeme výměr Theaitetova jména; ve skutečnosti však nelze nic vědecky vyjádřit, dokud člověk neurčí každou jednotlivou věc prostřednictvím prvků ve spojení se správným míněním...*⁷⁰⁴

Z textu plyne, že pro poznání pravé povahy nějakého umělého komplexu není prostý výčet jeho jednotlivých složek dostatečný. Jinými slovy, Platón poukazuje na limity empirické deskriptivní metody. Vůz není pouze sekvencí určitých dílů situovaných vedle sebe. On z nich přímo sestává a ony jsou jeho částmi a složkami. Části a komponenty jsou takové jen ve vztahu k nějakému celku a celek je na rozdíl od částí něčím jednotným. Poukaz ke jménu, písmenům a gramatice věc dobře objasňuje. Jméno je mluvnická jednotka, která se rozpadá, je-li převedena na pouhý výčet písmen v něm obsažených. I v případě mechanicky sestaveného produktu, jakým vůz bezesporu je, leží celek na jiné rovině než složky, které jsou do něj začleněny. Platón svou důležitou úvahu rozvíjí dále:

*Takto tedy že máme i my o vozu sice správné mínění, ale teprve ten, kdo dovede probrat jeho podstatu vypočítáváním oněch sta částí, když toto přibere, že vybral k pravdivému mínění výměr a místo pouhého domnívatele se stal odborníkem a znalcem podstaty vozu, tím, že skrze prvky vyložil celek.*⁷⁰⁵

⁷⁰³ PLATÓN, *Theaitetos*, 207 A.

⁷⁰⁴ *Tamtéž*, 207 A-B.

⁷⁰⁵ *Tamtéž*, 207 B-C.

Čistá deskripce nevede k předložení výměru věci, k pochopení její podstaty, k uspokojivé odpovědi na otázku „co je tato skutečnost?“. Aby byl vůz vozem, musí být jeho složky *uspořádány* zcela určitým způsobem, neboť jen tak dokážou zajistit to, proč je tento artefakt tím, čím je – prostředkem k jízdě. Celek (vlastní povahu vozu) je nutné „vyložit skrze prvky“, ale již ze samotného Platónova výrazu je patrné, že komponenty mají toliko prostředkující povahu. Jejich prostřednictvím (skrze, dia) celek existuje, nicméně ony samy tímto celkem nejsou. Celek je dán *řádem* pojícím komponenty do určité funkční jednoty. Vůz není kolem, osou, postranicí atd., nýbrž vším dohromady ne ve smyslu *všeho*, ale ve smyslu *jednotného celku* (holon),⁷⁰⁶ v němž části podléhají logice neodvozené z nich samých. Vůz nemůže být bez kol, os, postranic..., ale kola, osy, postranice mohou být bez vozu. Mohou být totiž poskládány podle jiné zákonitosti, podle jiné logiky a pak se z nich stává jiný celek. Podobně latinské slovo *Roma* nemůže být bez písmen r, o, m, a, ale tato písmena mohou existovat i bez tohoto jména – buď samostatně v alfabetském stavu, nebo v jiném spojení, například ve slově *amor*.

Platón nám tedy velmi jednoduchým a nenápadným způsobem předává jednu zásadní informaci: chceme-li se orientovat v povaze věcí, třeba i oněch mechanicky vytvořených, nemůžeme se spokojit s názornými a přesnými popisy, s výsledky analytických rozborů, protože při nich dochází k vytrhávání popisovaných a rozebíraných segmentů z jejich kontextů a vazeb, mimo něž získávají status celku, ačkoliv se ve skutečnosti jedná jen o části nějakého celku. V medicíně k něčemu podobnému dochází tehdy, když se lékařský specialista soustředí výlučně na předmět své odbornosti a odmítá ho vidět v dalších souvislostech. Obecně řečeno, každá část se vyznačuje určitou jednotou, řádem a zákonitostí a v tomto směru ji lze zkoumat a zasahovat do ní v souladu s jí vlastní logikou. Jelikož se však jedná o část, je zároveň vztažena ke svému celku a podléhá jeho zákonitostem. Aby

⁷⁰⁶ Viz význam výše předložených pojmů *vše* a *celek*.

bylo oko zdravé, musí být funkčně v pořádku a odbornost očního lékaře se týká právě této specifické oblasti. Nicméně není to oko, které vidí, nýbrž člověk, jehož život není na funkci oka zredukovatelný. Oko nefunguje samo o sobě jako samostatný celek, jeho činnost vyvěrá z celkového kontextu lidského organismu. Proto je ovlivněno i poruchami, které se vyskytují mimo něj – např. nedostatek určitých látek v těle může vést k poškození jeho aktivity.

11.3. Systémová povaha reality a lékařského oboru

Platón je přesvědčen o „systémové“ povaze reality, a proto se při rozvíjení své filosofie přiklání k upřednostňování dialektické metody. Nároky na poznávání skutečnosti se tím enormně zvyšují, neboť nic nelze chápat izolovaně a bez podstatných souvislostí. Realita sestává z obrovského množství entit, dějů a procesů, je plurální a dynamická. Člověk se snaží v tomto nepřehledném a těžko přehledném množství údajů zachytit nějaký řád a zákonitost a přitom si uvědomuje, že mu stále unikají širší spojitosti. Navíc kromě řádu a zákona existuje i chaos. Platón ho dokonce spatřuje v *základě* reality samé, kde koexistuje společně k němu protikladnou silou. Alespoň pro empiricky vnímanou skutečnost platí, že v ní myšlením odhalená struktura podléhá neustálé hrozbě a často se také rozpadá. Filosofie zakladatele aténské Akademie proto „vymezuje uni-plurální skutečnost v částečném zachycení, které je však dostatečné k ukázání řádu“.⁷⁰⁷ V tomto smyslu je třeba rozumět i její systémové povaze. Dnešní filosofové se dívají s podezřením na každou systematickou snahu o chápání skutečnosti, nicméně je třeba si uvědomit, že Platónova systematickosti je pravým opakem rigidního myšlenkového přístupu, který nadřazuje jasnost jednoznačného pojmu nad mnohorozměrnou a rozumem

⁷⁰⁷ MIGLIORI, 2013a, s. 380–381.

těžko proniknutelnou realitu. Systém pro něj znamená to samé jako „model“ či „paradigma“: „Úkolem dialektika je zachytit různé vztahy pojící části mezi sebou a s celkem tím, že hledá *explikativní model*, v jehož rámci to, co se v odlišném pohledu může jevit jako rozporné a/nebo jako znamení skutečného chaosu, nachází své vysvětlení.“⁷⁰⁸

Model je paradigma, myšlenková struktura, v jehož rámci dávají zkoumané věci a děje smysl. Smysl je souvislostí, v níž jsou jednotlivé momenty vzájemně poutány vazbami, mimo které upadají do izolace a neexistence. Oko „dává smysl“, pokud vidí, ale když je vizuální činnost myšlena jen ve vztahu k oku, tento smysl se vytrácí. V realitě totiž neexistují žádné „vidoucí oči“, nýbrž jen živočichové vybavené tímto orgánem. Oko existuje v kontextu živočišného organismu a bez této vazby na něj nemá smysl o zraku vůbec hovořit.

Systémová povaha skutečnosti a s ní korelující systémová povaha jejího myšlenkového uchopování tedy znemožňují takové pojetí poznání, které v něm spatřuje prostou kumulaci dat sloužících zároveň k eliminaci omylů ve smyslu odmítání toho, co s těmito daty není v souladu. „Získávání poznání nespočívá v utváření souborů základních pojmů ani v prostém procesu vylučování omylů, nýbrž v utvrzování a rozšiřování strukturálních vazeb.“⁷⁰⁹

Obtížnost dialektiky se odvíjí od vztahu, který probíhá mezi celky a jejich částmi. Organické a systémové celky nejsou pouhým mechanickým konglomerátem svých částí, protože v tom případě by tyto části byly vlastně samostatnými celky a jejich soubor by vytvářel nový celek, povstalý

⁷⁰⁸ *Tamtéž*, s. 381.

⁷⁰⁹ MIGLIORI, 2013a, s. 383. Na dalších stranách italský autor rozebírá Platónem zvolená vzorová paradigmatata *gramatiky* a *muziky*. Gramatika zastupuje strukturální vazby, do nichž vstupují základní prvky jazyka – písmena, hlásky atd. Tímto vstupem se stávají částmi celků, které jsou nositeli smyslu. Obdobnou funkci plní i muzika jako umění spojování tónů. Tóny vzaty o sobě žádnou muziku nevytvářejí, ale pokud existují v určité struktuře, dané zcela určitými vztahy k ostatním tónům, vzniká hudební harmonie.

toliko z jejich vnějších vazeb. Takovému celku by scházela skutečná vnitřní struktura. Ve skutečnosti by byl mnohostí, ne jsoucnem s vlastní jednotou. Celky mající vnitřní strukturu sestávají z částí, které jsou jejich interními momenty, a proto nemají vlastní autonomii. Zároveň se však od těchto celků liší, nejsou s ním totožné. Tento vztah je velmi náročné postihnout, neboť se do něj sbíhají totožnost s růzností. „Vazba celek–části... nám nabízí jádro každé dialektiky: možnost tvrdit totožnost protikladů bez negace platnosti principu sporu. Platón se dobře střeží toho, aby popíral takový princip; současně ve *Filebovi* 15 D tvrdí totožnost jednoho a mnohého, bez níž se dialektika stává pouze hrou omezující se na rozvíjení argumentací z různých hledisek. Oproti tomu je podle schématu celek–část možné hovořit o totožnosti termínů, které jsou a zůstávají odlišné; tento uspořádaný soubor částí je celkem a ten zase není myslitelný bez této mnohosti částí.“⁷¹⁰ Lidský organismus ve své nesmírné komplexnosti představuje nejlepší příklad skutečnosti, vůči níž je třeba popsáný dialektický postoj zaujmout. Když Platón ukazuje, že dialektika leží v základě všech věd a umění, platí to o medicíně zcela zvláštním způsobem.

