

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Vztah duše a těla v dialozích Faidros a Timaios

Michaela Horváthová

Bakalářská práce

2017

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2014/2015

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Michaela Horváthová**
Osobní číslo: **H13138**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Vztah duše a těla v dialozích Faidros a Timaios**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Cílem této práce je postihnout to, v čem se tyto dvě koncepce liší, v čem se shodují a do jaké míry Timaios rozpracovává metody Faidra. V první části se práce věnuje otázce vztahu duše a těla v dialogu Faidros, posléze přechází do druhé části, a to k popisování vztahu duše a těla v dialogu Timaios. Poté, ve třetí fázi, následuje úsek věnující se porovnání obou dialogů.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Platón, Faidros, Oikoymenh, Praha 2000, ISBN: 80-7298-015-7

Platón, Timaios, Kritias, Oikoymenh Praha 2000, ISBN: 80-86005-07-0

Š. Špínka, Duše a Krása v dialogu Faidros, Oikoymenh, Praha 2009, ISBN:
9788072983902

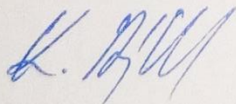
F.M. Cornford, Plato's Cosmology, Routledge 1935, Hockett 1997, ISBN:
0-87220-386-7

Rotter Martin, konstitutivní rysy Platónova Timaiia, Reflexe 29, 2008 ISBN:
0862-6901

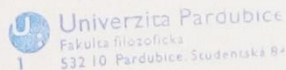
CH.L. Griswold, self-knowledge in Plato's Phaedrus, Yel University Press 1986,
ISBN: 0-271-03004-6

Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Ondřej Sikora, Ph.D.**
Katedra filosofie

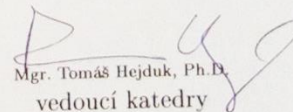
Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2015**
Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2016**



prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan



L.S.



Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 1. listopadu 2015

Prohlášení autora

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 9/2012, bude práce zveřejněna v Univerzitní knihovně a prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 28. 6. 2017

Michaela Horváthová

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce Mgr. Ondřeji Sikorovi, Ph. D. za cenné rady a připomínky při psaní této bakalářské práce. Poděkování patří také mé rodině a mému příteli, který mi byl po celou dobu oporou.

ANOTACE

Cílem této práce je postihnout to, v čem se tyto dvě koncepce liší, v čem se shodují a do jaké míry Timaios rozpracovává metody Faidra. V první části se práce věnuje otázce vztahu duše a těla v dialogu Faidros, posléze přechází do druhé části, a to k popisování vztahu duše a těla v dialogu Timaios. Poté, ve třetí fázi, následuje úsek věnující se porovnání obou dialogů.

KLÍČOVÁ SLOVA

Faidros, Timaios, Platón, Sókratés, duše, tělo

TITLE

The Relationship of Soul and Body in Plato's dialogues Phaedrus and Timaios

ANNOTATION

The aim of this bachelor thesis is affect difference of these two conception, their common features and extent development Phaedrus by Timaios. First part of this thesis is focused on issue soul and body in dialogue Phaedrus. Second part includes soul and body in dialogue Timaios and last part is compare soul and body in Phaedrus and Timaios.

KEYWORDS

Phaedrus, Timaios, Plato, Socrates, soul, body

Obsah

| | |
|--|----|
| Úvod | 8 |
| 1 Faidros | 10 |
| 1.1 O čem <i>Faidros</i> pojednává | 10 |
| 1.2 Přechod od lásky k duši | 13 |
| 1.3 Jaká je duše?..... | 13 |
| 1.4 Čemu se duše podobá? | 16 |
| 1.5 Jak se liší božské a lidské duše..... | 16 |
| 1.6 Jaký je vztah těla a duše? | 17 |
| 1.7 Vodění duší..... | 21 |
| 2 Timaios | 25 |
| 2.1 O čem <i>Timaios</i> pojednává | 25 |
| 2.2 Duše v dialogu <i>Timaios</i> | 27 |
| 2.3 Tělo v dialogu <i>Timaios</i> | 30 |
| 2.4 Jaký je vztah těla a duše v dialogu <i>Timaios</i> | 32 |
| 3 Srovnání vztahu duše a těla v obou dialozích | 37 |
| 3.1 V čem se tyto dvě koncepce shodují | 37 |
| 3.2 V čem se tyto koncepce liší | 39 |
| Závěr..... | 42 |
| Seznam použité literatury | 45 |

Úvod

V této práci nám půjde o Platónovo pojetí vztahu duše a těla, z jeho vystižení Sókratem v polemice s Faidrem a taktéž s Timaiem, dále o to, v čem se liší a co mají společné. Ráda bych se pozastavila nad tím, zda je v dialogu Faidros brána duše nesmrtelná jako celek nebo jen některá z její částí. V *Timaiu* je tato otázka jasně zodpovězená. Proč tento název? Vztah duše a těla proto, že v obou dialozích je rozebíraným tématem vztah těla a duše, ale v jiné podobě, s jiným pohledem, mě zajímá, v čem se tato dvě Platónova díla liší a v čem se naopak shodují. Zda je Platónův pohled na tuto problematiku v dialozích nějakým způsobem rozdílný a v čem.

Platónův názor na daný problém bude také ovlivněn tím, kdy daný spis napsal. Jak se badatelé shodují, dialog Faidros byl napsán o něco dříve než dialog *Timaios*. V obou dialozích je prostor upřednostněn problematice duše nežli problematice těla. I přesto je zde značná dávka popisu vztahu mezi nimi. Platón na duši a na tělo nahlíží jako na dvě odlišné koncepce. Jaký tedy mezi nimi určuje vztah? K lepšímu pochopení tohoto vztahu načrtnu také pojetí samotné duše u Platóna. V neposlední řadě se také pokusím načrtnout jakési celkové shrnutí této problematiky v porovnávání obou dialogů.

Práce je rozdělena na čtyři kapitoly. V první kapitole najdeme sedm podkapitol. První kapitola se celá věnuje dialogu Faidros. Nejprve naznačím strukturu dialogu, poté se budu věnovat pasáži Přejít od lásky k duši, kde se objevuje první zmínka o duši. Dále budu pojednávat o tom, jak je duše v tomto dialogu pojímána, co je její přirozeností, jak ji Platón vyobrazuje, jak duši rozděluje, poté se budu věnovat vztahu samotného těla a duše. Nakonec se lehce dotknu tématu rétoriky neboli vodění duší.

V druhé kapitole se nachází čtyři podkapitoly, a to z důvodu, že je tento dialog ve větší rovnováze, co se týče tématu duše i těla. Nejprve tedy opět načrtnu strukturu dialogu, poté přejdu k popisování tématu duše v dialogu *Timaios*, následně popisování těla a na konec této kapitoly se budu věnovat vztahu duše a těla.

Ve třetí kapitole najdeme dvě podkapitoly. V první shrnu, v čem se dialog Faidros a dialog *Timaios* shodují, v druhé pak, v čem se rozcházejí. Na konci této práce je vypracován závěr. V závěru shrnu nejdůležitější poznatky a pokusím se zodpovědět otázky, které si kladu v úvodu práce.

Při psaní této bakalářské práce budu vycházet ze dvou primárních literatur, a to jsou již zmiňované dialogy *Faidros* a *Timaios* od Platóna. Dále tuto práci budu podpírat zdrojem sekundárních literatur, a to *Duše a svět* od Filipa Karfíka, dále *Duše a krása v dialogu Faidros* od Štěpána Špinky, potom také *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* od Charlese L. Griswolda JR., dále jsem ve své práci použila knihu od Karla Theina, *Myšlení v nás. Tři Platónské studie* od Karla Theina jsem do své práce zakomponovala článkem *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros* vydaném ve Filosofickém časopisu *Reflexe*. Také jsem použila článek taktéž z časopisu *Reflexe* od Martina Rittera *Konstitutivní rysy Platónova Timaiu*. Dále jsem využila komentáře k *Timaiu* od F. M. Cornforda *Plato's Cosmology: The Timaios of Plato*, *O Platonovi* od Františka Novotného a *Řecká filosofie klasického období* od Andrese Graesera.

1 Faidros

„V básnické vznosnosti dialogu *Faidra* cítili jeho čtenáři i vykladaatelé zvláštní mladiství žár, a proto jej pokládali za jedno z děl Platonova mládí, ne-li dokonce za první jeho dílo vůbec. Avšak novodobé filologické zkoumání slohových jevů s jistotou zařadilo *Faidra* do skupiny spisů, které napsal Platon ve svých zralých letech. Vskutku je *Faidros* i obsahem dílo plně zralé. Jeho kouzlo je něco více než mladistvost: je to filosofický entuziasmus, který nikterak není výsadou mládí.“¹

V dialogu *Faidros* je rozebírána rétorika, jakožto obor, který není hoden být nazýván skutečnou dovedností. Je zde však snaha o zdokonalení rétoriky tak, aby se přiblížila filosofii a stala se dokonalou. Řeč podle Sókrata nemá jen „lahodit sluchu“, ale také obohacovat duši. Nejedná se zde tedy jen o krásnou stránku rétoriky, ale také o její vnitřní podstatu obohacující pravdu.

1.1 O čem *Faidros* pojednává

Dialog *Faidros* má dvě oddělené části. V první části je úvodní rozhovor Sókrata a Faidra, a poté následují tři řeči, a to jedna Lysiova řeč a dvě řeči Sókratovy, tyto dvě řeči jsou proloženy dvěma dialogy.² V Lysiově řeči je předmětem to, že se má být po vůli spíše nemilujícímu, nežli milujícímu, tato řeč se však Sókratovi moc nelíbí, a tak Sókratés pronáší svou první řeč, a jak je přesvědčen, ne horší, než byla ta Lysiova. Poté si ale Sókratés uvědomí, že se provinil vůči bohu Erótovi, a tak nastává druhá, omluvná řeč Sókratova zvaná palinodie. Palinodie se dá rozdělit do dvou částí, a to na výklad o třech tradičních formách šílenství a na čtvrtý druh šílenství, tedy šílení, které nám je dáváno skrze lásku, taktéž od boha, která nám přináší největší štěstí. Druhá část Palinodie se rozděluje na tři hlavní části: 1) sebepohyb a nesmrtelnost, 2) idea a obraz duše, jízda bohů, rozpomínání, prospěšnost lásky, 3) modlitba k Erótovi a závěrečná řeč.³ Druhá část dialogu pojednává o rétorice, té se budu v této práci dotýkat jen zřídka. O vztahu duše a těla se nejvíce dozvídáme v palinodii, tato část je pro mne nejpodstatnější.

Sokratés s Faidrem se setkají, když má Faidros namířeno na vycházku za hradby. Faidros právě přichází od Lysia, který mu předvedl pro něj skvostnou řeč. Konkrétně tuto Lysiovu řeč, přečtenou Faidrem, Sókrates o chvíli později rozebírá. Sám Faidros je z této řeči nadšen a čeká totéž od Sókrata, ten však toto nadšení nesdílí a vytýká Lysiově řeči jak jazykový projev, tak

¹ NOVOTNÝ, František. *O Platonovi: díl 2.*, str. 191, Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, Praha: 1948

² ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, Oikoymenh, str. 19, Praha: 2009

³ GRISWOLD, L. Charles. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 74, The Pennsylvania State University Press, 1996

její obsah. Tématem této Lysiovy řeči je láska. Lysias ve své řeči tvrdí, že milovaný má dát přednost nemilujícímu před milujícím, a to z toho důvodu, že milující je láskou „poblázněn“, tedy nemá čistou mysl a ovládá jej touha po požitcích a slastech namísto touhy po nejvyšším dobru. Z toho vyplývá, že láska je zde podobná nemoci.

Spolu s cestou dialogem nabývá láska vyššího významu, ale k tomu se ještě dostaneme. Místo, kde se Sókratés s Faidrem posadí, aby si Sókratés vyslechl řeč Lysiovu, není vybráno nahodile. Je podstatné co do struktury dialogu.⁴ Místo je popisováno jako nadpozemský ráj, který je naplněn božskou přítomností, a tím si také vysvětluje Sókratés svou první řeč, kterou pronese po vyslechnutí Lysiovy řeči s tím, že sám by dovedl povědět řeč nikoli horší, než byla ta Lysiova. Faidros nejprve Sókratovi „nevěří“ a nabádá jej, aby mu to dokázal a takovou řeč pronesl. Sókratés tady souhlasí, ale přednáší ji skryt zrakou Faidra, aby jej nerozptyloval stud. Tuto řeč nepronáší skrze sám sebe, nýbrž říká, že je „jako nádoba naplněn odněkud z cizích zdrojů prostřednictvím sluchu.“⁵ V této řeči Sókratés rozebírá lásku jakožto tělesnou dychtivost. Milující nechce pro svého milovaného blaho, naopak, záleží mu na radovánkách, milovanému způsobuje újmu „na duši, na těle, na statcích i v jeho poměru k ostatním lidem.“⁶ Sókratés si po své první řeči uvědomil, že se provinil vůči bohu Erótovi, stejně jako Lysias svou řečí, a tak promlouvá řeč druhou, aby své konání odčinil a boha lásky se pokusil smířit. Zde se už jedná o filosofickou řeč, nikoli o řeč prostou.

V druhé řeči Sókratově se mluví o lásce jakožto o lásce božské. Láska má být jakési božské šílení. Božské šílení je zde myšleno jako šílení působící dobro, protože je původem od boha a v takovémto případě se uskutečňovala výjimečná dobra, kterých se bez tohoto božského šílení nedostávalo. Sókratés to ukazuje například na umění věštění a říká: „Neboť i věštkyně v Delfách i kněžky v Dódóně v šílení vykonaly pro Helladu, soukromém i veřejném životě, mnoho dobrého, avšak při zdravém rozumu málo nebo nic.“⁷ Toto šílení je zde tedy považováno jako boží dar. Zde, v řeči druhé, je také vymezen filosofický argument nesmrtnosti duše, kterým se později budu zabývat podrobněji.