⁷¹⁰ *Tamtéž*, s. 428–429.

12. POSLEDNÍ FILOSOFICKÉ POZADÍ PLATÓNOVA HODNOCENÍ MEDICÍNY

12.1. Nejzazší perspektiva

Na závěr našeho výkladu se zaměříme na poslední filosofické pozadí, které se rozprostírá za jednotlivými Platónovými výroky o dialektice, celcích, částech, systémových vztazích, a tedy i o zdraví a medicíně. Toto pozadí vytváří poslední kontext, v němž naznačená tvrzení získávají svůj definitivní smysl. Přitom je třeba obrátit se k místům, v nichž se Platón zabývá skutečně nejzazšími otázkami. Jde o ty pasáže, v nichž se hledá odpověď na interogace typu *proč existuje svět?*, *odkud se vzal?*, *proč je uspořádán takovým, a ne jiným způsobem?* atd.

Své stanovisko k těmto hraničním problémům⁷¹¹ Platón předkládá v dialogu *Timaios*. Téma lze dobře představit samotnými slovy rozpravy:

*Rozhodli jsme se, že Timaios, který je z nás nejlepší astronom a nejvíce pracoval v nauce o přírodě, bude mluvit první, počínaje od vzniku světa až po zrození člověka.*⁷¹²

⁷¹¹ Mýtus se aténskému mysliteli stává prostředkem pro komunikaci filosofických pravd. Užívá tohoto média z důvodu nejzazší obtížnosti pojednávaných témat. Svým racionálním přístupem se staví nad mýtus, uvádí ho do pozice pouhého nástroje, což je usnadněno jeho vědomím fantazijní povahy tohoto poetického konstruktů: „Sokrates: Víš, že řeč všechno vyjadřuje a neustále vším točí a hýbe a že je dvojitá, pravdivá a nepravdivá. Hermogenés: Ovšemže. Sokrates: A tu ten její pravdivý druh je hladký a božský a bydlí nahoře mezi bohy, ale nepravda bydlí dole mezi obyčejnými lidmi a je drsná a kozlí (*tragikon*): tam totiž, ve světě tragiků, mají většinou místo mýty a nepravdy“ (PLATÓN, *Kratylos*, 408 C).

⁷¹² PLATÓN, *Timaios*, 27 A.

Timaiovými ústy se dozvídáme o Platónově přesvědčení, podle něhož nevznikají jen některé hmotné skutečnosti, nýbrž i skutečnost jako celek. Vše, co vzniká, má nutně nějakou příčinu,⁷¹³ a proto ji musí mít i celý hmotný vesmír.⁷¹⁴ Je známé, že aténský filosof nazývá příčinu celého kosmu Demiurgem.⁷¹⁵ Demiurg, „tvůrce a otec tohoto všehomíra“,⁷¹⁶ je věčný, a proto transcenduje veškerou proměnnou realitu.⁷¹⁷ Ve vztahu k ní má povahu *Míry*⁷¹⁸ a jen účast na Ní zachraňuje svět z pádu do naprostého chaosu. Transcendence Demiurga znamená jeho bytostnou nadřazenost vůči hmotné skutečnosti, která se nalézá v nižší ontologické sféře.⁷¹⁹ Je proto možné říct, že vzniklá realita kosmu má od svého Původce nepřekonatelný „odstup“ daný vzájemnou ontologickou diferencí. Tato bytostná vzdálenost je zároveň jakýmsi nezaviněným odpadem od *Míry* do stavu typického pro všechna zapříčiněná jsoucna. Bytostná odlišnost a hierarchická podřízenost kosmu ve vztahu k jeho příčině je posledním důvodem jeho proměnnosti. Dění kosmických realit se odehrává v intervalu mezi dvěma krajnostmi, z nichž jedna je přemírou (excesem) a druhá nedostatkem. Tento univerzální dynamismus je člověku znám z jeho etického

⁷¹³ „... všechno, co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny, neboť je nemožné, aby něco vzalo počátek bez příčiny“ (*tamtéž*, 28 A).

⁷¹⁴ „Všechno pak svět – neboli kosmos... vznikl, neboť je viditelný, hmatatelný a tělesný: všechna taková jsoucna lze vnímat, a co lze vnímat a chápat míněním s pomocí počítku, je, jak se ukázalo, vznikající a časné. Ale co vzniklo, řekli jsme, že nutně vzniklo z nějaké příčiny“ (*tamtéž*, 28 B-C).

⁷¹⁵ O inteligentní příčině kosmu, která je nazývána Demiurgem, hovoří Platón zvláště v *Timaios*, 29 D – 47 E.

⁷¹⁶ *Tamtéž*, 28 C.

⁷¹⁷ „... co stále je, ... vzniku nemá“ (*tamtéž*, 27 D).

⁷¹⁸ „... měrou všech věcí je nám nejvíce Bůh“ (PLATÓN, *Zákony*, 716 C). „Neboť obojí je velké zlo, i přílišná poddanost i přílišná svoboda, ale když zachovává míru, je velké dobro. Uměřená je poddanost Bohu, bez míry je poddanost lidem“ (PLATÓN, *Osmý list*, 354 E).

⁷¹⁹ „Tak tedy to, co činí, přirozeně jde napřed, co však je činěno a vzniká, následuje“ (PLATÓN, *Filebos*, 27 A). V textu je činitel ztotožněn s příčinou vznikající skutečnosti. Jeho ontologická priorita je tak potvrzena.

zápasu o správnou míru v jeho činnostech (o ctnost), v globálním rozměru se uskutečňuje v oscilaci kosmu mezi krajnostmi maximálního uspořádání a naprostého chaosu.⁷²⁰

12.2. Přirozený řád

V Původci univerza je Míra stále přítomná, v univerzu samém se musí teprve uskutečňovat. Stav věcí, v němž je harmonie a rovnováha jejich složek uskutečněna dokonale, označuje Platón za přirozený. O přirozenosti a přirozených činnostech se v jeho dialozích mluví často, nicméně nikde v nich nena-

⁷²⁰ Platón je zastáncem cyklických katastrof, které postihují lidské civilizace a vůbec celou vesmírnou skutečnost. Po masivní destrukci vytvořeného řádu se realita vrací do chaotické situace, z níž se postupně vynořuje nový řád světa a lidské společnosti. Na stránkách *Timaiia* k tomu čteme: „Mnoho rozmanitých pohrom přišlo na lidi a ještě přijde, největší ohněm a vodou, druhé pak menší tisícerými jinými způsoby. Neboť to, co se i u nás vypravuje, jak kdysi Faethon, syn Heliův, zapráhl vůz otcův, ale nedoveda jet po cestě otcově, spálil kus země a sám zasažen bleskem zahynul, to se vypravuje sice jako báje, ale pravý smysl je to, že tělesa pohybující se po nebi kolem země odchylují se od své dráhy a že v dlouhých obdobích všechno na zemi velikým ohněm hyne“ (*Timaios*, 22 C-D). Je dobré si všimnout, že Platón mýtus používá k rozkrytí jeho racionálně uchopitelného jádra. Mýtus vykresluje obrazně to, co filosofie popisuje pomocí přirozených a vědecky (dialekticky) objasnitelných pojmů. K „teorii kyvadla odkazuje i řada moderních myslitelů“: „Jiným modelem, který rovněž vychází z cyklické teorie, ale popírá představu kola či spirály, je teorie kyvadla. Podrobně ji formuloval poradce několika amerických prezidentů a vynikající politolog polského původu Zbigniew Brzeziński... Jeho představa není ovšem zcela originální a nová (najdeme ji třeba u Friedricha Engelse v jeho knize o francouzských revolucích). Zbigniew Brzeziński přirovnává vývoj lidstva ke kyvadlu, které se pohybuje neustále zleva doprava a zase zpátky. Kyvadlo na jedné straně své dráhy stoupá a pohyb neustále zpomaluje, až dojde do „mrtvého bodu“. Tam se zastaví, pak se rychle začne vracet dolů a kinetickou silou pokračuje do protisměru, kde se celá fáze opakuje. Proto se v lidských dějinách pravidelně střídají revoluce a vlády, jenže žádná není schopna udržet vliv dlouho“ (VONDRUŠKA, 2016, s. 43). Tato představa je starší, než citace naznačuje. Platón ji také sdílí a zná i její politickou aplikaci.

chážíme žádné důkladnější vysvětlení jejich významu. Zdá se, že Platón spoléhá na samozřejmost pojmu „přirozenosti“ a „přirozeného“ a necítí potřebu jejich dalšího objasňování.⁷²¹

Takovému postupu lze do jisté míry rozumět. Přirozenost je totiž Platónem chápána jako ustavující struktura věcí a dějů, jako něco natolik fundamentálního, že to není možné přivést ke zřejmosti odkazem k něčemu ještě základnějšímu, prvotnějšímu a evidentnějšímu. Přirozenost se ukazuje být normou, kterou se vše ostatní poměřuje, ale kterou v řádu přirozeně ustavených jsoucnen nelze dále poměřovat něčím odlišným.⁷²² Přirozenost je tudíž vždy východiskem našeho uvažování, které se z uvedeného důvodu vystavuje nebezpečí dogmatismu. Není nekritické předpokládat to, co není pozitivně dokazatelné a na co musíme spoléhat jako na nezpochybňovanou samozřejmost? Platón si je tohoto rizika vědom a zná i cestu, která myšlení z popsané slepé uličky vyvádí. Když například v *Ústavě* vykresluje ideální politické uspořádání lidské společnosti, přikračuje k přesnějšímu nasvícení jeho povahy poukazy na jeho větší či menší negaci, která se v různých stupních uskutečňuje v tzv. dekadentních politických režimech.⁷²³ Timokracie, oligarchie, demokracie a tyranie jsou stále výraznějším popřením stále většího počtu ustavujících momentů aristokracie. Tímto procesem stupňované negace se přirozenosti aristokratického zřízení dostává ještě pregnantnějšího vyjádření.

⁷²¹ „Slovo „přirozenost“ má tuto legitimační sílu až dodnes. Sahá až do oblasti každodenního jazyka. Říkáme „přirozeně“ jako synonymum „no jasně“, „samozřejmě“, což nepotřebuje žádného dalšího osvětlování, neboť to plyne ze stavu skutečnosti, z její povahy. Například – „Když si dítě vzalo sirky, přirozeně jsem mu je vzal, ono přirozeně křičelo a jeho matka přirozeně přiběhla... Natuerlich, naturally, naturellement – v různých jazycích znamenají tato slova jedno a to samé: samozřejmě, to, co nepotřebuje žádného dalšího založení“ (TOENNIES, 2011, s. 84–85).

⁷²² Přirozeně ustavené proměnné skutečnosti je možné vztáhnout pouze k takové jejich míře, která se nalézá v jiném a vyšším řádu bytí, tedy právě k první příčině proměnného univerza.

⁷²³ Srov. PLATÓN, *Ústava*, 8. a 9. kniha.

Podobný postup je přítomný i v rozhovoru, který vede Sokrates s Hippiou na stránkách Xenofontových *Vzpomínek na Sokrata*. Téma zde sice není nijak rozvinuto, ale jeho přítomnost je patrná. Největší Platónův učitel vede se slavným sofistou debatu o zákoně. Oba diskutující se shodnou na tom, že existují zákony ustavené lidmi a zákony, které nemohly vzniknout na základě lidského konsenzu. Na danost těch posledně jmenovaných usuzují z toho, že se vyskytují v různých dobách a na různých místech. Jejich platnost je mnohem univerzálnější než platnost ustanovení vzešlých z rozhodnutí lidské autority.⁷²⁴ Odkud se tedy vzaly? I v tom se diskutující shodnou. Jsou přesvědčeni o jejich božském původu.⁷²⁵ Nepsané zákony, které v tomto kontextu můžeme ztotožnit se zákony přirozenými, jsou tudíž obestřeny aурou posvátnosti. Nebylo by snad možné nalézt v uvedeném stanovisku i důvod, jímž vysvětlíme absenci pozitivního kritického výkladu ohledně přirozenosti a jejích zákonů v Platónově myšlení? Jestliže tyto zákony povstaly z rozhodnutí bohů, je nutné jejich nároky respektovat bez diskuze, neboť každá zpochybňující úvaha se v takovém kontextu jeví jako svatochrádežná. Platón však k problému nepřistupuje naznačeným způsobem. Z jeho textů je patrné, že božskou sféru odmítá vidět prizmatem fantazie, a proto vynakládá nemalé úsilí na kritiku jejího iracionálního pojetí. Pokud božská sféra existuje, a Platón je silně přesvědčen, že existuje, pak se nesmí vymykát přirozeným racionálním požadavkům. Je ji možné uznat jen za předpokladu, že se s nimi nedostává do kolize.⁷²⁶

⁷²⁴ „A znáš nějaké nepsané zákony, Hippiu?“ zeptal se Sokrates. „To jsou ty, které o týchž věcech platí ve všech zemích.“ „A mohl bys říci, že je ustanovili lidé?“ „Jak by to bylo možné, vždyť by se ani nemohli sejít na jednom místě, a navíc nemluví stejným jazykem!“ (XENOFON, 1972, s. 164).

⁷²⁵ „O kom si tedy myslíš, že tyto zákony složil?“ „Podle mne,“ řekl Hippias, „tyto zákony lidem dali bohové, neboť u všech lidí jako první zákon platí, že je třeba ctít bohy“ (*tamtéž*).

⁷²⁶ K tomu srov. PLATÓN, *Ústava*, 377 D – 379 A. V textu obsažená kritika signalizuje, že její autor míní i do tohoto tématu vnést světlo racionality. *Logos* se nemůže zastavit u omezené skutečnosti

To ovšem znamená, že v Platónově pohledu má přirozený zákon racionálně ospravedlnitelný původ, a jeho danost tak není určena k pouhému náboženskému uctívání. Jak je patrné ze stránek *Timaia*, božský konstruktér kosmu ve své tvorbě postupuje v souladu s nároky, jež lidskou racionalitu dokážou plně uspokojit. Kosmos je uspořádaný celek, který vnáší řád do samotného lidského myšlení.⁷²⁷ Celkem je i každá část kosmu a jako taková má svoji strukturu. Její rozpoznání je jedním z úkolů racionálních bytostí. Bez řádu, struktury, přirozenosti se poznání nemá čeho chytit a věci se rozplývají do neforemného chaosu.

12.3. Původnost přirozeného řádu a zdraví

Chaotický protipól řádu (přirozenosti) se vyznačuje destruktivní působností. Jeho vlivem se uspořádání věcí rozvolňuje, oslabuje a nakonec i zaniká. Ochabnutí vazeb poutajících princip neuspořádanosti, který dlí v samotném jádru věci, vede ke vzniku škod, kataklyzmat, nemocí. Jen určitý způsob organizace složek jsoucna je garantem rezistence vůči síle chaosu. Jde o „zlatý střed“, o vyváženost, rovnováhu, harmonii, jedním slovem o stav, který Platón označuje jako

světa. Jeho posledním cílem je *Theos*. Proto Platón ustavuje *teologii* jakožto racionální disciplínu: „Toto místo se stalo velmi důležité, neboť se v něm poprvé v řecké a západní kultuře objevuje slovo *theología* (které je tedy, pravděpodobně, výtvozem samotného Platóna)“ (RADICE, 1992a, s. 1331, nota 73).

⁷²⁷ Srov. již citované místo z PLATÓN, *Timaios*, 47 B-C a *Ústava*, 500 B-C. V poslední uvedené pasáži se mluví o proniknutí řádu kosmu nejen do lidského myšlení, nýbrž do celého lidského života: „Vždyť, Adeimante, kdo má doopravdy svou mysl u čistých jsoucna, ani snad nemá kdy, aby hleděl dolů na usilování lidí a v boji s nimi se naplňoval záští a nepřátelstvím: naopak, když se člověk tak dívá na jsoucna spořádaná a trvajících stále v téměř poměru a vidí, že mezi nimi není vzájemného páchání a zakoušení bezpráví, nýbrž že všechna se spravují řádem a rozumem, nutně to napodobuje a co nejvíce se tomu přizpůsobuje. Či myslíš, že je vůbec možné, aby člověk nenapodoboval to, s čím je rád ve styku?“

přirozený. Přirozený stav je něčím prvotním a původním, což znamená, že jednota, uspořádání, nekonfliktní poměr složek leží v nejhlubších základech skutečnosti.⁷²⁸ Proto je přirozený řád synonymem dobra a zdraví.

Stojíme před posledními metafyzickými otázkami, jejich zodpovězení rozhoduje o celkovém pojetí reality. Platón klade dobro a zdraví do této fundamentální pozice, protože je přesvědčen o nemožnosti derivace řádu z chaosu. Chaos se podle něj může z řádu zrodit cestou degradace a dezintegrace, ale opačný proces považuje za nemožný. Chaos jakožto absence řádu je limitní stav, je „takřka ničím“ (prope nihil). Společně s mnohými jinými řeckými mysliteli se Platón kloní k názoru o nemožnosti vzniku „něčeho z ničeho“ (ex nihilo nihil fit). Zároveň však není schopen myslet nicotu ve smyslu absolutní negace jakékoli bytostné pozitivitu.⁷²⁹ Odtud je pochopitelné, že do její pozice obsazuje chaos. O něm lze na rozdíl od naprosté nicoty mluvit. Axiom „z ničeho nic nevzniká“ má u něj tedy podobu zásady „z chaosu nic nevzniká“.⁷³⁰ Řád je něčím původním, jeho rozrušení ho předpokládá, a narušení uspořádanosti je tudíž něčím druhotným a odvozeným.