Jakou zde vlastně mají duše a láska spojitost? Duše, ještě předtím, než se vtělila, konala cestu spolu s bohy k nebeskému klenutí, kde mohla mít možnost zříti ideu krásy, tzv. věčnou krásu. Tato idea je jedinečná tím, že její světské formy jsou jí nejvíce podobné. Na vysvětlení,

⁴ PLATON. *Faidros*, str. 5, Oikomenh, Praha, 2000

⁵ *Faidros*, 235d2-3

⁶ Tamt., str. 6

⁷ Tamt., 244b1-3

ideje jsou pro Platóna pravé esence stálé a trvalé ryzí podstaty a prototypy veškerých jsoucna na zemi, které se na těchto prototypch nějakým způsobem podílejí. Lidské duše se pak na tyto prototypy „rozpomínají“. V našem případě v zamilovanosti a krásné lásce zříme fyzické krásno, duše si „rozpomene“ na ideu krásy, tím je milovník přiváděn k bohu, který jeho duši před vtělením provázal na cestě po nebeské klenbě a tuto pozemskou krásu svého miláčka připodobňuje bohu, který jej tehdy vedl.

Faidros, nadšen touto Sókratovou druhou řečí, si uvědomuje, že Lysias by lepší řeč jen stěží napsal. Na paměť mu také přijde nedávné vyřčení jednoho politika, který o Lysiovi řekl, že je pouhým „logografem“, pisatelem řečí. Což bylo hanlivé vyřčení. Tady vznikl námět na další Sókratovu řeč, a sice jaký je rozdíl mezi dobrým spisovatelským uměním a spisovatelským uměním špatným. Jedná se zde o posuzování rétoriky obecně. Sókratovy požadavky na spisovatele jsou takové, že nestačí mít pouhé zdání o věcech, spisovatel si musí být jist o pravdě těch věcí, o kterých píše. Zde je podle Sókrata také velmi důležitá dialektika, totiž umění dotazovat se, které udává vztah dvou věcí, které spojuje v jedno společné, a to pak zase dělí na jednotliviny. Dialektika tedy vymezuje vzájemné vztahy věcí a přivádí tak řečníka k pravdě. Aby rétor mohl pomocí řeči působit na duše, musí duším rozumět do hloubky a také všemu, co se duši týká. Vypadá to, jako by řečnické umění vymezovalo samotného řečníka, pomáhalo mu „vést jeho duši“. Z toho vyplývá, že řeč a duše mají cosi společného.

Sókratés vytýká Lysiovi, že jasně nevymezil pojem lásky, a že jeho řeč není náležitě uspořádána tak, jak má být. Korektní řeč má být přirovnána k živému tvorů. Jako celek má dávat smysl svým částem a ty se mají doplňovat navzájem také. Jedině pomocí propojení smysluplných částí a smysluplného celku navzájem vznikne plnohodnotná řeč. Dále, protože řeč řečnickova má souvislost se samotnou duší, řečník musí dokonale znát samotnou duši a také její kategorie a rysy. Musí uzpůsobit svou řeč k danému druhu duše a mít na paměti, že řeč není určena k přemlouvání ani namlouvání, nýbrž k hledání pravdy a dobra. Řečník má také jednat mravně, naslouchat bohům a snažit se jednat tak, aby to bylo bohům milé. To znamená, že správná řeč se obrací k duším, které naslouchají krásným, dobrým a spravedlivým věcem.

To, co tedy skutečná rétorika vyžaduje a čím se má pravý rétor spravovat, si má vyslechnout také Lysias od Faidra. Sám Sókratés pak toto poučení řekne Isokratovi, který podle něj má největší vlohly pro umění rétoriky. A protože Sókratés rozmlouvá v přítomnosti bohů, končí toto své počínání modlitbou.

1.2 Přejchod od lásky k duši

Tématem první Sókratovy řeči byla láska, v jeho druhé řeči se přechází k tématu duše, respektive k tématu vztah duše a těla, které nás nejvíce zajímá. Láska byla zdůvodněna božským šílením. Toto božské šílení vysvětluje Sókratés tak, že duše, předtím než se na zemi zachytí těla, absolvuje jízdu s bohy, kde se jí naskytne pohled na pravé ideje, což je to, po čem duše nejvíce touží a co je jejím cílem. Když pak duše na zemi vidí krásného člověka, vzbudí to v ní vzpomínky a vše, co je s tímto spojené, na opravdovou krásu a na boha, kterého doprovázela a kterého pak připodobňuje k onomu člověku. Ono šílení je právě proces rozpomínání, kdy duše šílí z dávného počínání si, božské šílení proto, že tato jízda byla konaná s bohy.

1.3 Jaká je duše?

Sókratés považuje duši za nesmrtelnou.⁸ První teze, na které to vysvětluje, je, že vše, co pohybuje samo sebou, se nepřestává pohybovat, protože nemůže samo sebe opustit, a tak nemá ustání pohybu. Vše, co nemá ustání pohybu, je nesmrtelné. Avšak to, co je pohybováno něčím jiným z venku, může ustat v pohybu, a tedy i v životu, tudíž je smrtelné.⁹ To, co pohybuje samo sebou, může pohybovat i něčím jiným. Je mu tedy zdrojem a počátkem pohybu.¹⁰ Počátek však musí být nutně bez vzniku. Neboť tam, kde je počátek, tam je i vznik, protože vznik se vytváří z počátku. Kdyby totiž počátek měl vzniku, musel by mít i zániku, a kdyby počátek zanikl, neměl by už jak vzniknout, jelikož všechno vzniká z počátku. Tedy by už nic nevzniklo.¹¹ To, co pohybuje samo sebou, je mu tedy počátkem, a protože duší nic nepohybuje, nýbrž pohybuje sama sebou, nemohla vzniknout, a je tedy nesmrtelná.¹² Říkali jsme, že to, co se pohybuje samo od sebe, může pohybovat i něčím jiným. Duše, která je uvnitř těla, dává tělu pohyb, a tím i život, to je její přirozeností.¹³

Je zde tedy nějaká souvislost mezi nesmrtelností a pohybem. Samopohyb (to, co samo sebou pohybuje) rovná se nesmrtelnosti. Tělo je tedy dle Platóna smrtelné, nepohybuje samo sebou, nemá samopohyb. Pohyb přijímá od duše zevnitř, má tedy pohyb propůjčen a zdání, že se tělo pohybuje samo, je klamné.

⁸ *Faidros*, 245c5

⁹ Tamt., 245c5-246a2

¹⁰ Tamt., 245c5-246a2

¹¹ Tamt., 245c5-246a2

¹² Tamt., 245c5-246a2

¹³ Tamt., 246b7-10

Abychom tomu dobře rozuměli, „duše je v dialogu *Faidros* představena jako příčina veškerého pohybu a vznikání,¹⁴ jestliže je duše nesmrtelná sama o sobě, je jakýmsi počátkem a počátek musí nutně být nesmrtelný. Kdyby duše, jakožto příčina vznikání, měla i zánik, nemělo by už nic jak vzniknout, protože by nebylo nic, z čeho by něco vzešlo, ani sám pohyb světa. Ukážeme si to na větě následující. „Vždyť kdyby zahynul počátek, nikdy ani sám z něčeho nevznikne ani nic jiného z něho, jestliže mají všechny věci vznikat z počátku“.¹⁵ „Každá a celá duše je tedy jednak součástí celku světa a příčinou pohybů v jeho rámci, jednak zárukou toho, že svět vůbec tvoří strukturovaný celek.“¹⁶

Duše tedy k pohybu nepotřebuje žádnou sílu přicházející zvnějšku, protože je schopná se pohybovat sama od sebe. Zároveň je také schopná dodávat pohyb tělu a tělo jí je tedy „vozidlem“.

Zde se také podle Karla Theina, projevuje přirozenost duše.¹⁷ Sókratés totiž říká, že „musíme nejprve poznati přirozenost božské a lidské duše pozorováním jejích stavů a výkonů.“¹⁸ Totiž duše je přirozeně nesmrtelná a přirozeně se sama pohybuje. Nesmrtelnost znamená pohyb. Zároveň je její přirozeností starat se o vše bezduché, totiž o tělo a propůjčovat mu život.¹⁹ Přirozené je tedy pro duši pečovat o bezduché tělo a „oduševnit“ jej.

Š. Špinka píše, že nejde jen o pochopení nesmrtelnosti jednotlivých duší, ale také velké „světové duše“. Musíme také pochopit ústřední roli duše v celku pohyblivého kosmu vznikání a zanikání,²⁰ a že „životnost“ duše se nevyčerpá jedním tělesným životem v jednom těle od narození do smrti, protože „duše je jakožto samopohyb počátkem veškerého vznikání, a tato její příčinná role se projevuje tím, že je spojena s tělem a pohybuje jím „zevnitř“.“²¹

V dialogu *Faidros* také rozpominání na svět idejí dokazuje, že duše byla už před vtělením se do hmoty. A protože se duše u Platóna převtěluje do dalších těl, a přesto je pořád schopna rozpominat se, znamená to, že duše byla již předtím. Z toho vyplývá, že Platón počítal s tím, že duše je nesmrtelná. Která však přesně složka duše je v dialogu *Faidros* nesmrtelná, nebo jestli je nesmrtelná celá duše, zde není výslovně řečeno. Zde bych se chtěla na chvíli pozastavit.

¹⁴ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 15, Oikoymenh, Praha: 2009

¹⁵ *Faidros*, 245d4-6

¹⁶ THEIN, Karel. *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros, Reflexe*, Oikoymenh, Praha: 1998

¹⁷ THEIN, Karel. *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros, Reflexe*, Oikoymenh, Praha: 1998

¹⁸ *Faidros*, 245c2-4

¹⁹ *Tamt.*, 246b7

²⁰ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 91, Oikoymenh, Praha: 2009

²¹ *Tamt.*

V Reflexi u Karla Theina se dozvídáme, že dvojnásobný výraz „veškerá“ nebo „každá“ duše má svůj protějšek „celého“ nebo „každého“ těla, později se setkáváme podobně i s „celou“ nebo „každou“ řečí. Řeč má být složená ze všech částí těla, jako by byla živým tělem. „Nesmrtelná je pak každá duše, a to celá ve smyslu všech svých částí.“²²

Podle Špinky se zase každá jednotlivá duše vyznačuje tím, že je sama sebou díky tomu, že se podílí na společenství veškerých duší, a právě díky podílení se na tomto celku je každá jednotlivá duše nesmrtelná.²³

Když Sókratés říká, že veškerá duše je nesmrtelná, je přirozené domnívat se, že tím myslí duši, jakožto celek. Srostlina, kterou nám Sókratés přiblížil podobu duše, je srostlá, ne s tělem, jako je tomu u bohů, ale vozataj se dvěma koni jsou srostlí a po celé této duši rostou křídla. V knize *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* se píše: „Duše ztratí křídla, znovu je získají a tak pořád dokola.“²⁴ Když rostou tato křídla po celém hřbetu duše, může pak část této srostliny zemřít a pak si zbylá část pořídit jiné koně s jinými křídly?

Sókratés říká, že duše se dělí na tři části a každá část má jiné vlastnosti, zároveň ale také říká, že duše je srostlina. Takovou srostlinu si můžeme představit jako tři části stavebnice. Na první pohled jsou pevně spojeny, dají se však snadno oddělit, dá se ale tomuto říkat srostlina? Není to srostlé v pravém slova smyslu, a kdybychom dali vedle sebe dvě kostky stavebnice (koně) a nahoře je spojili uprostřed třetí kostkou (vozataj), dostali bychom něco jako podobu duše. Pokud bychom jednu část oddělili, rozpadl by se celý objekt, celá duše. Celek by už neexistoval, ale část by přežít mohla. Nejednalo by se však o srostlinu.

Kdybychom však tuto srostlinu, přirovnali k jinému vzoru, například ke vzoru knihy, kdy by části duše byly popsány strany knihy a na hřbetu, který drží knihu (duši) pohromadě, by byla právě tato křídla, které duše neustále ztrácí a nabývá, takováto duše je vskutku srostlá a neoddělitelná, protože části duše „slouží celku“, kniha, které chybí část, už není celá a začíná se rozpadat. Platón dává jasně každé části duše její význam pro dobro celku. Křídla patří takovéto duši, které raší přímo z vnitřku celé duše. Proto je vskutku srostlá. Proč by tedy nebylo možné, že Sókratés mluvil o nesmrtelnosti celé duše, každé její složky?

²² THEIN, Karel. *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros, Reflexe*, Oikoymenh, Praha: 1998

²³ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 80, Oikoymenh, Praha: 2009

²⁴ GRISWOLD, L. Charles. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 84, The Pennsylvania State University Press, 1996

Na druhou stranu Sókratés popisuje dvě nižší složky duše jako něco zemitějšího. Když je duše na hřbetu světa, což je nejvyšší bod této jízdy s bohy, kde se nejlepší část duše žíví nazíráním pravých jsoucen, „duše se raduje, sytí se a má se dobře.“²⁵ Koně se žíví až po této podívané, kdy už jedou domů, do nitra světa a vozataj koním „předhodí ambrosii a k ní jim dá za nápoj nektar“²⁶. K tomu Špinka píše, že u tohoto popisu potravy pro koně, není zmíněno, jak je tato potrava pro duši prospěšná, na rozdíl u popisu živení nejlepší části duše.²⁷ Zdá se, jako by tyto dva koně byli více spjati s tělesností a lidské tělo je smrtelné. Proto, kdyby tyto dvě části duše byly připodobňovány k smrtelnému tělu, mohly by být rovněž smrtelné. Nejvyšší část duše je hodna rozumu, a ten je spojován s něčím božským. Božské a bohové jsou nesmrtelní.