Harmonie, rovnováha a zdraví proto musí stát na straně původní přirozenosti a odklon od ní vede ke zhroucení řádu, které je v oblasti organického a psychického života rovné pádu do nemocí. V tomto momentě se můžeme vrátit k pasáži z Xenofontových *Vzpomínek*, kde je popsána zásada vtělena do tématu nepsaného zákona. Sokrates s Hippíou si uvědomují, že přestoupení lidmi stanovených zákonů není vždy důsledně sankcionováno, poněvadž nezřídka se stává,

⁷²⁸ Z tohoto důvodu je v politické oblasti Platón zastáncem teze o přirozeném původu státu. Staví se tak do opozice vůči sofistické kontraktualistické teorii vzniku politicky organizované společnosti. V Platónově pohledu je v mezilidském vztahování primární moment spolupráce, zatímco sofisté kladou do jeho základu konflikt a válku. Srov. PLATÓN, *Ústava*, 368 C – 372 A.

⁷²⁹ Srov. PLATÓN, *Sofista*, 236 D – 237 D a 256 E – 258 D.

⁷³⁰ To neznamená, že by chaos nestál u zrodu věcí. Axiom „z chaosu nic nevzniká“ jen zapovídá možnost vysvětlení, v němž je chaos jediným důvodem vzniku něčeho uspořádaného.

že aktéři nezákonných skutků spravedlnosti unikají. Jinak je tomu v případě zákonů nepsaných (přirozených). Jejich porušování vystavuje pachatele neblahé jistotě trestu, neboť přitom dochází k rozrušení samotných podmínek, za nichž je dobro a zdraví člověka, přírody a vůbec celé kosmické reality uskutečnitelné a udržitelné. Určitý typ jednání vede k negativním důsledkům, což je potvrzením harmoničnosti a zdraví principu, jehož nároky byly opuštěny.⁷³¹

Platón koncipuje lidský život jako součást velké kosmické reality, pro kterou platí neúprosné zákonitosti. Jakákoliv hmotná skutečnost je neustále ohrožována rozpadem řádu, nutné podmínky své existence, a svou aktivitou udržuje své patřičné místo v kontextu ostatních jsoucen. Co je pro neživé skutečnosti poškozením jejich struktury, je pro živé bytosti škodou na zdraví, na jejich fyzické a psychické integritě. Zdraví a nemoc jsou proto specifickým výrazem univerzální konstelace základních sil univerza. Jejich působnosti jsou živí tvorové vystaveni a musí se jim přizpůsobit, mají-li dospět k plně rozvinuté existenci. Možnost ovlivnění hlubinných kosmických energií je ze strany člověka prakticky nulová,⁷³² avšak

⁷³¹ Nerespektování přirozeného zákona s sebou nese „trest, jemuž člověk nemůže nikterak uniknout, kdežto někteří z těch, kdo přestoupili zákony ustanovené lidmi, se trestu vyhnou, buď protože nebyli odhaleni, nebo proto, že si násilím vynutili beztrestnost“ (*tamtéž*, 164–165). K negativním důsledkům porušování přirozeného zákona patří podle textu rození postižených dětí v případě pohlavního styku mezi příbuznými či vyloučení z lidské společnosti v případě odmítání „oplácení dobrem těm, kdo nám učinili dobro“.

⁷³² „Chtěl jsem říct, že nikdy žádný člověk nic zákonem nestanoví, nýbrž ve všem jsou našimi zákonodárci všelijaké náhody a příhody všelijak se sbíhající. Buď totiž nějaká válka násilně vyvrátí ústavy a přemění zákony, nebo nesnáze tíživé chudoby; k mnohým novotám také donucují nemoci, když dopadají morové rány, a časté a dlouho trávající, někdy po mnoho let za sebou, nepohody počasí. Kdyby někdo předvídal všechny tyto možnosti, odvážil by se říct, co pravím nyní já, že žádný smrtelník nedává žádný zákon, nýbrž že téměř všechny lidské věci jsou náhody. Je jisté, že kdo řekne všechno toto o plavbě, o kormidelnictví, o lékařství a vojevůdcovství, má, jak se zdá, pravdu“ (PLATÓN, *Zákony*, 709 A).

ve vztahu k vlastnímu životu se situace mění. Svoboda je možností samosprávy života. Příroda se zastavuje před jejími branami a nechává na samotném člověku, aby žil na základě svého vlastního poznání a rozhodování. Díky svobodě se člověk cítí postaven proti přírodě a vyvyšuje se nad ni, zároveň je k ní však vázán silnými pouty. Přírodní a kosmická nutnost se v lidském nitru setkávají s volností pramenící z racionality. Oba momenty nárokují své uznání. Přírodní a kosmický zákon se na jedné straně jeví jako omezení svobody a v člověku dřímá touha po jeho modifikaci. V etické oblasti je podobně hodnocen i zákon přirozený – je dán nezávisle na člověku a vyžaduje respekt, zatímco člověk odmítá podříditi svůj život tomu, co nevzešlo z jeho svobodného rozhodnutí. Na straně druhé se podřízení těmto zákonům ukazuje jako blahodárné a lidská svoboda přitom nepřichází zcela zkrátka – rozhodnutí k poslušnosti je také svobodné.

K napětí mezi *nomos* a *physis*, *kulturou* a *přirozeností* lze zaujmout v zásadě tři postoje. Dva z nich jeden z členů vztahu eliminují ve prospěch druhého, třetí pozice je oba v určitém poměru zachovává. První možnost spočívá v popírání požadavků přirozenosti a v absolutizaci svobodné kulturní realizace člověka. Je realizací lidské touhy po naprosté autonomii. Druhá možnost se zase staví nepřátelsky ke kultuře a civilizaci a zdůrazňuje nutnost návratu k prostému a přirozenému způsobu života. Třetí možnost, jejímž zastáncem je Platón, počítá s oběma momenty a nedělá si iluze, že by šlo z člověka sejmut napětí, které je vytvářeno jejich vztahováním. Kulturní a civilizační činnost člověka se nesmí rozvíjet bez ohledu na přirozený řád lidského života. Proč? Protože jeho nerespektování vede k nežádoucím důsledkům. K důsledkům, které kolidují s hlubokou touhou člověka po harmonické existenci. Samotný kosmos je harmonický a člověk má tento jeho řád napodobit ve vlastním životě.⁷³³ Kulturní a civilizační působnost člověka může být obrácena na jeho životní prostředí, ale ještě důležitější je umět tuto činnost obrátit k sobě samému. Jestliže

⁷³³ Srov. již citovaná místa z *Timaia* a *Ústavy*.

člověk kultivuje sám sebe, stává se kulturní a civilizovanou bytostí. Má schopnost a sílu čelit rozkladným vlivům v sobě i ve společnosti.⁷³⁴ Nečiní tak slepě jako ten, kdo zápasí o život v dravém proudu vody a vůbec netuší, odkud se na něj tato pohroma přivalila. Kultivovaný a civilizovaný člověk ví, že řád není ničím samozřejmým, že se musí budovat a udržovat.⁷³⁵ Ví, že to neplatí jen pro lidský život, ale i pro kosmickou realitu v její celistvosti. K tomuto poznání ho dovádí pouze filosofie dialektického typu. V jejím světle lze pochopit, že každý významný řád vyrostl z boje a ve svém trvání spočívá na určitém poměru mezi protikladnými silami.⁷³⁶ Žádná skutečnost se

⁷³⁴ „Génius řeckých filosofů odhalil rozum jako zdroj řádu v lidské *psyché*... ‚milovníci moudrosti‘ či filosofové, jak se sami prezentovali – čelili osobnímu a společenskému rozvratu své doby, její neuspořádanosti. Právě z tohoto úsilí totiž povstal *nús* jako síla poskytující světlo poznání a inspirující filosofy k odporu, dávající jim schopnost rozeznávat jevy, v nichž se dobový chaos ukazuje v kontrastu vůči noeticky uspořádanému lidství. Takto filosofové objevili rozum v noetickém smyslu: jako uspořádávající sílu i kritérium řádu“ (VOEGELIN, 2000a, s. 84).

⁷³⁵ To jistě patří k velkým poselstvím Platóna: „Mnozí tuší, že ‚kultura‘ není tím, zač ji pokládal novověk; není pohodlným zajištěním člověka, nýbrž odvážnou sázkou na život a na smrt, o níž nikdo neví, jak dopadne“ (GUARDINI, 1992, s. 69)

⁷³⁶ V *Timaiovi* 47 E – 48 E nalézáme úvahy, podle nichž je odkaz k božskému Rozumu (Demiurgovi) nedostatečný k vysvětlení vzniku a konstituce kosmu. Je třeba uvést další příčiny. Jsou jimi příčina materiální, která je zdrojem nutnosti a příčina bloudivá (*causa errans*), která je zdrojem náhody. Božský rozum působí řád skutečnosti, ovšem na pozadí nutnosti a náhody, které nedokáže zcela ovládnout. K vystižení této ontologicky původní situace Platón používá termín „přesvědčovat“. Tak jako v lidské bytosti mají vášně určitou autonomii a nelze je rozumem despoticky ovládat, tak i božský rozum nedokáže zcela spoutat síly nutnosti a náhody. Musí se omezit na jejich „přesvědčování“. Proto se v dějinách kosmu tyto iracionální dynamismy projevují s větší či menší intenzitou. „Dosaďme náš výklad se týkal, až na malé výjimky, toho, co bylo stvořeno rozumem; třeba však vedle toho promluvit o tom, co vzniklo nutností. Počátek tohoto světa totiž záležel ve směsi z nutnosti a tvůrčí činnosti rozumu; rozum však ovládal nutnost tím, že ji přemlouval vést většinu ze vznikajícího k nejvyšší dokonalosti: byl tedy na počátku staven tento vesmír působením nutnosti, přemáhané tímto

z této zákonitosti nemůže vymanit. Člověk jí podléhá ve všech svých rozměrech, ve své tělesnosti i ve své duševní stránce. Péče o tělo a péče o duši je jeho každodenním úkolem.

Platón se nebojí vyslovovat provokativní soudy, kterými chce filosoficky neaktivního člověka vyburcovat z jeho nevědomosti. Všichni lidé mají účast na kultuře a civilizaci, ale ne všichni si uvědomují, oč v nich v posledku běží. Pečováním o sebe (tělo i duši) mohou hovět jen svým povrchním choutkám. To Platóna dráždí, a proto se například o kosmetice vyjadřuje jako o věci „ničemné, ošemetné, nízké a sprosté“.⁷³⁷ Chce nám tím sdělit, že péče o tělo musí jít do větší hloubky. Musí jít až tam, kde přechází v duši. O tělo má člověk pečovat, aby nepropadlo zkáze a aby mu dobře sloužilo při dosahování plnosti života. Proto tato péče musí vycházet z duše a k ní má směřovat, neboť plnost života nespočívá jen v saturaci tělesných žádostí. Dosahuje se jí tehdy, když se v duši zažehne oheň poznání, který již nevyhasíná, poněvadž se sám živí.⁷³⁸ Takové poznání pak řídí celý praktický život člověka.

Čím více Platón prohlubuje filosofický vhled do povahy skutečnosti, tím významnějšího postavení se dostává i medicíně. Lékař pečuje o člověka s ohledem na jeho tělesné a psychické zdraví a tomuto úkolu nemůže dostát, nezná-li jeho příčiny. Lékař také více než kdo jiný ví, že pouze systémový přístup přináší žádoucí výsledky. V tomto směru se dostává do blízkosti filosofie, neboť i ona se zabývá zkoumáním příčin a postihováním celkových souvislostí. Nepátrá však jen po souvislostech v určité oblasti, nýbrž ve skutečnosti jako

způsobem a po této stránce od rozumné přemluvy“ (PLATÓN, *Timaios*, 47 E – 48 A). Vedle inteligence a nutnosti sehrává při genezi skutečnosti svoji úlohu i „schrána všeho“, neurčitý subjekt, v němž je činná jak nutnost, tak i řád (srov. *tamtéž*, 49 A). Tyto úvahy naznačují jistou nekonzistenci, která je zakomponována do samotných základů Platónova myšlení. Na jedné straně, jak jsme viděli, nadhodnocuje řád nad chaosem, na straně druhé počítá se zásadní neurčitostí a neuspořádaností jako s prvotním momentem, který vstupuje do samotné konstituce věcí.

⁷³⁷ PLATÓN, *Gorgias*, 465 B.

⁷³⁸ Srov. PLATÓN, *Sedmý list*, 341 C-D.

celku. Proto může vidět, co medicína nevidí, totiž že zdraví a nemoc jsou partikulárním výrazem obecné dialektické zákonitosti. Podobné poměry jsou sice přítomné i v jiných oborech, ale pro Platóna je to právě medicína, která mezi nimi zaujímá výsadnější postavení. Počítá ji k nutným podmínkám plné seberealizace člověka. Na své úrovni je schopna kompetentně určit, jaký životní styl člověku skutečně prospívá.⁷³⁹ Zkušený a znalý lékař dokáže rozpoznat, že zdraví spočívá na jistých přirozených předpokladech a vede své pacienty k jejich respektu. V případě nutnosti se pokouší o znovuoobnovení ztraceného přirozeného stavu (zdraví).⁷⁴⁰ Jak velikou důležitost Platón medicíně připisuje, je zvláště zřejmé ze stránek jeho *Politiky*. Na nich je představena jako *spolu-příčina* účinků, jimiž se vytváří politická realita.⁷⁴¹

Medicína je tak Platónem zařazena mezi obory, bez nichž nelze zbudovat dobrý politický řád. Bez dobrého politického řádu se člověk ocitá na existenční trajektorii, která končí jeho sebe-zmařením. Politika je uměním koordinace činností členů společnosti. Aktivita člověka vychází z jeho specifických schopností a její poslední smysl spočívá v rozvinutí lidského potenciálu. Je patrné, že činnost nemá povahu svébytné skutečnosti, je vždy určením něčeho jiného od sebe. Ani myšlení ani chtění neexistují samy o sobě. Jde o úkony myslících a chtějících bytostí. Proto je každá činnost podmíněna celko-

⁷³⁹ Srov. PLATÓN, *Timaios*, 89 C-D; *Ústava*, 405 C-D; 426 B; 571 D; *Zákony*, 798 A. O limitech životosprávy se hovoří v *Epinomides*, 975 B.

⁷⁴⁰ „To je úkolem lékařství: zbavovat utrpení a uzdravovat tím, že odstraníme příčiny strádání. Přirozenost to umí sama od sebe“ (*O životosprávě I*, kap. 15, 2012, s. 465).

⁷⁴¹ Srov. PLATÓN, *Politikos*, 289 A. Zde lékařství figuruje vedle zemědělství, lovectví, gymnastiky a kuchařství. Jde o aktivity primárního významu, bez nichž by politika přišla o doménu své působnosti. Zemědělství a lovectví lidem zajišťují potravu, kuchařství ji zpracovává do patřičné podoby, lékařství bdí především nad tím, aby se ve vztahu k těmto života potřebným zdrojům uchovávala správná míra (dobrá životospráva). Je zřejmé, že Platónův výčet základních činností je jen nadhozený a jeho neúplnost je záměrná.

vým stavem jejího původce. Je-li tento stav dobrý, jsou dány i dobré podmínky pro rozvoj činitele prostřednictvím jeho aktivity. Je-li tento stav narušený, ovlivňuje to negativně i operativní možnosti jednajícího. Zdraví znamená harmonii všech momentů živé bytosti, nemoc je opuštěním této vyváženosti. Nezdravý člověk je v míře své nemoci vyčleňován z účasti na společenské kooperaci, která je nosná pro samotnou existenci jedinců. Společnost se vytváří na základě vkladů jednotlivých lidí a ty se uskutečňují cestou inteligentních a intencionálně zaměřených úkonů. Je-li nám znemožněno jednat na určité úrovni a snižuje-li se kvalita naší činnosti, zužuje se okruh lidí, s nimiž vstupujeme v kontakt a od nichž přijímáme benefity podle principu reciprocity. Nemoc zasahuje člověka právě v tomto citlivém místě, snižuje jeho operativní možnosti a vyvazuje ho tak z životodárných vazeb společenské spolupráce.

Je tudíž pochopitelné, proč Platón počítá medicínu ke spolu-příčinám politického života. Velmi dobře nahlíží, že lékařská věda a praxe udržují člověka ve stavu, který mu dovoluje efektivně jednat ve vztahu k druhým lidem a dojde-li k jeho zhoršení, má potřebné nástroje k jeho obnovení. Jelikož se jedná o zcela základní aspekt lidské existence, při jehož ochraně má medicína své nezastupitelné místo, je tím její mimořádná důležitost definitivně stvrzena. Politický rozměr lidského života se v Platónově filosofii ukazuje jako stěžejní.⁷⁴² Odtud se odvozuje i neobyčejný význam medicíny, kterého si byl aténský filosof jasně vědom a o němž jeho dílo podává výmluvné svědectví.

⁷⁴² G. Reale ukazuje, že otázky, které si nad Platónovými texty badatelé dlouho kladli, byly mnohdy zavádějící a vedly k podcenění důležitosti politické dimenze Platónova myšlení: „Právě tyto špatně položené problémy mohou za to, že znovuoživení a znovudocení politické složky platonismu trvalo tak dlouho“ (REALE, 1995b, s. 291). Srov. též reflexe E. Bertiho, který dobře vysvětluje význam obratu „primát politiky“ v Platónově a Aristotelově myšlení: a) politická činnost koordinuje všechny dílčí lidské aktivity; b) neznamená autonomii politiky, nýbrž její finalizaci prospěchem všech občanů; c) neznamená nadřazenost státu nad občany, ale primát politické společnosti nad státem (BERTI, 1987, s. 251–252).

Doslov

Autorovým úkolem bylo zjistit, jak se filosof Platón stavěl k medicíně své doby. Na konci této práce je zřejmé, že na tuto otázku žádná jednoznačná odpověď neexistuje. Neexistuje z jednoho prostého důvodu – řecký myslitel si uvědomuje nutnost uplatnění vícero pohledů na lékařské umění a při psaní svých dialogů tento požadavek důsledně naplňuje. Neříká tím ale svoje poslední slovo. Mnohost přístupů se mu daří zahrnout do jedné synoptické perspektivy, v níž si jeho dílčí soudy, byť jsou mnohdy protikladné, uchovávají svoji parciální hodnotu.

Je třeba přiznat, že vstup do této problematiky vyžadoval nemalé odhodlání. Počet studií k Platónovi již nabyt nepřehlédnutelných rozměrů a je zcela mimo omezené možnosti jednotlivce se s nimi seznámit. I když byl zkoumán jen jeden aspekt myšlení zakladatele Akademie, nešlo ho pojednat izolovaně od celkového kontextu jeho filosofie. Nastala tak neřešitelná situace. Na jakou sekundární literaturu se měl autor zaměřit? Jaké interpretace měl studovat? Kolik titulů měl k danému tématu pročíst? Deset, dvacet, padesát, sto? Nebo snad co nejvíce?