1.4 Čemu se duše podobá?

Duši zde Platón vyobrazuje jako „srostlinu“ vozataje, který představuje Rozum a dva koně. Jeden kůň je bílý, ten zastupuje krásu a dobro. Druhý kůň je černé barvy a má představovat naopak zpupnost, neukázněnost a vášně. Z toho vyplývá, že duše je zde rozdělena na tři části. Vozataje, který představuje rozum, bílého koně představujícího vznětlivost a černého koně, který představuje nejnižší část duše, žádostivost. Vozataj vede koně, má být tedy velitelem celé duše, ale koně jsou ti, kteří celé spřežení táhnou, vozataj však koně usměrňuje a naviguje je k cíli. Celá tato duše je okřídlená. Duše v dialogu *Faidros* však podle Karla Theina není něčím zcela netělesným, nýbrž „právě motiv křídla duše prozrazuje, že duše nejen pohybuje každým tělem, jímž sama není, ale že je sama určitým tělem“²⁸ a náleží jí něco tělesného.

1.5 Jak se liší božské a lidské duše

Sókratés ve svém výkladu o duších mluví o duších božských a o duších lidských. Svůj výklad rozděluje na vizuální popis duše, a poté na její pohyb. Sókratés uvádí, že lidské duše mají dva koně, u božských duší není počet zmíněný, ale je zde naopak řečeno, že božský průvod vytváří „jednotné spřežení.“²⁹ Podstatné je, že božské duše jedou ukázněně a vozataj má své koně v jednotě, a tak je k jízdě jen pobízí, zatímco vozataj duší lidských musí koně přemáhat a usměrňovat. Důvodem toho je, že božské spřežení je celé z dobrého původu, ale u spřežení lidských duší je to odlišností charakterů a vlastností koní i vozataje. Dalším rozdílem je, že božské spřežení, na rozdíl od duší nebožských, o své okřídlení nikdy nepřichází. To navazuje na vztah duše k tomu, co je „neoduševnělé“. Duše je samopohybem, pak vše, co je

²⁵ *Faidros*, 247d4-5

²⁶ Tamt., 247e6-7

²⁷ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 112, Oikoymenh, Praha: 2009

²⁸ THEIN, Karel. *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros, Reflexe*, Oikoymenh, Praha: 1998

²⁹ *Faidros.*, 246e4-13

neoduševnělé, nemá přirozeně pohyb samo ze sebe, nýbrž právě duše, která pečuje o vše neoduševnělé, toto spravuje. Ta duše, která je okřídlená, pobývá ve výšinách a obývá veškerý svět. Ty duše, které o své perutě přišly, klesají k zemi, dokud se nepřichytí k nějakému nehybnému tělu a působením své přirozenosti pak tělu „vdechne“ domněle pohyb. To bylo nazváno „živokem“ s přívlastkem „smrtný“.

Takovéto duše však podléhají vlastnostem smyslového těla a hůře se pak vyznají samy v sobě a i v jiných věcech z hlediska celku. Takováto neokřídlená duše, která se zachytila těla při pádu, nezůstává spojena s tímto tělem už napořád. Kdežto duše, která je okřídlená a pečuje o veškerý kosmos, nazývající se „Živok nesmrtelný“, je však „živok“ jakéhosi boha, kterého jsme nespatri, ani rozumem nepřisvojili, vlastníci duši i tělo navždy. To se zdá být také cílem duše. Totiž to, aby duše byla důležitou součástí světa a mohla jím také „hýbat“, starat se o něj, namísto toho, aby ztrácela křídla a nebyla ve spojení s kosmem ani se svým tělem. „Nesmrtelným“ je pak nazván spíše vztah mezi duší a tělem, protože jsou spojeni navždy, kdežto neokřídlená duše se s tělem později „rozloučí“, vztah mezi nimi je tedy jen dočasný, je smrtelný.

Karel Thein poznamenává, že je však ještě dalšího rozdílu mezi duší lidskou a božskou. Podle všeho totiž na božské tělo nepůsobí žádná duše zvnějšku. Zato bohové mají tu moc hýbat se vším, ovlivňovat věci na světě, naopak však nikoli. Bohové tedy mohou být do určité míry garance neporušitelné struktury světa.³⁰ V knize *Myšlení v nás* se od něj dokonce dozvídáme, že vůle tvůrce je nadřazenou fyzikálním vazbám těl i duší.³¹

Charles L. Griswold, JR. ve své knize podotýká, že „nikde ve třetí části *Palinodie*, ani nikde ve *Faidru*, není explicitní nebo jednoznačná zmínka o něčem, jako „světová duše“; dozvídáme se pouze o duších božských, lidských a zvířecích.“³²

1.6 Jaký je vztah těla a duše?

Platón ve *Faidru* píše, že duše je k tělu připoutána na způsob škeble.³³ To odkazuje k tomu, že Platón zde tělo popisuje jako něco, co duši „drží“. Tady můžeme vidět, že Platón bral tělo jako nevyhnutelné zlo. Když se duše s tělem spojí, duše je jakoby svázaná tělem, kdežto duše, která není takto svázaná, je čistá a svobodná. Zde, v dialogu *Faidros*, lze vidět, že Platón má

³⁰ THEIN, Karel. *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros, Reflexe*, Oikoyomenh, Praha: 1998

³¹ THEIN, Karel. *Myšlení v nás: tři Platónské studie*, str. 96, Filosofia, Praha: 2010

³² GRISWOLD, L. Charles. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 84, The Pennsylvania State University Press, 1996

³³ *Faidros*, 250c5-6

k tělu do jisté míry negativní vztah. Na druhé straně však píše, že jen ta duše, která zahlédne něco z pravdivých jsoucn, se může dostat do lidského těla, musí tedy splnit tuto podmínku, nebo si to takto „zasloužit“. „Po tisíci letech jedny i druhé přicházejí k losování a volbě druhého života, a tu si každá volí, který chce; tu přichází lidská duše i do života zvířete a ze zvířete se vrací, kdo byl kdysi člověkem, zase do člověka. Neboť do této podoby se nedostane ta duše, která nikdy neviděla pravdu.“³⁴

Tělo je bez duše neoduševnělé. Špínka ve své knize zmiňuje, že vztah duše ke všemu, co je neoduševnělé může být dvojitý. Jak je ve *Faidru* řečeno, „veškerá duše pečuje o to, co je bezduché a obchází po veškerém světě, hned v té, hned v jiné podobě.“³⁵ Duše ve vztahu k tělu je tedy pečující. Tento vztah můžeme vidět buď jako duši, která je okřídlená a spravuje veškerý kosmos, přitom se vznáší ve výšinách, stará se, tedy má vztah k celku světa. Nebo jako duši, která o perutě přijde, padá na zem, dokud se nezachytí zemitého, neoduševnělého těla, kde se „ubytuje“ a prostřednictvím svých schopností propůjčuje tělu pohyb. Taková duše přichází o schopnost pochopit sama sebe a vše ostatní z pohledu celku.³⁶

Rozdíl mezi vztahem božských duší a lidských duší je také ten, že vztah duše a těla bohů, je trvalý a nesmrtelný z toho důvodu, že duše tělo neopouští, jak tomu je u smrtelných bytostí, kde je takový vztah pouze dočasný a smrtelný.

Duše, které ztratily svá křídla, se však také mohou vztahovat k celku světa, a to právě prostřednictvím lásky. Láska navrácí duším křídla a díky tomu se duše navrácí ke svému vztahu k celku světa a vztahu k pravdivým jsoucnům. Tedy vztah k tělesnosti, krásným tělům, má díky lásce blízko ke vztahu k původním jsoucnům.³⁷

Díky lásce se lidská bytost rozpomíná na jízdu s bohy, kde každá duše následovala některého z bohů. K tomu z bohů, kterého následovala, pak připodobňuje svého miláčka. Božské duše tedy vedou a pečují o duše ostatní, starají se o ně. A protože každá z lidských duší se stará o to, co je bezduché a tělesné, a božské duše se zase starají o duše ostatní, nepřímou se božské duše starají také o vše, co je tělesné a celek tělesného světa.³⁸

Platón také zmiňuje, že ta duše, která při jízdě s bohy uviděla některé z pravých jsoucn a následovala stále svého boha, svá křídla neztrácí, ale ta, které se to nepovedlo, bude vsazena

³⁴ *Faidros*, 249b2-6

³⁵ *Tamt.*, 246b7-8

³⁶ ŠPÍNKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 98-101, Oikoyomenh, Praha: 2009

³⁷ *Tamt.*, 102

³⁸ *Tamt.*, 105

do těla. Sókrates také píše, která duše do jakého těla bude zasazena. Určuje to podle toho, kolik z pravých jsoucen konkrétní duše viděla. Ta, která viděla nejvíce, půjde do těla filosofa nebo jiného služebníka Mús a Eróta, ta, která viděla nejméně, do těla tyrana, mezi těmito je dalších sedm těl, do kterých je možno duši podle toho, kolik toho viděla, vložit. Duši je tedy na jednu stranu určeno do jakého těla se dostane, podle toho, kolik toho uvidí při jízdě s bohy, ale na straně druhé není již určeno, jak prožije v těle samotný život a jak se zhostí svého úkolu, kterým je prožít život v těle spravedlivě. Od toho se také odvíjí další převtělování.

Duše, která neprožije spravedlivý život například v těle filosofa, se v druhém životě převtěluje do těla, které následuje po těle filosofa, a to je tělo vladaře nebo válečníka. Naopak duše, která byla vsazena prvně do těla vladaře nebo válečníka, ve kterém žila spravedlivě, má poté možnost prožít život v těle filosofa. Úkolem duše je tedy prožít život v těle spravedlivý a co nejvíce sebe i svého miláčka připodobňovat svému bohu, a rozpomenout si, po čem jejich duše opravdu touží.³⁹

Prostřednictvím krásného těla, duše nahlíží krásu, a rozpomíná se na tu pravou krásu, kterou zahlédla ze všech věcí nejvíce se třpytící. Duše se radostí začne opeřovat a má touhu vzlétnout, ale nemůže. Duše zasazena takovou krásou prostřednictvím krásného těla tedy „hledí vzhůru a o věci dole se nestará.“⁴⁰ Takovýto člověk je nařknut, že je šílený, ale toto šílení je ve skutečnosti božské. Takováto tělesná krása dokáže duši uchvátit, a ta nabývá různých stavů radosti i bolesti, touží miláčka uctívat a zaměňuje lidské za božské. Musí si však rozpomenout na pravou krásu, kterou kdysi viděla, aby mohla pochopit, co ve skutečnosti chce. Tělesná krása je tak vodítkem k tomu, po čem duše touží. A tím, jak krása v tělesném světě září, zprostředkovává cestu k pravé kráse, která tehdy na hřbetu nebeské klenby také nejvíce zářila ze všech jiných jsoucen.

Aby mohla duše získat, po čem touží, musí porozumět celku tělesného světa, provázanosti duší a spoluúčasti na veškerenstvu, na kterém se právě ona může svým pohybem podílet. To, po čem skutečně touží, sídlí tam, odkud spadla dolů na zem. Božské duše vlastní tělo, se kterým jsou spojeny navždy. Nebožské duše se jim snaží připodobnit. Ty z nebožských duší, které nejsou schopny následovat svého boha a nasytit se pravých jsoucen, padají dolů z původního místa. V tu chvíli jsou nehotové, dokud samy sebe nenajdou. Aby mohla duše sama sebe najít,

³⁹ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 118-119, Oikoymenh, Praha: 2009

⁴⁰ *Faidros*, 249d6-7

musí porozumět tělu, ve kterém právě pobývá, píše Griswold.⁴¹ Zřejmě aniž by porozuměla tělu, nemůže rozumět ani tělesnému světu, který má spravovat. Duši je vlastní starat se o veškerý svět. Starat se o něj může jedině v případě, že mu také porozumí. Život v těle může být pro ni proces dohotovení jí samé, a to tak, aby se stala teprve tím, čím je, porozuměla si, našla sama sebe, konala, co je jejím úkolem a dosahovala toho, po čem nejvíce touží.

Tělo je tedy, z Platónova přirovnání ke škebli, pro duši něco jako zlo, ale zároveň vysvobození, protože dává duši možnost se zase zbožnit. Úkolem duše se pak zdá být navrácení se do svého přirozeného setrvávání, tedy u pravých věcí, u pravé krásy, pravého dobra a pravé dokonalosti.

Proč musí duše prožívat pozemský život uzamčena v těle? Z pasáže, kde Platón vypovídá o tom, jak duše padají a zachycují se zemitých těl, vychází, že duše jsou zde na zemi za neukočirování, prostřednictvím rozumu, neposlušného koně a celkově, že se tři složky duše nedokázaly uvést v soulad a dokonalou harmonii, jako to mají přirozeně duše božské, které jsou jim vzorem. Rozum se tedy nechal „stáhnout“ tělesností a vzpurností nejnižší složky duše. Pro duši je to tedy úpadek. Poté se má spojit s touto tělesností a zvládnout ji dole na zemi uvězněna ve fyzickém těle. Proto se rozumová složka duše snaží co nejpevněji vést celou duši a touží se vrátit k původnímu setrvávání bez hmotného těla, které by ji bránilo v prozírání pravých jsoucnů. Tělo ji totiž „drží“ a „stahuje“ od věcí, které ji skutečně dělají šťastnou.

Duše je však schopna se vrátit k původnímu setrvávání jedině díky tělesnosti, respektive díky fyzické kráse a krásným tělům, které jsou připomínkou pro opravdovou Krásu, kterou kdysi mohla zřít. Duše se chce v takovém případě vysvobodit z těla, aby se mohla vrátit.

Při zření fyzické krásy se u tělesnosti projevují sexuální žádosti, u rozumu touha po pravých jsoucnech. Celé to Platón nazývá po bohu Erótovi, erós neboli láska. Láskou se zde míní božské šílení, které má tu moc povznést duši zpět k pravým jsoucňům. František Novotný podotýká, že „láska je projev bezrozumné touhy po slasti týkající se tělesné krásy.“⁴² Zde mě napadá, že vztah duše a těla se zdá být také erotický, přitažlivý, toužebný. „Když se dívá (duše) na mladistvou krásu a přijímá částičky, *meré*, odtamtud přicházející a plynoucí – jež se proto nazývají *himeros*, touha –, zavlažuje se a zahřívá, okřívá od bolesti a má radost.“⁴³

⁴¹ GRISWOLD, L. Charles. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 84, The Pennsylvania State University Press, 1996

⁴² NOVOTNÝ, František. *O Platonovi: díl 2.*, str. 186, Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, Praha: 1948

⁴³ *Faidros*, 251c4-7

Duše, díky tomu, že je uzamčena v těle a je s ním i spojena, má tu možnost zakoušet tělesnost pomocí tělesných smyslů a také se může rozpomenout na to, po čem ve skutečnosti touží, a tuto touhu v sobě opět probudit. Ta ji totiž napomůže dostat se k cíli, jehož není lehké s odlišnými složkami duše dosáhnout.

Paralelně má duše tu možnost zakoušet tělesný svět tady dole a zároveň zdržovat se v inteligibilním, věčném a dokonalém světě idejí. Duše jako jediná je také schopna tyto dva světy propojit. Tělo je tedy pro duši vězením a zároveň vysvobozením jak z tělesného, tak i z vlastního zajetí.

1.7 Vodění duší

Vodění duší neboli rétorika. Sókratés Faidrovi v místě dialogu, kde je rozebíraná rétorika, vysvětluje, jak je možné jedním argumentem některé lidi přesvědčit, druhé však nikoli a jak to souvisí s dušemi. „Roztřídě druhy řečí a druhy duše a jejich rozličné stavy, probere všechny příčinné vztahy, uváděje ve vhodné spojení pokaždé jedno s druhým a vykládaje, za jakých podmínek, hledíc k jakosti duše i k jakosti řečí, a z které příčiny nutně jedna duše se dává přesvědčiti a druhá zůstává nepřesvědčena.“⁴⁴

Sókratés zde říká, že ten, který se chce stát znalcem v oblasti rétoriky, musí také znát, kolik je druhů duše a jaké jsou. Těch pak je různé množství a různé povahy nebo vlastností, to pak vede i k tomu, jací jsou jednotliví lidé. Tak stejně se zase dělí i druhy řečí, kterých je různých druhů a různě mnoho. Proto lidé jistých vlastností s jistou povahou se dají přemlouvat jistými řečmi z určitých důvodů. Jiní lidé zas jiným druhem řečí z jiných důvodů.⁴⁵

Karel Thein v *Reflexi*, v článku *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros*, píše: „V části dialogu, v níž jde o rétoriku, se spolu s tématem mění též hledisko rozboru duše, která je vsazena do lidského těla a obce, přičemž předmětem diskuze se stává její dělení na části a vztah druhů duší a druhů řečí.“⁴⁶ Tedy, jak se píše v knize *Duše a krása v dialogu Faidros*, „úvaha o rétorice umožní hlouběji porozumět přirozenosti duše.“⁴⁷

„Dialektika v přísném slova smyslu zkoumá strukturu skutečnosti, rétorika se pak na ní zakládá, uplatňuje však její postupy také na oblast, která je rétorice vlastní, tj. na oblast duše

⁴⁴ *Faidros*, 271b1-6

⁴⁵ *Tamt.*, 271d1-8

⁴⁶ THEIN, Karel. *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros, Reflexe*, Oikoymenh, Praha: 1998

⁴⁷ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 186, Oikoymenh, Praha: 2009

a řeči. Vzhledem k povaze našich duší a roli řeči v našem vztahu ke skutečnosti, však nelze dialektiku od takto chápané rétoriky oddělit.“⁴⁸

Dialektika je metoda, která namísto, aby nasycovala duši pouhým míněním, duši od takovýchto věcí očisťuje, a tak může duše lépe zřít obsah pravdy. „Schopnost prozkoumávat strukturu skutečnosti Sókratés nazývá dialektikou.“⁴⁹

„Rétorika, jako vodění duší, vychází z jejich momentu pasivního.“⁵⁰ Jelikož řeč je jedním z možných činitelů, které se „samohybnou“ duši pohybují, je právě proto dialektika zde na správném místě. Protože když je duše sycená pravdou, spravedlností a krásou, je radostná a vzkvétá, ale když je krmena lží a nepravdou, hyne. Dialektika a rétorika nejsou jedno a totéž, ale navzájem se doplňují. Jelikož duše prahne po pravdě, dialektika pomáhá pravdu odkrýt a rétorika pomáhá „vést duši“, dalo by se říci, že všechny tyto jednotliviny se doplňují navzájem. Rétorika zahrnuje tři dovednosti, jak píše Karel Thein, a to vytváření pravděpodobnosti, vzbuzování či navazování jistých stavů duše a umění vytvářet celek řeči ze správně sestavených částí.⁵¹

„Sókratovy řeči jsou však především příkladem specifické schopnosti rétoriky přejít od jednoho tvrzení k jeho opaku.“⁵² Ačkoli obě Sókratovy řeči se navzájem liší a jsou sobě navzájem opakem, protože v první se má být po vůli nemilujícímu, v druhé řeči je milující vychvalován, druhá řeč spíše vyvíjí řeč první, a to, co je jejím tématem, jelikož skrze ni lze zahlédnout i komplexně celek, což řeč první neumožňuje. Po tom, co Sókratés řekl v řeči druhé, už není cesta zpět, jelikož téma je komplexněji pojato, lépe se na téma nahlíží. Řádně se v ní vše vymezilo a vyjasnilo, to posunulo druhou řeč jakoby do vyšší dimenze. První řeč je tedy jen část toho, čím je řeč druhá. „Druhá řeč tedy není ani pouhým doplněním řeči první, ani její prostou antitezí, ale otvírá přístup k celku, který je první řečí zakryt.“⁵³

Sókratés nabídne Faidrovi, aby si rozdělili, v čem se liší dobré spisovatelské umění od špatného. A také navrhl, aby si to ukázali na příkladech. Sókratés říká, že text má mít podobnou strukturu živému tvor, to znamená, že text má mít části, hodící se k celku, části, hodící se k sobě navzájem a celek, hodící se k částem. Struktura, kterou používá, se nazývá „rodově-druhová“, kdy rod je celek a jednotlivé druhy jsou pak jeho části. Pro tuto „rodově-druhovou“

⁴⁸ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 181, Oikoymenh, Praha: 2009

⁴⁹ Tamt., str. 180

⁵⁰ THEIN, Karel. *Přirozenost duše a přirozenost celku v dialogu Faidros, Reflexe*, Oikoymenh, Praha: 1998

⁵¹ Tamt.

⁵² ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 180, Oikoymenh, Praha: 2009

⁵³ Tamt.

strukturu je podle Š. Špinky důležitá „ontologická hierarchie“, aby bylo možno pochopit rozdíl mezi hodnocení špatného či dobrého spisovatelského umění, „v tomto smyslu musí být dialektika schopna hledět na jedno i na mnohé a vidět jak spřízněnost všeho, tak také difference, které tento vnitřně spřízněný celek veškerenstva strukturují.“⁵⁴

Sókratés uvádí dva postupy dialektiky: 1) sjednocování (synagógé), 2) rozlišování, rozdělování (diairesis). Dialektika se tedy snaží lépe se vyznat v multilaterálním textu, který není na první pohled jasný, sjednocováním přiřadit k sobě dominující rody, a ty pak zase rozdělit na podřízené, podružné druhy. Řečník, který se těmito postupy řídí, má pak možnost „vodit duše“ a „ukazovat jim buď onu ‚levou část‘ šílenství, o níž mluvily první dvě řeči, nebo je naopak dovést k jeho ‚pravé části‘, o níž mluvila palinodie.“⁵⁵ Skutečný řečník tedy musí mít dovednosti, které mu umožňují pochopit konstrukci pravdivého tvrzení a také chápat korelace mezi jejími individuálními složkami, v čem si jsou příbuzné a také v čem se liší v dané struktuře.

První metoda dialektiky je ukázána v první Sókratově řeči, druhá metoda v Sókratově řeči druhé. První řeč nám však, na rozdíl od řeči druhé, neposkytuje eventualitu pochopit sám sebe a svět kolem nás. Pomocí druhé řeči máme také šanci porozumět nesoudnosti řeči první. Máme-li pochopit, jak je možné v jedné řeči tvrdit, že milující svému miláčkovi škodí, což je právě v té chvíli pro duši rétora, který tuto řeč vede, pravdou a v druhé tvrdit zase pravý opak, a zase je to pro jeho duši pravdou, musíme si uvědomit, že přechod mezi těmito dvěma pravdami je právě toto „vodění duší“ přechodem od jedné pravdy (řeči) k druhé, pomocí rétoriky.

První řeč byla jen možnou částí komplexního celku, což si neuvědomujeme, protože když stojíme v místnosti a vidíme její zdi, nevidíme, že za tou zdí je širší komplex. Jelikož právě tato malá místnost je pro nás celkem a my jsme „v něm“, dává nám smysl, stejně jako Sókratova první řeč nám nejdříve také tento smysl dává. Jenže my nejsme součástí jen této malé místnosti, ale i toho, co je za ní, tedy musíme pochopit, kam vlastně v celém kosmu patříme. Což je nám na první pohled skryto právě proto, že nevidíme celek a jsme „zaslepeni“ jen jeho částí. To, že vidíme jen část a jsme zaslepeni pouhým míněním, nám „krade“ možnost prožít k podstatě věci a také ovlivňuje zdařilost našeho života, a tak nám brání dosáhnout pravé blaženosti.

⁵⁴ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 181, Oikoymenh, Praha: 2009

⁵⁵Tamt., str. 182

Díky tomu, že druhá řeč nám rozšíří obzor projednávaného tématu, můžeme vidět více z pravdy. Jak toho rétor může dosáhnout? Zdá se, že je to právě toto sjednocování širšího celku. Pravý rétor si musí vytvořit jakýsi odstup, aby mohl lépe „vidět“ celek, jednotlivé jeho části a vztahy mezi nimi. Pak může tyto jednotlivé části i komplexní celek vyložit svému publiku, které mu bude řádně naslouchat a také se bude snažit si zmiňovaný odstup vytvořit. Aby bylo možné nám toto vše předat, je právě nutné, aby Sókratés řekl nejprve řeč první, takovou, jak ji řekl, a pak nám ukázal řeč druhou.

Bylo tohle právě jedním ze Sókratových záměrů? Zdá se, že takovýto postup struktury dialogu nebyl náhodný, ale záměrný. A jak to souvisí s duší? Pravda duši transformuje. Když je duše nasycena pravdou, má to, po čem nejvíce touží. Jaký je úkol rétora? Právě toto „vodění duší“ k tomu, po čem nejvíce touží.

2 Timaios

Toto Platónovo významné dílo, ve kterém „vznikají věty příbuzné největším objevům nových věd o mechanických zákonech pohybu a přitažlivosti hmoty, o jednotě hmoty při nejrůznějších formách a zejména o souvislosti mezi úkony těla a jevy vnitřními, obracelo k sobě největší zájem starověkých ctitelů“⁵⁶ je pravděpodobně, z jeho složení a myšlenek, pozdějším dílem než dialog *Faidros*.

2.1 O čem *Timaos* pojednává

Dialog *Timaos* se od dialogu *Faidros* liší. Nejde zde výrazně o dialog dvou lidí, ale spíše o souvislou interpretaci daného předmětu jednoho člověka.⁵⁷ Sám František Novotný v úvodu *Timaia* píše, že „hlavní věc jest, že v tomto díle není pravého Platónského dialogu, kterým jinde veliký umělec jako brusič drahokamů řídí vzájemné tření myšlenek a očišťuje problém k dokonalé určitosti a průhlednosti.“⁵⁸

Timaos zde podrobně pojednává o vzniku kosmu, jakožto celku. Je zde popisován také vznik drah nebeských těles. Tato nebeská tělesa, spolu s jejich pohyby, jsou předmětem smyslového vnímání a mají nám předkládat předlohu dokonalého souladu a vyvážení, kterého můžeme dosáhnout pomocí činnosti teoretického rozumu.⁵⁹ Dále také pojednává o vzniku člověka a živého těla. Pro nás je samozřejmě nejdůležitější v tomto dialogu téma duše a těla. Duši zde *Timaios* rozděluje na světovou duši a duši lidskou. Demiurg, božská nesmrtelná bytost, stvořitel světa, nejprve stvoří duši světovou, a ta je pak předlohou pro duši lidskou.

Filip Karfík ve své knize *Duše a svět* píše, že Platón v *Timaiu* „představuje Demiurga – tvůrce a otce tohoto veškerenstva – jako boha, který rozvažuje a který přistupuje ke svému dílu jako opravdový řemeslník.“⁶⁰ Každý jeho krok, který právě uskutečňuje tento kosmos, předstihuje jeho zvážení věci na základě rozumu.