Každému vyhovuje jiný přístup. Autor zvolil cestu přímého naslouchání slov, která promlouvají z jednotlivých Platónových dialogů. Nad jejich texty si byl zároveň vědom důležitosti tzv. nepsaných učení a pokusil se je při svých výkladech alespoň vzdáleně zohlednit. Nijak nezastírá, že zpracování zvoleného tématu mohlo být hlubší a širě uplatněného záběru mohutnější. Měl však stále na paměti to, co Maurizio Migliori sděluje v úvodu své obsáhlé studie k Platónovi: nelze číst vše a není třeba být za každou cenu

originální.⁷⁴³ Ani tato práce není vyčerpávající sondou do problému vztahu Platónovy filosofie k medicíně a není na ní nic obzvlášť původního. Spíše se snaží vést trpělivé čtenáře po dlouhé a namáhavé cestě, kterou Platón sám vyznačil. Jejím cíle je dosaženo v momentě, kdy se mnohost velmi odlišných výpovědí aténskému filosofa začne jevit jako bohatá mozaika velkého obrazu znázorňujícího celou skutečnost. Trasa filosofie, která prochází územím nefilosofických oborů, opět ústí do filosofie. Završuje se náhledem, v němž vše získává své pravé místo a jednotlivé části celku v něm neztrácejí nic ze své důležitosti ani v sobě ani ve vztahu k ostatním dílům mozaiky lidského poznání.

Konfrontace medicíny s filosofií se na počátku mohla jevit jako ohrožení významu lékařského oboru. Málokdo by od antického filosofa čekal větší zájem o nějakou nefilosofickou disciplínu, než jaký je v daném kontextu nezbytně nutný. Nakonec z tohoto setkání vzešlo něco úplně jiného: vyzvednutí mimořádné úlohy lékařství v lidském životě a metodická spřízněnost obou odvětví.

Znalci Platóna budou v této práci postrádat odkazy na četné renomované interprety, bez jejichž znalosti se žádná akademicky přijatelná studie nemůže obejít. Autor se proti této zásadě zcela úmyslně provinil. Vyšel z přesvědčení, že k filosofickému umění patří splnění zvoleného úkolu s vynaložením co nejméně prostředků. Žádnými vysokými horami knih se při sepisování této práce neprobíral. Konzultoval literaturu jen do té doby, než pochopil, co pochopit chtěl. Výsledky svého úsilí předkládá všem, kdo o ně mají zájem.

⁷⁴³ Pročíst sekundární literaturu k Platónovi je „dnes *nemožné* dokonce i v méně důležitých otázkách“ (MIGLIORI, 2013a, s. 11). Jeden z největších současných znalců Platóna se distancuje od narcismu moderních akademiků, kteří uznávají jen díla obsahující skvělé a originální teze. Proti tomuto očekávání přistupuje ke studiu Platóna tak, že tyto akademické mantinely ostentativně překračuje. Vyjadřuje to pregnančně jednou jedinou větou: „Jsou-li v tomto díle originální myšlenky, vyskytují se v něm proti mé vůli a je mi to skoro líto“ (*tamtéž*, 10).

LITERATURA

- ABBAGNANO, Nicola, 1987. *La saggezza della filosofia*. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-01020-4.
- ANZENBACHER, Arno, 1994. *Úvod do etiky*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: Academia. ISBN 80-200-0917-5.
- ARENDTOVÁ, Hannah, 1994. *Krise kultury. Čtyři cvičení v politickém myšlení*. Přeložil Martin Palouš. Praha: Váhy. ISBN 80-204-0424-4.
- ARNOLD, Uwe, 1965. *Die Entelechie. Die Systematik bei Platon und Aristoteles*. Wien: Oldenbourg.
- AKVINSKÝ, Tomáš, 1935, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*. Torino: Marietti.
- AKVINSKÝ, Tomáš, 1954, *In Boethii De Trinitate expositio*. Torino-Roma: Marietti.
- AKVINSKÝ, Tomáš, 1940. *Summa theologica*. Torino: Marietti.
- ARISTOTELES, 2004. *Athénská ústava*. Přeložil Pavel Oliva. Praha: Arista-Baset. ISBN: 80-86410-48-X.
- ARISTOTELES, 1996. *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek. ISBN 80-901796-7-3.
- ARISTOTELES, 1996. *Fyzika*. Roma-Bari: BUL. ISBN: 88-420-2278-0.
- ARISTOTELES, 1946. *Metafyzika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Jan Laichter.
- ARISTOTELES, 1986. *Politika*. Roma-Bari: BUL. ISBN 88-420-2217-9.
- BARNES, Jonathan, 2004. *Aristotelova teorie důkazu*, in: *Epagógé a epistémé*. Praha: Petr Rezek. ISBN 80-86027-20-1.
- BARTOŠ, Hynek, 2012. *O životosprávě I*, in: *Hippokratés. Vybrané spisy I*. Praha: Oikoumene. ISBN 978-80-7298-392-6.
- BERTI, Enrico, 1989. *Le vie della ragione*. Bologna: Il Mulino. ISBN 88-15-01501-9.
- BESANCON, Alain, 1994. *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard. ISBN 2-07-041071-4.
- BRAGUE, Rémi – GRIMI, Elisa, 2015. *Contro il cristianesimo e l'umanismo. Il perdono dell'Occidente*. Siene: Cantagalli. ISBN 978-88-6879-123-0.
- BURCKHARDT, Jacob, 1940. *Griechische Kulturgeschichte*. Zweiter Band. *Künste und Forschung*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- BURCKHARDT, Jacob, 1971. *Úvahy o světových dějinách*. Přeložil Jiří Loser. Praha: Melantrich.
- COPLESTON, Frederick, 1985. *A History of philosophy*, vol. I., *Greece and Rome*. New York: Doubleday. ISBN 0-385-23031-1.
- COVEY, Stephen R., 2012. *7 návyků skutečně efektivních lidí. Zásady osobního rozvoje, které změň Váš život*. Praha: Management Press a FC Czech. ISBN 987-80-7261-241-3.
- COVEY, Stephen R., 2009. *Vedení založené na principech*. Praha: Management Press.

- CROWTHER, Ian, 1994. *Eric Voegelin*. In: *Konzervativní myslitelé*, ed. Roger Scruton. Brno: CDK.
- ČERNÝ, Václav, 1992. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta. ISBN: 80-204-0337-X.
- DANEŠ, Jaroslav, 2012. *O starém lékařství*. In: *Hippokratés. Vybrané spisy I*. Praha: Oikoumene. ISBN 978-80-7298-392-6.
- DAWSON, Christopher, 1970. *Krise západní vzdělanosti*. Přeložil Miroslav Kratochvíl. Řím: Studium.
- DURANT, Will, 1959. *Storia della civiltà. La Grecia*. Verona: Arnoldo Mondadori.
- FABRO, Cornelio, 1939. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero.
- FABRO, Cornelio, 1943. *Introduzione all'esistenzialismo*. Milano: Vita e Pensiero.
- FABRO, Cornelio, 1945. *Problemi dell'esistenzialismo*. Roma: A.V.E.
- FABRO, Cornelio, 1960. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: SEI.
- FABRO, Cornelio, 2004. *La prima riforma della dialettica hegeliana*. Segni: Editrice del Verbo Incarnato. ISBN: 88-89231-00-9.
- FAGGIOTTO, Pietro, 1989. *La filosofia come sapere anipotetico-deduttivo*. In: *Lo statuto epistemologico della filosofia*. Brescia: Morcelliana. ISBN 88-372-1360-3.
- FISCHEROVÁ, Sylva, 2012. *Hippokratés. Vybrané spisy I*. Praha: Oikoumene. ISBN 978-80-7298-392-6.
- FUCHS, Jiří, 2002. *Filosofie. 6. Problém osobnosti*. Praha: Krystal. ISBN 80-85929-55-4.
- FUCHS, Jiří, 2015. *Iluze skeptiků*. Praha: Academia Bohemica. ISBN 978-80-904469-3-9.
- GASSET, José Ortega, 1993. *Vzpouza davů*. Přeložil Josef Forbelský. Praha: Naše vojsko. ISBN 80-206-0072-8.
- GATTI, Maria Luisa, 1992. *Note al Eutidemo*. In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- GENTILE, Marino, 1947. *Filosofia e umanesimo*. Brescia: La Scuola.
- GILSON, Étienne, 1988. *L'essere e l'essenza*. Milano: Massimo. ISBN 88-7030-925-8.
- GILSON, Étienne, 1990. *Dio e la filosofia*. Seconda edizione. Milano: Massimo. ISBN 88-7030-919-3.
- GILSON, Étienne, 1993. *Costanti filosofiche dell'essere*. Milano: Massimo. ISBN 88-7030-933-9.
- GILSON, Étienne, 2011. *Jednota filosofické zkušenosti*. Praha: Vyšehrad.
- GRANT, Michael, 1999. *Klasické Řecko*. 3. vydání. Přeložil Gerik Císař. Praha: BB/art s.r.o. ISBN: 978-80-7381-789-3.
- GUARDINI, Romano, 1992. *Konec novověku*. Přeložil Otakar Veselý. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-055-9.

- GUTHRIE, W. K. C., 1977. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. F., 1965. *Dějiny filosofie II*, Praha: ČAV.
- HERODOT, *Dějiny*.
- HESIODOS, 1950. *Práce a dni*. Brno: Rovnost.
- IDE, Pascal, 1994. *L'Art de penser*. Paris: Medialog. ISBN 2-86740-031-7.
- JÄGER, Werner, 1959. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. I. Band, IV. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.
- JÄGER, Werner, 1959. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, II. Band, III. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter.
- JASPERS, Karl, 1957. *Drei Gründer des Philosophierens. Plato-Augustin-Kant*. Stuttgart-Hamburg: Deutscher Bucherbund.
- Jeruzalémská Bible*, 2009. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- JESI, Furio, 1973. *Mito*, Milano: ISEDI.
- JIRÁNI, O., 1921. *Řecká a římská vzdělanost ve vývoji evropském*. Praha: Melantrich.
- KANT, Immanuel, 1983. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: Kant, *Werke*, Band 5, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KLOUDA, Jiří, 2012. *O umění*, In: *Hippokratés. Vybrané spisy. I*, Praha: Oikoumene. ISBN 978-80-7298-392-6.
- KRÄMER, Hans, 1998. *La doctrine non écrite de Platon*. In: *L'interprétation ésotériste de Platon*. Paris: PUF.
- KUBY, Gabriele, 2014. *Globální sexuální revoluce. Ztráta svobody ve jménu svobody*. Brno: Kartuziánské nakladatelství.
- KUHN, Thomas, 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press.
- LAERTIOS, Diogenés, 1995. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna. ISBN 80-901916-3-0.
- LEVIN, Susan. B, 2014. *Plato's rivalry with medicine. A Struggle and its Dissolution*, Oxford: Oxford University Press.
- LIMINTA, Maria Teresa, 2002. *Note al Carmide*. In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- LIVI, Antonio, 1990. *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*. Milano: Ares. ISBN 978-00001-697-47.
- LOBATO, Abelardo, *L'uomo e la macchina*, in: *Homo Loquens. Uomo e linguaggio. Pensiero, cervelli e macchine*. Bologna: ESD. ISBN 88-7094-009-8.
- MACINTYRE, Alasdair, 1993. *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano: Massimo. ISBN 88-7030-934-7.
- MARITAIN, Jacques, 1965. *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*. Brescia: Morcelliana.
- MARITAIN, Jacques, 1983. *La persona e il bene comune*. 7. edizione. Brescia: Morcelliana.

- MAZZARELLI, Claudio, 1992. *Note al Filebo*, In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- MIGLIORI, Maurizio, 1998. *De la critique de Schleiermacher aux commentaires récents*. In: *Les études philosophiques. L'interprétation ésotériste de Platon*, Paris: Presses universitaires de France.
- MIGLIORI, Maurizio, 2013. *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I. Dialettica, metafisica e cosmologia*. Brescia: Morcelliana. ISBN 2280-8728.
- MIGLIORI, Maurizio, 2013. *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. II. Dall'anima alla prassi etica e politica*. Brescia: Morcelliana. ISBN 2280-8728.
- MOVIA, G., 1998. *Les doctrines non écrites de Platon et la métaphysique de la transcendance*. In: *Les études philosophiques. L'interprétation ésotériste de Platon*. Paris: Presses universitaires de France.
- MURALT, André de, 2002. *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris: Vrin. ISBN 2-7116-1557-X.
- NADDAF, Gerard, 2005. *Greek concept of nature*. Albany: State University New York Press.
- NEMO, Philippe, 1998. *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Paris: Quadrige/PUF.
- NOVOTNÝ, František, 1931. *Platón, Filebos*. Praha: Jan Laichter.
- NOVOTNÝ, František, 1934. *Platón, Politikos*. Praha: Jan Laichter.
- NOVOTNÝ, František, 1940. *Charmides*. Praha: Jan Laichter.
- NOVOTNÝ, František, 1941. *Platónovy spisy, svazek 7. Fedón*. Praha: Jan Laichter.
- NOVOTNÝ, František, 1948. *O Platónovi, I – Život*. Praha: Jan Laichter.
- NOVOTNÝ, František, 1948. *O Platónovi. II. Dílo*. Praha: Jan Laichter.
- NOVOTNÝ, František, 1939. *Platon. Protagoras*. Praha: Jan Laichter.
- NUSKA, Bohumil, 1994. *Symbolonové hodnoty analogie a modelu*, in: *Model a analogie ve vědě, umění a filosofii*. Praha: Filosofia. ISBN 80-7007-059-5.
- PACSCAL, Blaise, 1973. *Myšlenky*. Přeložil Miloslav Žilina. Praha: Odeon.
- O starém lékařství*, in *Hippokratés. Vybrané spisy*, I, Oikumené, Praha 2013.
- PATOČKA, Jan, 1990. *Negativní platonismus*. Praha: Československý spisovatel. ISBN 80-202-0235-8.
- PATOČKA, Jan, 1991. *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Praha: SPN. ISBN 80-04-25609-0.
- PESCE, Domenico, 1984. *Le due culture nell'antichità: Isocrate e Platone*. In: *Rivista di Filosofia neo scolastica*, 4/LXXVI/ottobre-dicembre 1984. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- PIEPER, Josef, 1992. *Vělný čas, vzdělání, moudrost*. Přeložil Ivan Ozarčuk. Praha: Křesťanská akademie. ISBN 80-900615-6-7.
- PIEPER, Josef, 2000. *Ctnosti*. Praha: Česká křesťanská akademie. ISBN 80-85795-35-4.
- PLATÓN, 1938. *Alkibiades větší*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.

- PLATÓN, *Alkibiades menší*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter
- PLATÓN, 1996. *Druhý list*. Přeložil František Novotný. Praha: Oikoumene. ISBN 80-86005-08-9.
- PLATÓN, 1941. *Euthydemos*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1937. *Faidros*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1941. *Fedón*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1931. *Filebos*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1932. *Gorgias*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1941. *Hippias menší*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1941. *Hippias větší*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1936. *Hostina*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1940. *Charmides*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1941. *Jón*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1935. *Kratylos*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1934. *Kritón*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1940. *Lisides*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1996. *List osmý*. Přeložil František Novotný. Praha: Oikoumene. ISBN 80-86005-08-9.
- PLATÓN, 1941. *Menón*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1992. *Minós*. In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- PLATÓN, 1934. *Obrana Sokratova*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1936. *Parmenides*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1934. *Politik*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1939. *Protagoras*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1996. *Sedmý list*. Přeložil František Novotný. Praha: Oikoumene. ISBN 80-86005-08-9.
- PLATÓN, 1933. *Sofista*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1933. *Theaitetos*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1919. *Timaios*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1921. *Ústava*. Přeložil František Novotný. Praha: Jan Laichter.
- PLATÓN, 1961. *Zákony*. Přeložil František Novotný. Praha: ČAV.
- PLUTARCHOS, 2006. *Životopisy slavných Řeků a Římanů*. Praha: Arista-Baset-Maitrea. ISBN 80-86410-46-3.
- RADICE, Roberto, 1992. *Note alle Leggi*. In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- RADICE, Roberto, 1992. *Presentazione alla Repubblica*. In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- REALE, Giovanni, 1993. *Aristotele. Metafisica. III. Sommari e commentario*. Milano: Vita e pensiero. ISBN 88-343-0541-8.
- REALE, Giovanni, 1999. *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: Raffaello Cortina Editore. ISBN 88-7078-550-5.
- REALE, Giovanni, 2000. *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli. ISBN 88-7078-550-5.

- REALE, Giovanni, 1992. *Filosofia antica*. Milano: Jaca Book. ISBN 88-16-43011-7.
- REALE, Giovanni, 1992. *Note al Gorgia*. In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- REALE, Giovanni, 1997. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte*. 20. Edizione. Milano: Vita e Pensiero.
- REALE, Giovanni, 2005. *Platón. Pokus o novou interpretaci*. Praha: Oikoumene. ISBN 80-86005-23-2.
- REALE, Giovanni, 1992. *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- REALE, Giovanni, 1992. *Presentazione del Protagora*. In: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi. ISBN 88-18-22018-7.
- REALE, Giovanni, 1995. *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*. Milano: CDE.
- REALE, Giovanni, 1994. *Storia della filosofia antica*. I. *Dalle origini a Socrate*. Milano: Vita e Pensiero. ISBN 88-343-2565-6.
- REALE, Giovanni, 1995. *Storia della filosofia antica*. II. *Platone e Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero. ISBN 88-343-2567-2.
- RICHARD, M.-D., 1998. *La critique d'A.Boeckh de l'introduction générale de F.Schleiermacher aux dialogues de Platon*. In: *Les études philosophiques. L'interprétation ésotériste de Platon*. Paris: Presses universitaires de France.
- SEIFERT, Josef, 1976. *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*. 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Salzburg-Muenchen: Anton Pustet. ISBN 3-7025-0138-X.
- SEVERINO, Emanuele, 1994. *La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino*. Milano: BUR. ISBN 88-17-11563-3.
- SCHALL, James V, 2007. *The Order of Things*. San Francisco: Ignatius Press. ISBN 978-1-58617-197-1.
- SIMON, Yves, *Philosophy of Democratic Government*, in <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/pdg-2b.htm>
- SINGER, Peter, 1995. Hegel. Přeložil Jaromír Loužil. Praha: Argo. ISBN: 80-85794-46-2.
- STRAUSS, Leo, 1995. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikoumene.
- STRAUSS, Leo, 2007. *Obec a člověk*. Praha: Oikoumene. ISBN: 978-80-7298-116-8.
- STRUMIA, Alberto, 1992. *Introduzione alla filosofia delle scienze*. Bologna: ESD.
- SZLEZÁK, T. A., 1998. *Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon*. In: *Les études philosophiques. L'interprétation ésotériste de Platon*. Paris: Presses universitaires de France.
- SVOBODA, K., 1944. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Česká akademie věd a umění.
- TOENNIES, Sibylle, 2011. *Die Menschenrechtsidee. Ein abendlaendisches Exportgut*. Wiesbaden: VS Verlag.