Demiurg vytvořil svět, přirozený řád, jako skutečného tvora, ze čtyř živlů, který vlastní rozum i tělo a do tohoto těla umístil také duši do středu, do které byl umístěn rozum. Tak se svět stal živým tvorem majícím duši i rozum.⁶¹

⁵⁶ PLATON, *Timaios*, str. 9, Oikoymenh, Praha: 2008

⁵⁷ NOVOTNÝ, František. *O Platonovi: díl 2.*, str. 258, Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, Praha: 1948

⁵⁸ *Timaios*, str. 8

⁵⁹ THEIN, Karel. *Myšlení v nás: tři Platónské studie*, str. 99, Fiaosofia, Praha: 2010

⁶⁰ KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 77, Oikoymenh, Praha: 2007

⁶¹ *Timaios*, 30c1-2

Toto tělo světa bylo všude hladké, souměrné a soudržné. Světu dal Demiurg tvar ze všech tvarů nejkrásnější a nejlepší, totiž tvar koule, a uvedl jej v otáčivý stejnoměrný pohyb na témže místě kolem vlastní osy.⁶² Dále je zde psáno, že tento svět je jedinečný, obsahující v sobě všechny další pomyslné živoky i nás a všechny jiné viditelné tvory.⁶³ Toto Demiurgovo stvoření světa je nanejvýš krásné a dokonalé.

Demiurg je bůh, je dokonalý a je vzorem nebo zrcadlem světa, který má být podobný svému stvořiteli. Demiurg tedy „nese rysy řemeslníka, jehož schopnost vyrábět spočívá na rozumové úvaze.“⁶⁴ Tento řemeslník má dar, který se týká znalosti přirozenosti věci, kterou bude vytvářet. Tento stvořitel světa je tedy dokonalý řemeslník.⁶⁵

Platón tento svět, uvedený v harmonický řád, nastiňuje pomocí matematických a geometrických věd. V dialogu *Timaios* duše vznikla předněji před tělem, s tělem pak také současně vznikl čas. Když pak byla vytvořena celá duše, která byla očím neviditelná, vše tělesné, viditelné, čas a všichni tvorové světa, bylo toto vše uvedeno v pohyb.

„Jak tedy už také na začátku bylo řečeno, do těchto věcí, jež byly v nespořádaném stavu, vpravil bůh souměr, jak v jedné každé zvlášť, tak mezi všemi vespolek, pokud a jak bylo možno, aby byly ve vzájemném poměru a souměrné, všechno toto nejprve uspořádal, potom z toho sestavil tento vesmír, jednoho živého tvora, obsahujícího v sobě všechny živoky, smrtelné i nesmrtelné. Tvůrce věcí božských stal se sám, avšak vytváření smrtelných věcí přikázal svým vlastním tvorům.“⁶⁶

V *Konstitutivních rysech Platónova Timaiia* píše Martin Ritter, že se tento dialog dá rozčlenit na pět částí. Nejprve se stanovuje nákras zrodu světa a člověka (ten se pak rozděluje zase do tří částí), a k tomu výchovu lidí, aby mohl představit dokonalou obec v pohybu. Poté nám *Timaios* podává spletitý, propracovaný rozbor o tom, jaké je téma toho, co nám chce vyložit a jaký výklad mu náleží. A poté už následuje popis toho, co vzniká z rozumu, co vzniká z nutnosti a to, co vzniká spoluprací obou.⁶⁷

1) Co vzniklo z rozumu

⁶² *Timaios.*, 33c1-34a4

⁶³ *Tamt.*, 30b3-30d1

⁶⁴ KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 77, Oikoymenh, Praha: 2007

⁶⁵ *Tamt.*, str. 78

⁶⁶ *Timaios*, 69b2-69c4

⁶⁷ RITTER, Martin. *Konstitutivní rysy Platónova Timaiia, Reflexe*, str. 6, Oikoymenh, Praha: 2005

Zde se zařazuje tělo a duše světa, dále čas, hvězdy a planety, rod bohů, nesmrtelná část lidské duše, a z lidského těla to jsou pak hlava, končetiny, oči (vidění) a uši (slyšení).⁶⁸

2) Co vzniklo z nutnosti

Zde se zařazuje popis toho, jak vznikl pohyb a klid, sloučeniny „chemických“ látek a jejich vazby, poté působení těchto látek na lidské tělo (tj. vjemy přijaté pomocí smyslů) a popis jak vznikly barvy.⁶⁹

3) Co vzniklo ze spolupráce rozumu a nutnosti

Zde se popisují smrtelné části duše, složení lidského těla, cévní a dýchací systém, příčiny smrti a tělesných i duševních nemocí a také jak náležitě pečovat o duši a tělo, aby setrvaly v patřičném stavu.⁷⁰

„Platón tedy v *Timaiu* předvádí vzájemně provázané a uspořádané vztahy jednotlivých ‚prvků‘ světa, a to právě v jejich neustálé procesualitě.“⁷¹

2.2 Duše v dialogu *Timaios*

Duše je zde opět uvedena jako pohyb, který hýbe tělem, a to jak tělem světovým, tak i lidským. Tělo je zde také pod nadvládou duše, jak Platón v *Timaiu* píše: „Co se pak týče duše, nevytvořil ji bůh později, vždyť by nebyl dovolil, aby ve spojeném celku starší bylo pod vládou mladšího, ale on sestavil duši, aby byla přednější než tělo i vznikem i dokonalostí, vynikajíc jako paní a příští vládkyně nad poddaným.“⁷² Cornford k tomuto však píše, že slova „starší“ a „přednější“ zde nevyjadřují časovou posloupnost vzniku duše a těla. Existence světa, jako tělo bez duše je nemožná, stejně tak, jako svět, kde by existovala jen duše bez těla.⁷³ Což je zajímavá myšlenka, jelikož v dialogu je popsáno stvoření duše i těla, ale jejich činnost jednoho bez druhého nikoliv. Dialog *Timaios* popisuje součinnost těla a duše. V dialogu *Faidros* je však činnost duše popisována i bez těla.

⁶⁸ RITTER, Martin. *Konstitutivní rysy Platónova Timaiu, Reflexe*. str. 11 Oikoymenh, Praha: 2005

⁶⁹ Tamt. str. 11-12

⁷⁰ Tamt. str. 12-13

⁷¹ Tamt. str. 6

⁷² *Timaios.*, 34b9-34c6

⁷³ CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology: the Timaios of Plato*, str. 59, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis 1997

Lidská duše vznikla spojením tří jednotlivých složek. Dvě z těchto složek jsou smrtelné, jedna pak nesmrtelná. Nesmrtelnou část duše stvořil sám Demiurg, avšak smrtelnou část duše nařídil vytvořit polobohy, které sám vytvořil. To z toho důvodu, že vše, co Demiurg vytvořil, bylo božského původu, a tedy nepodléhající smrti jako takové, ale aby se mohla stvořit také smrtelná část duše, museli ji vytvořit právě tito polobohové. Tito proto, že byli také stvořeni, a tedy nebyli úplně nesmrtelní (mohli být zničeni tím, kdo je stvořil, tedy Demiurgem), byli však s to vytvořit tvory smrtelné, na rozdíl od boha stvořitele, Demiurga, a tak jej napodobovali při jeho tvoření jich samých a na svět přivedli i třetí druh bytostí, tvory smrtelné a také smrtelnou část duše. Ty bylo nutné vytvořit proto, aby byl svět dokonalý a úplný.

Zde mě zaujala myšlenka Karla Theina, kdy tito „menší bohové“ jsou vzorem pro nižší části duše, stejně jako Demiurg je vzorem pro vše, co stvořil. Tito „menší bohové“ nejsou úplnými bohy, jsou o něco méně dokonalými, stejně jako smrtelné části duše jsou méně dokonalé. To vybízí k zamyšlení se nad Demiurgovou pohnutkou k těmto stvořením: „Vytvořte podle vaší přirozenosti“ a „Napodobujte mou činnost ve vašem vzniku.“⁷⁴

Smrtelná část duše tedy při nejvyšší pravděpodobnosti umírá spolu se smrtelným tělem člověka. To je také rozdíl mezi duší lidskou a duší světa, duše světa je pouze nesmrtelná, o smrtelné části světové duše se nedočítáme.⁷⁵ Tělo světa, jak říká sám Demiurg, je nerozborné, pokud on sám by to, co vytvořil, nechtěl rozvázat.⁷⁶

Pro nesmrtelnou část duše, která byla stvořena samotným Demiurgem, má být vzorem duše světová, je však o jeden až dva stupně horší, i když byla vytvořena ze stejného měsidla jako duše všehomíra.⁷⁷ Tento vzor světové duše pro duši lidskou může být také hierarchickým označením, tedy umístěním v kosmu. Rozumná světová duše má moc řídit kosmos a uvádět jej v řád a jeví se nadřazeně jakožto vzor pro lidskou duši.⁷⁸ Cornford k tomuto píše, že lidská duše je podřadnější než světová z toho důvodu, že lidské duše mohou dělat špatné věci z vlastní vůle.⁷⁹

Látky, které se mísily pro zhotovení duše, byly nejprve dvě, a to „z jsoucna nedělitelného, stále totožného, a z měnivého jsoucna, dělitelného“⁸⁰, z těchto dvou vznikl třetí druh, a to druh

⁷⁴ THEIN, Karel. *Myšlení v nás: tři Platónské studie*, str. 78-79, Filosofia, Praha: 2010

⁷⁵ KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 107, Oikoymenh, Praha: 2007

⁷⁶ *Timaios*, 41a6-41b1

⁷⁷ *Tamt.*, 41d4-7

⁷⁸ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*, str. 202, Oikoymenh, Praha: 2000

⁷⁹ CORNFORD, Francis McDonald. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*, str. 349-351, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis 1997

⁸⁰ *Timaios.*, 35a1-36d7

jsoucnosti, který v sobě obsahoval jádro totožnosti i jádro různosti. Poté dohromady mísil druh jsoucnosti s totožností i růzností v jedno uskupení, aby ze tří udělal zas jeden a z tohoto hotového skupenství „rozdělil pak opět tento celek na tolik částí, na kolik bylo vhodné.“⁸¹ Zde Filip Karfík uvádí, že to také činí duši něčím trochu tělesným a ne zcela netělesným (stejně jako tomu bylo s duší v dialogu *Faidros* u motivu křídel.) Je to z toho důvodu, že bytí, totožnost a různost, které jsou dělitelné, vznikají v oblasti těl.⁸²

Rozdíl mezi lidskou duší a duší světovou je ten, že světová duše má vše tělesné uvnitř sebe, kdežto lidská kolem sebe. Je zde tedy jakoby uzamčena tělesností. Světová duše je způsobilá dosáhnout pravdivých představ a mínění, dále také dokonalého rozumění a vědění.⁸³

Po připoutání duše k lidskému tělu je duše nejprve bezrozumná, když pak takzvané „kruhové dráhy“ z neklidného stavu nabývají klidu a ustalují se, stává se duše rozumnou a ten, kdo k tomu má ještě náležitou výchovu, dosahuje plnosti života a činí ho to zdravým. Když je tomu naopak, prožije neharmonický život a přichází zpět do Hádovy říše, a to jako nedokonalý a nerozumný.⁸⁴ Jak podotýká také Karel Thein, „toto pěstění a výchova je obecně platným cílem Sókratovy obce a součástí jeho pojetí vždy ryze individuální lidské přirozenosti.“⁸⁵

Nižší část smrtelné duše je „žádostivost“, ta druhá pak „vznětlivost“. Tyto dvě části duše jsou v lidském těle umístěny do hrudi. Pro tyto části duše pak tělesné věci představují vábidlo a táhnou je od věcí „nahore“. Nejhorším tělesným vábidlem je rozkoš, dále pak také zahrnují strasti, „zaplašovače“ všeho dobrého, smělost, strach, hněv, slepotu k domluvám i naději, a tyto všechny stavy vznikají ve smrtelné části duše z nutnosti, smíchané všechny násilně, bez rozumu a se všeho se odvažující láskou.⁸⁶ Tato nižší část smrtelné duše také není schopna chápat rozumových důvodů, a i kdyby nějaké čila, nevěnovala by jim pozornost, nýbrž nechala by se raději vést od mylných představ a klamat se jimi.⁸⁷ Tato třetí část duše dokonce není ani schopna usuzování, nýbrž jen vnímání počítku libosti a nelibosti spolu s lačností.⁸⁸

Nejvyšší část duše, nesmrtelná, tedy „rozum“, který by měl panovat všemu ostatnímu, byla vložena do hlavy, jak Platón píše, a to proto, aby se oddělilo smrtelné od nesmrtelného z důvodu, aby smrtelná část duše „nepoškodila“ část nesmrtelnou. Tato rozumová část duše je

⁸¹ *Timaios*, 35b1-3

⁸² KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 95, Oikoymenh, Praha: 2007

⁸³ *Timaios.*, 37a3-37c5

⁸⁴ *Tamt.* 44c2-3

⁸⁵ THEIN, Karel. *Myšlení v nás: tři Platónské studie*, str. 34, Filosofia, Praha: 2010

⁸⁶ *Timaios*, 69c7-d5

⁸⁷ *Tamt.*, 71a1-5

⁸⁸ *Tamt.*, 70d6-71a5

nesmrtelnou a vládnoucí tělu proto, že její zákonitostí je oživovat to, co je neživé, tedy hmotu, a tak si ji tělo nemůže podvolit.

V těle pak bylo vytvořeno pojidlo mezi hlavou a hrudí, tedy mezi nesmrtelnou částí duše a tou smrtelnou a byla vložena doprostřed mezi ně a šíjí. V hrudi, kde sídlily dvě smrtelné složky duše, vytvořena pak byla také přepážka ve formě bránice, a to proto, aby oddělila přirozeně horší část duše od té přirozeně lepší části smrtelné duše.