- TOYNBEE, Arnold J., 1970. *Der Gang der Weltgeschichte*. Erster Band. *Aufstieg und Verfall der Kulturen I*. Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- VILLEY, Michel, 2003. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: PUF. ISBN 978-2-13-055685-5.
- VOEGELIN, Eric, 2000. *Klasická zkušenost rozumu*. In: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0787-1.
- VOEGELIN, Eric, 2000. *Moudrost a kouzlo extrémů*. In: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0787-1.
- VOEGELIN, Eric, 2000. *O teorii vědomí*. In: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0787-1.
- VOEGELIN, Eric, 2000. *Rozpomínání se na věci minulé*. In: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0787-1.
- VOEGELIN, Eric, 2000. *Co je přirozeně spravedlivé?* In: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0787-1.
- VONDRUŠKA, Vlastimil, 2016. *Breviář pozitivní anarchie*. Brno: MOBA. ISBN 978-80-243-7325-6.
- VON FRITZ, Kurt, 2004. *Poznámky k původu a vývoji Aristotelovy logiky*, in: *Epagógé a epistémé*. Praha: Rezek. ISBN 80-86027-20-1.
- VON IVÁNKA, Endre, 1964. *Plato christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaeter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- WEAVER, Richard M., 2011. *Ideje mají následky*. Praha: Občanský Institut. ISBN 978-80-86972-73-2.
- XENOFÓN, *Sokratova obhajoba*, 1972. In XENOFÓN, *Vzpomínky na Sokrata*. Praha: Svoboda.
- ZELLER, Eduard, 1963. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. II, 1. 6. Ausgabe.

Obsah

Předmluva	5
1. Sokratovo pojetí mravního rozvoje člověka	13
1.1. Proč Sokrates?	13
1.2. Spor o Sokratovu historickou podobu	13
1.2.1. Základní nepřímé zdroje	14
1.3. Sokratova historická osobnost a její příspěvek do západního filosofického myšlení	18
1.3.1. Zvrat dosavadního způsobu myšlení	19
1.3.2. Identita člověka	20
1.3.3. Bytí člověkem na začátku a na konci	27
1.3.4. Teleologie lidského života	28
1.3.5. Revoluce etického náhledu	30
1.3.6. Dobytí lidské svébytnosti	34
1.4. Závěr	38
2. Platónovy odkazy k lékařskému umění	39
2.1. Různé druhy Platónových zmínek o medicíně a jejich řazení	39
2.2. Soupis jednotlivých odkazů	40
2.2.1. První tetralogie	40
2.2.2. Druhá tetralogie	41
2.2.3. Třetí tetralogie	42
2.2.4. Čtvrtá tetralogie	44
2.2.5. Pátá tetralogie	44
2.2.6. Šestá tetralogie	45
2.2.7. Sedmá tetralogie	47
2.2.8. Osmá tetralogie	48
2.2.9. Devátá tetralogie	52
2.2.10. Jasnější kontury vztahu mezi Platónovou filosofií a medicínou	55
3. Problém interpretace Platónovy filosofie	57
3.1. Diskontinuita poznání v dějinách	60
3.2. Různé interpretace Platónova textu	63
4. Počáteční nejasnosti	70
5. Dialogy <i>Fedón</i> – <i>Gorgias</i> – <i>Hostina</i> – <i>Ústava</i>	72
5.1. Hierarchie mezi duší a tělem ve <i>Fedónovi</i>	72
5.2. Dialog <i>Gorgias</i>	81
5.2.1. Gorgiovy teze	81
5.2.2. Spor o umění (techné): rétorika, nebo medicína?	83
5.2.3. Slabé místo rétoriky, silné místo lékařství	90
5.2.4. Je medicína uměním v pravém smyslu slova?	95

5.2.5. Spor o dobrý životní styl	98
5.2.6. Lidské emoce: stimulace, represe, či kultivace?	104
5.2.7. Omezená kompetence medicíny.	107
5.2.8. Kritérium prospěšnosti	112
5.3. Medicína v <i>Hosině</i>	119
5.3.1. Zastoupení lékařského umění na setkání přátel	121
5.3.2. Eryximachova exaltace lékařství	126
5.3.3. Medicína versus filosofie	129
5.3.4. Obrana filosofie proti nárokům medicíny	133
5.4. Dialog <i>Ústava</i>	137
5.4.1. Řád společnosti a řád individuálního života	138
5.4.2. Dvě možná vyústění lidského života	139
5.4.3. Některé aspekty lékařského oboru z pohledu dialogu <i>Ústava</i>	143
5.4.3.1. Posílení kompetence odborníků: racionalita medicíny	144
5.4.3.2. Upozadění medicíny	150
5.4.3.3. Neznalost cíle lidského života ze strany medicíny . . .	157
5.4.3.4. Poslední důvod prospěšnosti odborných činností a různé epistemické struktury poznání.	162
6. Zdraví z širší perspektivy	171
6.1. Transfer pojmu zdraví z oblasti fyzické na sféru psychickou a duchovní	172
6.1.1. Analogičnost pojmu zdraví a její důsledky v terapeutické praxi.	179
6.1.2. Duše jako poslední zdroj nemoci	182
6.1.3. Léčba duše a posílení pozice medicíny	185
6.1.4. Péče o celkové zdraví člověka	193
6.2. Transfer pojmů zdraví a nemoci z oblasti lékařské na společensko-politickou realitu	199
6.2.1. Politika a medicína.	200
6.2.2. Chorobopis společensko-politického života	212
6.2.3. Svoboda v politickém životě a ve vztahu lékař-pacient . .	218
6.3. Aplikace pojmů zdraví a nemoci na univerzální poměry v kosmu	222
6.3.1. Nezbytný ohled na celek	222
6.3.2. Zdraví a nemoc v poměru k racionálnímu řádu světa . .	229
6.3.3. Univerzální dynamismy v realitě světa	233
6.3.4. Blízké a vzdálené příčiny zdraví a nemoci	237
6.3.5. Platónův antiutopický postoj: neodstranitelnost nemoci a trvalá hodnota medicíny.	238
7. Role zkušenosti v Platónově myšlení	243

7.1. Důvody Platónova „odstupu“ od zkušenosti	244
7.2. Sofisté a zkušenost	246
7.3. Platónův postoj k sofistice	251
7.4. Dvě teorie kulturního života v čase	255
7.5. Physis versus nomos	261
8. Platónův postoj ke zkušenosti – od konfrontace k akceptaci	267
8.1. Aristotelovo hodnocení Platónovy filosofie	267
8.2. Stimulace činnosti rozumu smyslovým poznáním	269
8.3. Filosofova zkušenost	272
8.4. Limity obecných pravidel – v uměních i praktických vědách.	277
8.5. Poměr zkušenostně vnímaného světa a nutných struktur	284
8.6. Zkušenost a vědění	289
8.7. Zrod teoretických koncepcí ze smyslové zkušenosti	296
8.8. Zkušenost jako katalyzátor myšlenkových revolucí.	299
8.9. Zkušenost a imanence nutných struktur	301
8.10. Zkušenostní testování teorií	308
9. Dialogičnost lidského myšlení.	311
9.1. Dialog jako myšlenkový zápas o pravdu.	311
9.2. Pokřivení dialogické funkce rozumu	314
9.3. Pravidla dialogu	318
9.4. Konverze k nedokonalosti	322
9.5. Dialogická vzájemnost a její překážky	325
9.6. Dialogičnost ve vztahu lékař–pacient.	329
9.6.1. Dialog, svoboda a mentalita nenásilí	332
10. K povaze Platónovy filosofie	337
10.1. Dialektičnost Platónovy filosofie	339
10.2. Bližší specifikace dialektiky a její univerzální aplikovatelnost	344
10.3. Vnitřní pnutí reality mezi dvěma póly	350
10.4. Nejednoznačnost jako odmítnutí zavádějící přesnosti	353
10.5. Komplexní pohled na lidské poznání z dialektické perspektivy	360
11. Dialektika a medicína	365
11.1. Nemechanická povaha předmětu medicíny	365
11.2. Dialektický poměr celku a částí	369
11.3. Systémová povaha reality a lékařského oboru	372
12. Poslední filosofické pozadí Platónova hodnocení medicíny	375
12.1. Nejzazší perspektiva	375
12.2. Přirozený řád	377
12.3. Původnost přirozeného řádu a zdraví	380
Doslov	388
Literatura	390

Roman Cardal

FILOSOFIE JAKO LÉK

**Partnerský vztah filosofie a medicíny
v Platónově myšlení**

Sazba: Dagmar Kopecká

Obálka: Marie Kopecká

Vydala Academia Bohemica, o.p.s.,

Gorazdova 20, 120 00 Praha 2

v roce 2019

Vydání první