Ta lepší část z těchto dvou smrtelných částí duše, která byla umístěna blíže k hlavě, a tudíž i blíže k části duše nesmrtelné, pomáhala po vůli rozumu usměřňovat složku žádostivosti, která sídlila mezi krajinou pupeční a bránicí. Nejnižší složka duše byla dychtivá po nápojích, pokrmech a po všech tělesných potřebách a také se nechala svádět a klamat obrazy smyslových přeludů. Tuto nechali v dutině břišní právě proto, aby se mohla v klidu krmit „a spoutali ji tam jako divoké zvíře, které však jest nutno živiti ve prospěch celku, s nímž souvisí, ač má-li se pokolení smrtelné udržovati“⁸⁹ a aby rozum mohl klidně uvažovat o tom, co je všem částem společně i zvláště nejvíce prospěšné.

Všechny orgány v těle, srdce, cévy, plíce apod., byly také pod nadvládou rozumu a jemu také poslušni. Tělo zde sloužilo jako vozidlo.⁹⁰ U duše lidské, která byla „uvězněna“ do těla, je to tedy tak, že tělo bylo kolem ní, duše světová však měla vše tělesné uvnitř sebe.⁹¹ Platón se v dialogu *Timaios* zmiňuje také o tom, že nejnižší část duše vlastní kromě člověka také rod rostlin.⁹²

Zdá se, že hlavní úlohou lidské duše je tedy vypořádat se s tělesností a dostat vše tělesné pod kontrolu, a tím zdařile prožít život ve spolupráci s tělem. Duše je také jediné jsoucno, kterému náleží mít rozum.⁹³

2.3 Tělo v dialogu *Timaios*

V dialogu *Timaios* je také velmi podrobný popis vzniku a struktury těla. Tělo je zde jakési „médium“, jak píše Martin Ritter.⁹⁴ Tělo totiž na straně jedné svou tělesností duši zabraňuje být sama sebou a veskrze rozumnou, na straně druhé však poskytuje duši samo sebe, a to jako „vozidlo“ a také své tělesné orgány jako jsou například oči a uši. Díky tomu, že duše je schopna

⁸⁹ *Timaios.*, 70d6-71a1

⁹⁰ *Tamt.*, 44e2-3

⁹¹ *Tamt.*, 36d8-9, 69c4-7

⁹² *Tamt.*, 77b4-6

⁹³ *Tamt.*, 46d4-5

⁹⁴ RITTER, Martin. *Konstitutivní rysy Platónova Timaiia, Reflexe.* str.18. Oikoymenh, Praha: 2005

poznávat skrze tyto smysly, dokáže se navrátit k sobě samé, a tělo jí je v takovém případě i velmi prospěšné, když je tělo ovládané duší, nikoli naopak, tedy duše tělem a jeho tělesností.

Mezi nejvýznamnější „vedlejší činitele“, které „bůh užívá, aby uskutečňoval, pokud možno podobu nejvyšší dokonalosti“,⁹⁵ patří oči, díky kterým je možné vidět symboly času, jako jsou hvězdy, den a noc a vybízí nás to ke zkoumání přírody.⁹⁶ Dále také uši ze stejných důvodů a také proto, že když slyšíme zvuk, setkáváme se s harmonií, která má stejnorodý vztah s okruhy duše v nás a tak utváří v duši soulad.⁹⁷

Jak v těle vznikají smyslové vjemy? Duše může vnímat díky rozumu, ale také dokáže vnímat skrze tělo a to správné představy. Jak v těle vlastně vznikají různé počitky? V případě, když nějaké vnější, snadno pohyblivé těleso, působí na tělo, je toto působení přenášeno kruhem postupně k sídlu rozumu, kde se vyrozumí účinek impulsu. Když však učiní působení směrem k tělu něco neschopného pohyblivého, nepřenesou se kruhy k sídlu rozumu, a tak se nemůže ohlásit žádný stav takového tělesa. Poté, když kruhy přenesou stimuly vnějších těles k sídlu rozumu, vznikají informace o tom, co na nás působí a jaký mají vliv, tedy počitky toho, jak vnímáme chuť, zvuky, barvy a další, a zda je to libé, či nelibé.⁹⁸

Filip Karfík k této pasáži píše, že „je to kruhový pohyb živlových částíček některých pohyblivějších tkání lidského těla, který působí na oběhy nesmrtelné duše.“⁹⁹ Také podle něj vznikají v části duše smrtelné.¹⁰⁰

Dále je pak zde popisováno ústrojí a orgány celého těla, jako jsou játra, slezina, kosti a maso, dýchací systém a další. Dočítáme se, kde, jak a z jakého důvodu jsou v těle umístěny. Všechno toto ústrojí stvořil bůh tak, aby se tělo rychle nepotřebovalo a nepodléhalo rychle nemocem a smrti.¹⁰¹

⁹⁵ *Timaios*, 46c1-4

⁹⁶ *Tamt.* 47a1-47b1

⁹⁷ *Tamt.* 47c5-47e2

⁹⁸ *Tamt.* 63e9-68d7

⁹⁹ KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 117, Oikoymenth, Praha: 2007

¹⁰⁰ *Tamt.*, str. 115

¹⁰¹ *Timaios*, 72e2-73a6

2.4 Jaký je vztah těla a duše v dialogu *Timaios*

Tělo a jeho tělesnost skrze smysly, hlavně viděním a slyšením, umožňuje lidské duši získávat informace prospěšné pro dosažení rozumného cíle.¹⁰² Tedy vedou ji zpět k sobě samé a pomáhají ji vzpomenout si na své setrvávání a zkušenosti před tím, než ji „uvěznila“ tělesnost.

Jak se dočítáme v knize *Duše a svět*, tělo na duši působí při procesu vtělení se způsobem poněkud „drastickým“. „V okamžiku, kdy vstoupí do těla, se nesmrtelná část lidské duše nejprve zcela porouchá a kruh téhož se pod nápoem smyslových vněmů úplně zastaví.“¹⁰³ Když se pohyb tohoto kruhu zastaví, není duše schopna myšlenkového náhledu a „pak musí až do konce života pracovat na tom, aby získala kontrolu nad tělesnou masou, která narušuje její pohyby svým mocným vlivem.“¹⁰⁴ Rozdílnost mají duše a tělo také v jejich přirozeném pohybu. Zatímco duše se pohybuje kruhovitě, tělo se pohybuje zbylými šesti přímočarými pohyby.¹⁰⁵

Zde mě také zaujala otázka Filipa Karfíka, co je to vlastně smrtelná část duše? Podobá se spíše své sestře – nesmrtelné duši, nebo tím, že je smrtelná má blíže ke smrtelnému tělu? Tuto informaci Platón jasně v dialogu neuvedl, i když by za uvedení stála. Opět můžeme jen vyvozovat z toho, co nám Platón v tomto ohledu nabízí.¹⁰⁶

Pokud duše nezvládne dostat tělesnost pod kontrolu a život prožije v neřestech a vábidlech, které tělesnost přitahuje, místo aby si hleděla rozumu a snažila se vést život rozumný a harmonický, podřízený dráhám totožnosti a různosti, nesplnila duše svůj úkol a převtěluje se po smrti do dalšího těla, a to podle toho, čím se v životě nejvíce proviňovala.¹⁰⁷

Duše má tedy za svůj vnitřní úkol přemoci „protivné stavy“ tělesnosti jako jsou strach, hněv, láska smíšená z rozkoše a bolesti apod., pokud se tak stane, budou mít život spravedlivý, pokud však se nechají přemoci těmito tělesnými vlivy, prožijí život nespravedlivě.¹⁰⁸

Platón také píše o nemocech, které rozděluje na nemoci tělesné a nemoci duševní.¹⁰⁹ Tělesné nemoci vznikají ze tří příčin. První jest taková, že tělo je složeno ze čtyř živlů, ohně, vody, země a vzduchu. Pokud dojde k přebytku, či nedostatku těchto látek v těle, nebo se tyto látky

¹⁰² *Timaios*, 47a1-47e2

¹⁰³ KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 112, Oikoymenh, Praha: 2007

¹⁰⁴ Tamt.

¹⁰⁵ Tamt. str. 113

¹⁰⁶ Tamt., str. 116-117

¹⁰⁷ *Timaios*, 42a2-42c5

¹⁰⁸ Tamt., 42a4-42d2

¹⁰⁹ Tamt., 86b1-2

vzájemně nějakým způsobem promíchají, ocitá se tělo v nepřírozeném stavu a tento stav působí různé změny, nemoci a pohromy.¹¹⁰

Druhá příčina se má tak, že z prvotních látek, tedy z ohně, vody, vzduchu a země, vznikají v těle také morek, kosti, maso, šlachy a krev. Pokud při vzniku těchto druhotných látek probíhá vše přirozeně tak, jak má, tělo je zdravo, avšak když se tento postup děje opačným směrem, je nezdrávo.¹¹¹

Třetí důvod má tři proudy, ze kterých nemoci pramení. Prvním je dýchání, druhým sliz a třetím žluč. Nefunguje-li totiž dýchání tak jak má, ale právě naopak, tedy někde je dýchání neprůchodné, jinde zase proniká nadměrně, vznikají nepřírozené stavy, tedy nemoci. Dále pak bílý sliz, který zůstává v těle, ale i takový, který má možnost vytratit se z těla ven, působí tělu „neplechu“, avšak když je ještě k tomu smíšen s černou žlučí, dostane se do kruhových drah v hlavě, kde je také obsaženo nejvíce božského elementu, který svým negativním působením ruší. Pak také všechny nemoci sliznicové mají na svědomí kyselý a slaný sliz, ty pak, které mají název od žhnutí, či pálení, má na svědomí žluč. Nejhorší nemoci vnikají ze žluče, ty, které jsou roznášeny do těla krví a roznáší tak její vlákna, která mají za úkol uspořádat poměr řídkosti a hustoty krve v soulad. Když tomu tak není a nastává v takovém případě nemoc, podle toho, jestli je dost silná, zpřetrhne pouta duše a pouští duši na svobodu, když ale je tělo silnější, odolává zpřetrhání pout, nemoc vnikne do celého těla, nebo je vtlačena do dutiny břišní a způsobuje zase jiné nemoci jako průjmý a úplavice a jiné.¹¹²

Platón píše, že duševní nemoci vznikají ze stavu těla. Nemoc duše je nepřičetnost, ta se dělí na šílenost a na nevědomost. Mezi největší duševní nemoci se řadí nadměrné rozkoše a strasti. Při takových stavech je člověk zaslepen a zmaten a není s to správně používat rozum. Ten, který se nechá unášet svými vášněmi, pociťuje pak hodně bolestí a rozkoší a stává se šíleným. Tato nemoc pramení ze zvláštního stavu jedné látky, kvůli nízké hustotě kostí. Tito lidé jsou mylně označováni za úmyslně špatné lidi. Avšak Platón píše, že žádný člověk není úmyslně špatný, nýbrž špatnost člověka způsobuje nějaký špatný stav těla a také nedostatek výchovy a špatnost je ve skutečnosti proti vůli člověka.¹¹³

Ve *Třech Platónských studiích* Karel Thein také podotýká, že u Platóna je morální špatnost vskutku špatná a taktéž dobrý člověk se může ocitnout v oblasti špatného chování, či šíření

¹¹⁰ *Timaios*, 81e6-82b8

¹¹¹ Tamt., 82b9-84c7

¹¹² Tamt., 84c8-86a7

¹¹³ Tamt., 86b1-86e3

špatných vlivů. Takovýto člověk není nabytý špatností, nýbrž zbavený „dobroti“. Zároveň také podotýká, že Platón odmítal možnost, že tomu, kdo je vskutku dobrým člověkem, by se mohly dít špatné věci.¹¹⁴ Zdá se také, že dobří lidé tvoří dobrým i svět, „pokud Platón tvrdí, že povaha obce vždy plyne z povahy jeho obyvatel.“¹¹⁵

Duše také zakouší spoustu bolesti působením těla. Je to proto, že pokud všelijaké špatné látky putující tělem se smíchají s dráhami duše, způsobí pak duševní nemoci. Jejich vážnost je podle toho, ve které části duše se špatné látky smísí. To potom způsobují duši různé stavy, jako jsou nevrlost, sklíčenost nebo odvážnost či bojácnost a také zapomínání nebo nevědomost.¹¹⁶

Poté Platón popisuje, jakým způsobem zachovat náležité stavy těl i myšlenek. Nejdůležitější je souměrnost mezi duší a tělem. To je pak „nejkrásnější a pomilování nejhodnější podívaná na světě pro toho, kdo jest schopen viděti.“¹¹⁷ Je-li tomu naopak, tedy je-li tělo a duše v nesouměrném stavu a jedno má navrch nad druhým, působí to nepřírozně, nekrásně a působí samo sobě velké útrapy a způsobuje to různé nemoci. Pokud je silnější duše než tělo, působí v těle otřesy a způsobuje nemoci, když zase naopak tělo má navrch nad duší, činí duši nechápavou, hluchou a nepamětlivou. Nejhorší nemocí duše je nevědomost. Jedinou cestou, jak být krásným, zdravým a dobrým, je zapojovat činnost těla i duše stejnou měrou, aby byly ve vzájemné rovnováze. Člověk tedy musí pěstovat v sobě duševní růst a taktéž tělesné cvičení a napodobovat tak vzor všehomíra. Tělo a duše má tedy mít vzájemný vztah, spolupracovat a dodržovat náležitou správu života. Každý člověk má žít sám podle sebe a užívat nejvíce rozumu, aby se stal nejkrásnějším a nejlepším.¹¹⁸

Dále Platón poznamenává, že taktéž všechny tři části duše mají spolupracovat a být činné ve stejné míře, aby jedna nezaostávala a druhá zase nebyla nejsilnější.¹¹⁹ Nejvyšší část duše, kterou má člověk umístěnou v hlavě, má člověk nejvíce následovat, jelikož je spojena nejvíce s božským elementem a s nesmrtelností. Ta nám má vládnout. Člověk, který se nechává ovládat od nejnižší části duše, se spojuje především s věcmi smrtelnými a také se stává nejvíce smrtelným a smrtelnosti se také ani v nejmenším nezbavuje, nýbrž ji naopak živí. Pečovat o vše má člověk náležitou potravou a náležitými pohyby. Ty jsou v nás spojeny s myšlenkami všehomíra, proto se má každá těmito pohyby řídit, aby náležitě spravovala pohyby v naší hlavě.

¹¹⁴ THEIN, Karel. *Myšlení v nás: tři Platónské studie*, str. 51, Filosofia, Praha: 2010

¹¹⁵ Tamt., str. 54

¹¹⁶ *Timaios*, 86e3-87a7

¹¹⁷ Tamt., 87d8-9

¹¹⁸ Tamt., 87c1-90a2

¹¹⁹ Tamt., 89e3-90a2

Poznáváním harmonie, pohybů všehomíra a vyrovnaním myslícího podmětu s předmětem myšlení může člověk dosáhnout nejlepšího možného života, nabízeného nám od bohů pro dění v přítomnosti i budoucnosti.¹²⁰

Na konci dialogu nám Platón objasňuje do jakých tvorů se člověk převtěluje po nepovedeném a nespravedlivě prožitém životě. Ti muži, kteří prožili takovýto život, se po smrti převtělili do ženy. Bozi z tohoto důvodu stvořili lásku, aby stvořili další živoky. V ptáky se pak převtělili ti muži, kteří se zajímali o věci nadpozemské, ale byli přesvědčeni, že zrak podává o takových věcech pravdivé důkazy. Čtyřnohá divoká zvířata vznikla z lidí nezajímající se o filosofii a bez vědeckého zájmu o přírodu, zbaveni využívání kruhovitých pohybů v hlavě. Čtvrtý druh zvířat, vodní tvorové, vznikl z naprosto nerozumných, nevědomých mužů a byl uvrhnut do hluboké vody, už neměl ani čistého dechu, protože měl duši v nečistém stavu. Takovýmto způsobem se pak převtělují tito tvorové podle nabývání, či ztráty rozumu a nerozumnosti.¹²¹

Duše světová obsahuje vše tělesné uvnitř sebe, na rozdíl od lidské duše, která je uvnitř těla a jak Karfík podotýká, je také jeho vlivu podrobena, a to ne jen vlivu těla vlastního, ale také vlivu cizích těl. Světová duše má tedy opět tělesnou stránku pod kontrolou, lidská duše musí zase bojovat a snažit se tělesnou stránku teprve během života v těle zvládnout, stejně jako je tomu u božských a lidských duší v dialogu *Faidros*.

Cílem duše ve vztahu k tělu je to, aby se s tělem co nejlépe doplňovaly a spolupracovaly a dosáhly tak harmonie. Duše má tělo užívat co možná nejmoudřeji za pomoci rozumu. Takto může tělo duši přinášet i dobro a být pro ni prospěšným. Naopak i duše tělu dává určitou „výchovu“, oduševnělost a propůjčuje mu své schopnosti a vlastnosti, tedy okusit nebo nahlédnout něčemu božskému. „Péče o všechno projevuje se u všech lidí jedním způsobem: dávatí všemu náležitou potravu a náležitě pohyby.“¹²²

Pro vztah duše a těla je zde nejdůležitější poměr mezi duší a tělem. Cornford poznamenává, že tento poměr by měl být co nejvyrovnanější. Protože když má silná a zdravá duše příliš slabé tělo, narušuje to celý rámec a naplňuje jej neduhami zevnitř. Dále tedy se jí nedaří rozvíjet a „zakrňuje“. Na straně druhé, když je tělo silnější než duše, není rovnováha mezi potřebami po výživě těla a vědomostmi pro duši a převažuje tělesná touha po výživě těla. Zde Platón

¹²⁰ *Timaios*, 90a3-90d6

¹²¹ *Tamt.*, 90e3-91c3

¹²² *Tamt.*, 90c5-6

popisuje živoucí výtvar jakožto spojení duše a těla a dopady nepoměru ve vztahu mezi nimi.¹²³
V Obou případech duše na nepoměry doplácí, a proto je nutno pečovat o oboje a pěstovat to, co je jim vlastní tak, aby obojí bylo posilováno ke zdraví.

¹²³ F. M. Cornford, *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*, str. 349-351, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis 1997

3 Srovnání vztahu duše a těla v obou dialozích

V této kapitole provedu srovnání duše a těla ve zmiňovaných dialozích, což je stěžejní částí mé práce. Tato srovnání budou vyvozena z předchozích kapitol a budou doplněna o poznatky z primárních i sekundárních literatur.

3.1 V čem se tyto dvě koncepce shodují

V obou dialozích se píše o nesmrtnosti duše, ale v dialogu *Faidros* není jasně napsáno, jestli má Platón na mysli celou duši jako takovou nebo jen nějakou její část, jako je tomu v dialogu *Timaios*, kde je nesmrtelná část duše jen ta nejvyšší, sídlící v hlavě a je také jako jediná hodna rozumu.

„Veškerá duše je nesmrtelná. Neboť co se stále pohybuje, je nesmrtelné.“¹²⁴ To se dozvídáme ve *Faidru*, což by mohlo znamenat, že celá duše by mohla být nesmrtelná, protože to, co se pohybuje samo od sebe, je nesmrtelné. Jasně to však napsáno nikde není.

U nesmrtelné části duše v *Timaiu* už víme, že ji stvořil bůh Demiurg, zbylé dvě části smrtelné stvořili „bohové bohů“.¹²⁵ A sám Demiurg říká: „Díla, jichž já jsem tvůrce a otec, vznikvše mnou, jsou nerozborná. Kdyby však tyto tvorové byli učiněni a dostali život ode mne, rovnali by se bohům.“¹²⁶ Zde tedy Platón jasně dělí duši na nesmrtelnou, kterou vytvořil bůh Demiurg a smrtelnou, kterou vytvořili jiní.

V obou koncepcích je trojí dělení duše, při kterém jsou tyto části duše rozčleněny dle váhy úkolu v životě a dle „čistoty“ dané části duše. To znamená, že rozumová (nejvyšší) část duše má být vůdcem, to se zdá být tedy jejím údělem. Tato část duše také sídlí v těle nejvýše. Dle čistoty je myšleno tak, že nejlepší část duše je účastna na rozumu a je tedy očištěna od toho, aby samotná byla sváděna tělesnými vášněmi a také od klamných zdání. Zbývající dvě části duše jsou vždy o něco horší a stačí jim „málo“ pro jejich spokojenost. Střední část duše je o něco horší a má o něco menší nároky a schopnosti než nejvyšší část a nejnižší část je zase o něco horší než střední.

Nejvyšší část duše v obou dialozích mají v sobě jakousi božskou účast. Tato božská účast je rozum, který je hnací silou pro život, tedy pohyb a pro hledání pravdy a dobra. V knize *Duše a svět* se také dočítáme, že Sókratés sám uvažuje, že by měla existovat jakási kosmická mysl,

¹²⁴ *Faidros.*, 245c5-6

¹²⁵ *Timaios.*, 41d1-3

¹²⁶ *Tamt.*, 41a6-41c2

kteřá zajiřtřuje jistř řád veřkerřch vřcí v universu. Tato mysl mř břt prřvř tato, jakřsi bořskř sřla, kteřř udrřuje veřkerř komplex vřcí pohromadř díky neviditelnř sřle dobra a normy.¹²⁷

Ve *Faidru* i v *Timaiu* je duře samopohybem, tedy mř pohyb a řivot sama ze sebe a nenř v tomto přřpadř zavislř na jinřm elementu. Třlo je pak pro duři transportem tady na zemi. Obř nejniřřř řřsti jsou řřdostivř a lačné po nejprimitivnřřřřch vřcech na svřtř a po třlesnřch řřdostech. Ve *Faidru* je to černř křnř, kteřř je „křřvnatř, třlnatř, mř silnou řiji, krřtkř krk, je přřtel zpupnosti a vychloubřnř, hluchř, poslouchajřcř, a to jeřtř stěřzi, toliko biče a bodcř a nutř zbylř dvř řřsti duře jřt k milřcku a zmiřovat se mu o vdřku milostnř rozkoře.“¹²⁸ U *Timaiu* je to tedy „řřst duře chtivř pokrmř a nřpojř i vřech třlesnřch potřeb.“¹²⁹

Oba dialogy nabřzejř zamřření na kosmologii, *Timaios* kompletnř pohled na celek kosmu a *Faidros* nabřzi pohled naopak zevnitř z perspektivy duře jako součřstř tohoto celku.¹³⁰ Dřle mřj oba dialogy společné to, že mř duře na zemi nřjakř cřl, kteřřm by se mřl řlověk nechat vřst, aby řil co nejdokonalejř řivot a mohl mřt i dobrř „řivot“ po smrti.

Dřky rozumu mřže duře poznřvat, chřpat, soudit a myslet. Pokud se vřak řlověk nezajřmř o „vřci nahoře“ a o filosofovřnř, upadř jeho duře k třlesnosti, nechřvř se snadnřji oklamat a pravdu vystřřdajř pouhř mřnřnř. Po smrti se to takř projevř přvřtřenřm se do nřco „niřřřho“ a podřřadnřřřho neř je řlověk, kteřř mř jako jedinř tvor převahu nad vřemi ostatnřmi, a to prřvř rozumem.

V *Timaiu* se dočřtřme, že, „co se pak třče ostatnřch bořskřch bytostř, mluviti o nich a poznati jejich přvod jest nad naře sřly.“¹³¹ Sřm břh Demiurg je nesmrtelnř a jeho „polobohovř“ jsou nesmrtelnř řřstečně, nejsou neporuřitelnř. Ve *Faidru* vřme, že duře bořskř jsou s bohy spojeni po vřechnř řas. A takovřho boha „jsme nikdy nevidřli, ani dostatečně myslř nepojali.“¹³²

Duře zřstřvř v obou dialozich přřdnřjř před třlem a takř v obou povařuje zrak za nejlepřř z třlesnřch smyslř. „pokud jde o spravedlnost, rozumnost a vřechny jiné duřim cennř vřci, u třch nenř řřdnř zřre na jejich zdejřřch napodobenřnřch, nřbrř k jejich obrazřm přřstupujř jen nemnozř lidř, a to jen stěřzi, přstřednictvřm slabřch smyslř, avřak krřsu bylo tehdy vidřt zřřcř.“

¹²⁷ KARFřK, Filip. *Duře a svřt.*, str. 82, Oikoymenh, Praha: 2007

¹²⁸ *Faidros*, 253c6-254a6

¹²⁹ *Timaios*, 70d6

¹³⁰ ŠPINKA, řtřpřn. *Duře a krřsa v dialogu Faidros*, str. 94, Oikoymenh, Praha: 2009

¹³¹ *Timaios.*, 40d6-7

¹³² *Faidros.*, 245c7-8

Duše uviděly blažené vidění a podívání a byly zasvěcovány zasvěcováním, které sluší nazvati ze všech nejblaženějším.¹³³

U *Timaia* je to takto: „Zrak podle mého soudu jest nám příčinou největšího prospěchu, protože z nynějších výkladů o všehomíru by nebylo mohlo býti proneseno nic, kdybychom nebyli viděli ani hvězd, ani Slunce, ani oblohy. Tj. 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 jest největší dobrodiní, jež nám oči způsobují; proč bychom tedy velebili všechna ostatní menší, pro něž by zbytečně naříkal člověk nefilosof, slepotou již zbaven? 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 nabydouce účasti v přirozené přesnosti vědeckého myšlení napodobováním cest božích, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru.“¹³⁴

Oči jsou tedy v obou dialozích pro duši prospěšné. Umožňují duši vzpomenout si na „zásvětní“ zkušenost a také získat zpět svůj rozum.¹³⁵ Dále také pozorováním pravidelných změn na nebi poznáváme čísla a čas a díky toho se pozvedáme k filosofii.¹³⁶ A my už také víme, že podle Plátóna si duše filosofova vede nejlépe.

Vztah duše a těla v obou dialozích má být pěstován, vytvářet harmonii pro dobro duše i těla a uplatňovat pochopení či porozumění. Tento vztah, jak se ukazuje, je velmi problematický. I když je pro duši tělo něčím jako vězení, kde daný život musí prožít a nejen to, musí i tomuto tělu a tělesnému světu porozumět, zároveň je to pro ni místem seberealizace a dozrávání podstaty a přirozenosti duše.

3.2 V čem se tyto koncepce liší

Dialog *Faidros* je pravým dialogem jako takovým. Tedy projednávají dané téma a diskutují o něm Faidros i Sókratés. Dialog *Timaios* už takto ryzí dialog není, je to spíš výklad jednoho člověka, totiž *Timaia*. *Timaios* zde přednáší o kosmu a člověku. Dialog *Faidros* je dialogem o kráse, lásce a také rétorice.

¹³³ *Faidros.*, 250b2-250c1

¹³⁴ *Timaios.*, 47a1-47c4

¹³⁵ RITTER, Martin. *Konstitutivní rysy Platónova Timaa, Reflexe.* str. 21 Oikoymenh, Praha: 2005

¹³⁶ KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 104, Oikoymenh, Praha: 2007

Duše v *Timaiu* je vzniklá, naopak ve *Faidru* nevzniklá. V *Timaiu* je dána duše lidem, bohům, částečně i rostlinám, tělesům apod., a tak pomocí duše vytváří kosmos, tedy používá duši k tomu, aby vytvořil kosmos. Ve *Faidru* duše odevšad spravuje vše co je neoduševnělé a to je jejím cílem.¹³⁷

Na rozdíl od *Timaia* ve *Faidru* není jasně napsáno, kde duše v těle sídlí. Nebo zda jsou její složky rozděleny do jiných částí těla. Ve *Faidru* je věnováno více místa popisování duše samotné, v *Timaiu* je snaha věnovat se oběma, tedy duši i tělu stejně, i přesto, že duše je stále považována za přednější než tělo.

Rozdíl lze vnímat také při dělení duše na tři části. V dialogu *Faidros* je to pomocí jakéhosi mýtu. Máme zde vyobrazení srostliny vozataje se dvěma koni. V dialogu *Timaios* je to popsáno tak, že víme, že bůh stvořil nejvyšší část duše, nesmrtelnou rozumovou a jiní stvořitelé, ne už bohové ale jacísi „polobohové“, stvořili zbylé dvě části duše, už smrtelné. Celá duše v *Timaiu* je stvořena ze čtyř látek, jen s tím rozdílem, že lidské jsou stvořeny z látek o stupeň, dva horší.¹³⁸ Ve *Faidru* nenalzáme, z čeho jsou tři složky vytvořeny, máme k dispozici jen přirovnání každé složky k danému vzoru.

Platón ve *Faidru* bere tělo, ve vztahu k duši, jako vězení a zlo, které duši smyslově můžou klamat. V dialogu *Timaios* už to takto jednoznačné není. Platón se zde už více přiklání k myšlence, že tělo pro duši není jen pouhé zlo, ale může být duši i prospěšné. Tělo také usnadňuje duši pohyb na zemi („vykroužili kolem smrtelné tělo a dali mu celé tělo za vozidlo“¹³⁹) a není jen neoduševnělým ústrojím, nýbrž také pomáhá duši v její cestě k cíli. Je zde tedy jakýsi posun v názoru, že tělo je pro duši nutné zlo. „Není důležitějšího souměru a nesouměru než mezi samou duší a tělem.“¹⁴⁰

Ve *Faidru* ta duše, která se hodně stýká s tělesností, jí bude také „pošpiněná“, proto se má ubírat k něčemu „vyššímu“ a řádně filosofovat, myslet a ne mínit a co nejméně se stýkat s tělesností. „Kdo prožije svůj život spravedlivě, nabývá lepšího údělu, kdo nespravedlivě, horšího.“¹⁴¹ V *Timaiu* se má však duše spojit s tělesností a vzájemně být v souladu („Jest vhodné a slušno, postavit na druhé straně, jakými prostředky se zachovává náležitý stav těl

¹³⁷ ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 94, Oikoyomenh, Praha: 2009

¹³⁸ *Timaios*, 41d4-7

¹³⁹ Tamt., 69c5-6

¹⁴⁰ Tamt., 87d2-3

¹⁴¹ *Faidros*, 248e4-5

i myšlenek.¹⁴²) a tím dává tělu větší význam a příležitost, i když je duše pořád ta přednější před tělem a tělo ji má pomáhat v uskutečňování jejích cílů.

V dialogu *Faidros* nenalzáme světovou duši, jako takovou. Je zde rozdělení božských a lidských duší. („Duše a pevné tělo, bylo nazváno „živok“ a dostalo příjmení „smrtný“; avšak pojem živoka nesmrtelného nevznikl ze žádného rozumového úsudku, nýbrž si vytváří boha, jakéhosi živoka nesmrtelného.“¹⁴³) V *Timaiu* nalzáme jak duši lidskou, tak i světovou. Je zde tedy propojení témat duše a světa.

V *Timaiu* také nacházím zmínku o tom, že rostliny mají také duši, a sice třetí, nejhorší část duše, „kterému se nedostalo schopnosti mínití a usuzovati, ani rozumu, nýbrž jen libého a bolestného cítí se žádostmi.“¹⁴⁴ V dialogu *Faidros* však o tom, že by mohly mít i rostliny nějakou část duše, žádná zmínka není.

Odlišností je zde tedy výrazný posun v chápání vztahu duše k tělu. Kde v prvním dialogu je více podvojnosti mezi duší a tělem, v dialogu druhém naopak, duše a tělo mají spolu vzájemně spolupracovat pro dobro celku.

¹⁴² *Timaios*, 87c1-3

¹⁴³ *Faidros*, 246c6-246d1

¹⁴⁴ *Timaios*, 77b6-8

Závěr

Platón si tedy v prvním probíraném dialogu, v porovnání s dialogem *Timaios*, zakládá na výrazném vyzdvižení duše nad tělo. Duše je zde něčím, co touží po nejvyšším dobru a dostat se zpět k sobě samé a do nadsmyslového světa. Tělo je pro duši vězením, jak uvádí Platón. I když tělo duši poskytuje také možnost přiblížení se k jejímu cíli, a to fyzickou krásou, díky které je duše schopna si rozpomenout na opravdovou krásu, kterou spatřila kdysi. Ta totiž šla vidět ze všech jsoucen nejzřetelněji. Cílem duše je tedy rozpomenout se na svět idejí. Prožívat řádně poctivý život, aby duše po smrti měla to, po čem touží a nedostala se za trest do říše Hádovy, nepykala za své chyby a nepřevtělovala se do nižší formy života, zbavována rozumu.

Cílem duše v *Timaiu* se zdá být to, aby se duše naučila nejlépe jednat s tělem, využívala toho, co ji nabízí, aby mohla prožít co možná nejdokonalejší život a nečinilo to duši a tělo slabším, naopak silnějším. Duše lidská má následovat vzor duše všehomíra a nalézat harmonii. Zde je tedy vidět, že Platón v něčem pozměnil cíl duše. A to v tom, že v dialogu *Timaios* se více na cestě i na samotném cíli podílí také tělo. V obou dialozích jsou božské a lidské duše, kde božská duše je dominantní nad lidskou a takového boha nejsme schopni myslí pojmout.

Duše je v obou dialozích jakýsi symbol života a pohybu, protože je samopohybem a čerpá pohyb sama ze sebe, tělu tak propůjčuje pohyb, tedy život. To je ve *Faidru* i podstatou duše tedy pečovat o vše bezduché a přetvořit to v něco oduševnělého. Tělo se zase naopak duši propůjčuje jako vozidlo k pohybu na zemi.

V prvním dialogu máme duši přirovnanou ke třem částem, těmi jsou dva koně a vozataj. Každé části jsou přirovnané také její vlastnosti. Jeden kůň je hodný a dobrý a milovník ctnosti, trochu plachý, druhý kůň je vzdorující a snadno se podvoluje rozkoším a tělesným slastem. Vozataj je rozumný a jeho cílem je stát se vůdcem a řídit celou duši. Konež jsou však ti, kteří určují cestu. Vozataj má však také schopnost ukázat jim, jak se dostanou k cíli, kam chtějí jet. Je nám to podáváno v jakémsi mýtu, ve kterém jsme seznámeni s jeho příběhem a poznáváme v něm, jak se věci mají.

V druhém dialogu je duše také členěna do tří částí, ale zde Platón nepřipodobní ani jednu část nějakému určitému obrazu. Tyto tři části mají velmi podobné vlastnosti jako ve *Faidru*. Nejvyšší část, která je hodna rozumu, má vládnout celé duši, druhá část je prudká, řevnitá a poslušna rozumu a pomáhá usměrňovat nejnižší část duše, pro dobro celku. Třetí část je lačná

po nejnižších lidským potřebách, jako je jídlo, pití a tělesné slasti. Platón tedy vlastnosti všech třech částí duše nijak výrazně nezměnil.

Obě tyto koncepce se do jisté míry podobají, a to tím, že duše prožívá život spjatý s tělesností a pod jeho vlivem, u kterého je zapotřebí jej zvládnout a usměřňovat. Smyslem těchto vztahů je dospět k největšímu dobru, k něčemu božskému, což se je jeví jako nelehký úkol, jelikož tělesné smysly mohou duši mást. Duše má jít v obou dialozích za svým cílem a během této cesty najít své místo v kosmu, protože ať už při vtělení nebo vsazení do lidských těl, není vše pevně utvořené a vyhotovené.

Ve *Faidru* duše slábne vším nehezkým, tedy nepravdou, nespravedlností, klamnými představami, v *Timaiu* se zdá, že duše slábne, když není celému člověku dávána náležitá výživa, výchova a celková starost o celého člověka, protože pak ze špatného stavu těla může duše i tělo onemocnět. Zde se opět vyskytuje spoluúčast těla a duše pro celek.

Ve *Faidru* i *Timaiu* je tedy rozhodující, jestli nejvyšší část duše dokáže vést i zbylé duše a celkově člověka, aby mohl žít blažený život a filosofovat. Takový život je považován za nejkvalitnější a nejlepší. V *Timaiu* je také významný vztah duše a světa.

Vnímá Platón tělo, jako něco negativního, nutné zlo? Z přirovnání ve *Faidru* o připoutání duše k tělu jako ke škebli se zdá, že ano, avšak padající duše se zachytí těla. Takováto duše zbavena křídel potřebuje tělo k tomu, aby si vzpomněla na svou zkušenost s pravdivými jsoucny, a tím dostane také šanci pro navrácení se zpět k tomu, co ji činí radost. Proto se do lidského těla dostane duše jen pod tou podmínkou, že zahlédne alespoň něco z pravdivých věcí. Dále také v dialogu *Timaios* píše, že souměrnost mezi duší a tělem je přece nejkrásnější podívaná.

Vztah těla a duše je si tedy v obou koncepcích do značné míry velmi podobný. I když v *Timaiu* hraje tělesnost a tělo větší roli než v dialogu *Faidros*. Rozdílem je, že ve *Faidru* Platón pracuje více s duší a odklonění se od těla, duše tento vztah více vede sama. Vztah duše ke krásnému tělu, do kterého se zamiluje je také vášnivý, oddaný a působí duši všelijaké, zmatené pocity. Naopak v *Timaiu* pracuje duše a tělo na spoluúčasti pro úspěšnost daného cíle. Cílem je blažený život a ryzí dobro. Tento vztah je tedy vzájemnější a propletenější.

Platónův názorový posun od *Faidra* k *Timaiu*, co se složek duše týče, můžeme vidět také takto: Ve *Faidru* jsou všechny tři složky duše srostlé. V *Timaiu* se však píše, že jednotlivé složky duše se naopak oddělují, aby se nenakazily lepší části od horších. Přesto ve *Faidru* je

jeden z koní dobrý a dobrého původu, druhý opačných vlastností. U nižších složek v *Timaiu* jsou obě spíše více špatné, i když střední část duše je vždy rozumu poslušnější než nejnižší. Chci tím jen říci, že u *Faidra* jsou dvě horší složky duše kontrastněji popisovány a lepší kůň je více vyzdvihován svými dobrými vlastnostmi. Může to být právě tím, jak píše Špínka, že ve *Faidru* je nejednoznačnost nesmrtnosti veškeré duše záměrná,¹⁴⁵ Platón ještě nevěděl, jak si s tímto poradit, kdežto v *Timaiu* už jasně zvolil, která část je nesmrtelná a jednoznačně ji oddělil od smrtelné. Nesmrtelnou část k božskému, smrtelnou část více k smrtelnému tělu, tímto sice tyto dvě nižší duše nespojil tělesně, jako je tomu ve *Faidru*, ale spojil je vlastnostmi. Touto otázkou se zabývá Filip Karfík, kdy se ptá, co je to smrtelná duše? Je spíše blíže nesmrtelné duši nebo smrtelnému tělu?¹⁴⁶ Co to však značí, nebo jestli vůbec něco, to si netroufám nekompromisně tvrdit.

Na otázku, zda je duše ve *Faidru* nesmrtelná jako celek, nebo je nesmrtelná pouze rozumová část duše, nenacházím jasnou odpověď. Posunem nebo rozdílem je tedy i to, že Platón v dialogu *Timaios* jasně napsal, že nesmrtelná část duše je pouze ta rozumová část, což takto v přesném znění v dialogu *Faidros* neučinil.

Vztah duše a těla je do značné míry také vztahem dvou protipólů. Tělo však duši pomáhá v našem lidském životě se projevit, zakoušet. Tělo je zde pro duši prostředníkem k prožití lidského života.

¹⁴⁵ ŠPÍNKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, Oikoymenh, str. 85, Praha: 2009

¹⁴⁶ KARFÍK, Filip. *Duše a svět.*, str. 124, Oikoymenh, Praha: 2007

Seznam použité literatury

1. CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997. ISBN 0-87220-386-7.
2. GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-019-x.
3. GRISWOLD, Charles L., JR. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1996. ISBN 0-271-03004-6.
4. KARFÍK, Filip. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-174-8.
5. NOVOTNÝ, František. *O Platonovi*. Praha: J. Laichter, 1948. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných.
6. PLATÓN. *Faidros*. 4.opr.vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-85241-33-1.
7. PLATÓN. *Timaios: Kritias*. 3., opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-86005-07-0.
8. ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 94, Oikoymenh, Praha: 2009. ISBN 978-80-7298-390-2.
9. RITTER, Martin. *Reflexe: filosofický časopis. Konstitutivní rysy Platónova Timaaia*. Praha: Oikoymenh. 2005. str. 5-25. ISSN: 0862-6901.
10. THEIN, Karel. *Reflexe. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu Faidros*. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_19/Prirozenost_duse_a_prirozenost_celku_v_dialogu_Faidros.html
11. THEIN, Karel. *Myšlení v nás: tři platónské studie*. Praha: Filosofia, 2010. ISBN 978-80-7007-329-2.